**INDIVIDU ET SUJET**

**EN OCCIDENT**

*Collection*

*Anthropologie/rythmanalyse historique*

*Rythmanalyses*

*Une première version de cet ouvrage a déjà paru en ligne en 2013.*

**Dépôt légal – Mars 2024**

© Rhuthmos, 2022 – N° Siret : 81094682200014

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

Isbn : 979-10-95155-31-7

ISSN : en cours

Impression : KDP/ICN

**Illustration : Denis Baudier – Série**

Pascal Michon

**Individu et sujet**

**EN OCCIDENT**

Dumont, Elias, Meyerson, Vernant

Volume 2

Rhuthmos

DU MÊME AUTEUR

*Problèmes de rythmanalyse*, 2 vol., Paris, Rhuthmos, 2022.

*Elements of Rhythmology. V. A Rhythmic Constellation. The 1980s,* Paris, Rhuthmos, 2021.

*Elements of Rhythmology. IV. A Rhythmic Constellation. The 1970s,* Paris, Rhuthmos, 2021.

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

*Elements of Rhythmology. II. From the Renaissance to the 19th Century,* Paris, Rhuthmos, 2018.

*Elements of Rhythmology. I. Antiquity,* Paris, Rhuthmos, 2018.

*Rythme, pouvoir, mondialisation* [2005],Paris, Rhuthmos, 2016.

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

*Marcel Mauss retrouvé. Origines de l’anthropologie du rythme* [2010],Paris, Rhuthmos, 2015.

*Les Rythmes du politique. Démocratie et capitalisme mondialisé* [2007],Paris, Rhuthmos, 2015.

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

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

Sommaire

[Avant-propos](#_Toc150948253) 9

[1. Persistance de l’historicisme](#_Toc150948254)

[dans l’historiographie du xxe siècle](#_Toc150948255)

[1. Des origines de l’individu et du sujet modernes 15](#_Toc150948256)

[Antiquité et Haut Moyen Âge 15](#_Toc150948257)

[xie siècle 18](#_Toc150948258)

[xiie siècle 18](#_Toc150948259)

[xiiie siècle 20](#_Toc150948260)

[xive siècle 22](#_Toc150948261)

[xve siècle 24](#_Toc150948262)

[xvie siècle 26](#_Toc150948263)

[xviie et xviiie siècles 33](#_Toc150948264)

[L’hétérogénéité des conceptions scientifiques de l’histoire de l’individu et du sujet 42](#_Toc150948265)

[2. Le paradigme dualiste 45](#_Toc150948266)

[De l’analyse chrono-conceptuelle à l’analyse paradigmatique 45](#_Toc150948267)

[Les élites 47](#_Toc150948268)

[Les paysans 48](#_Toc150948269)

[La rupture de l’an mille 51](#_Toc150948270)

[La période barbare 53](#_Toc150948271)

[L’Angleterre 57](#_Toc150948272)

[La France 58](#_Toc150948273)

[L’Italie 60](#_Toc150948274)

[L’Allemagne 62](#_Toc150948275)

[Le monde non-occidental 64](#_Toc150948276)

[Dissociation du social 67](#_Toc150948277)

[Intériorisation de l’individu 68](#_Toc150948278)

[Le paradigme dualiste 70](#_Toc150948279)

[Modèle, idéaltype, structure 73](#_Toc150948280)

[Paradigme comme manière de fluerde la pensée 78](#_Toc150948281)

[2. Un historicisme dualiste – Louis Dumont](#_Toc150948282)

[3. Principes d’anthropologie comparée 89](#_Toc150948283)

[La hiérarchie comme outil méthodologique et critère axiologique 89](#_Toc150948284)

[L’histoire de l’individuation comme histoire de l’individualisme 98](#_Toc150948285)

[Un nouvel historicisme 106](#_Toc150948286)

[4. L’historicisme néo-tönniesien au crible](#_Toc150948287) [de la recherche historique 111](#_Toc150948288)

[Y a-t-il des sociétés sans individus ? 111](#_Toc150948289)

[Les sociétés préchrétiennes ne connaissaient-elles qu’un individu en gésine ? 113](#_Toc150948290)

[L’individu catholique est-il un individu incomplet ? 117](#_Toc150948291)

[Y a-t-il une continuité de l’histoire de l’individualisme durant le haut Moyen Âge ? 119](#_Toc150948292)

[Les formes d’individuation médiévales sont-elles toutes d’origine chrétienne ? 122](#_Toc150948293)

[Faut-il attribuer au christianisme toutes les formes d’individuation modernes ? 126](#_Toc150948294)

[5. L’anthropologie comparée face au langage et au sens 133](#_Toc150948295)

[Le langage comme institution et comme instrument chez Louis Dumont 134](#_Toc150948296)

[L’ambiguïté du concept de sens chez Louis Dumont 137](#_Toc150948297)

[Conséquences de la conception socio-anthropologique du langage et du sens 139](#_Toc150948298)

[3. Un évolutionnisme pluraliste – Norbert Elias](#_Toc150948299)

[6. Principes de sociologie historique 147](#_Toc150948300)

[Interdépendance et configuration comme outils méthodologiques 148](#_Toc150948301)

[La sociologie des processus à l’assaut des historicismes 152](#_Toc150948302)

[Apports de la pensée éliasienne à une théorie *rhuthmique* de l’histoire et du social 155](#_Toc150948303)

[Apports de la pensée éliasienne à une méthodologie *rhuthmique* 162](#_Toc150948304)

[7. Contribution de la sociologie historique](#_Toc150948305) [à l’histoire de l’individu et du sujet 169](#_Toc150948306)

[Formes de vie médiévales 170](#_Toc150948307)

[De la logique des places à celle des interdépendances 172](#_Toc150948308)

[Formes de vie humanistes 175](#_Toc150948309)

[Formes de vie aristocratiques à l’âge classique 176](#_Toc150948310)

[De la logique des interdépendances à celle de la complexité 181](#_Toc150948311)

[Formes de vie bourgeoises à l’âge classique 184](#_Toc150948312)

[De la logique de la complexité à la question des rythmes individuels et sociaux 189](#_Toc150948313)

[Formes de vie bourgeoises à l’âge du capitalisme triomphant 193](#_Toc150948314)

[Éléments de psychosociologie historique. Contribution à une critique de la psychanalyse 196](#_Toc150948315)

[8. La sociologie historique face au langage et au sens 203](#_Toc150948316)

[Fausses et vraies difficultés de la sociologie historique 203](#_Toc150948317)

[Le langage comme langue et comme institution chez le jeune Elias 206](#_Toc150948318)

[Éléments d’anthropologie historique du langage chez le dernier Elias 208](#_Toc150948319)

[Persistance de la conception traditionnelle du langage dans les années 1980 213](#_Toc150948320)

[Le retour du naturalisme 216](#_Toc150948321)

[La subjectivation comme assujettissement des individus singuliers et comme devenir-agent des individus collectifs 219](#_Toc150948322)

[4. Un historisme anti-relativiste](#_Toc150948323)

[Ignace Meyerson et Jean-Pierre Vernant](#_Toc150948324)

[9. Principes de psychologie historique 229](#_Toc150948325)

[Le « miracle grec » aux xixe et xxe siècles 229](#_Toc150948326)

[La critique historiste du dualisme historiciste 232](#_Toc150948327)

[Meyerson et le programme d’une psychologie historique 236](#_Toc150948328)

[Principes méthodologiques d’une histoire de la personne 247](#_Toc150948329)

[« Aspects d’histoire » d’une « fonction psychologique » : la personne 253](#_Toc150948330)

[Noms, possessions, être et génie de la personne 262](#_Toc150948331)

[10. Contribution de la psychologie historique](#_Toc150948332) [à l’histoire de l’individu et du sujet 274](#_Toc150948333)

[De la personne à l’être soi-même 274](#_Toc150948334)

[Individu engagé, singularité, moi et agent dans la religion grecque 281](#_Toc150948335)

[Agent, action et responsabilité dans la tragédie grecque 293](#_Toc150948336)

[Agent, intention et décision dans le droit, la philosophie et la tragédie grecs 300](#_Toc150948337)

[Agent-auteur et agent-fonctionnaire dans la langue grecque 309](#_Toc150948338)

[Sujet d’énonciation, âme, soi et moi en Grèce ancienne et dans l’Antiquité – contre le dualisme et l’historicisme dumontiens 316](#_Toc150948339)

[L’être soi-même dans le rapport au divin, à la nature, aux autres et à soi en Grèce ancienne 331](#_Toc150948340)

[11. La psychologie historique](#_Toc150948341) [face au langage et au sens 345](#_Toc150948342)

[Le fonds humboldtien de la psychologie d’Ignace Meyerson 345](#_Toc150948343)

[Hésitations et rebroussements 353](#_Toc150948344)

[Benveniste encensé, Benveniste ignoré 357](#_Toc150948345)

[Retour du langage et émergence du sujet de l’énonciation 363](#_Toc150948346)

[Vers une poétique du social : l’émergence du sujet lyrique 372](#_Toc150948347)

[Conclusion – Pour une anthropologie historique](#_Toc150948348) rythmique [de l’individu et du sujet 381](#_Toc150948349)

[Des structures épistémiques aux manières de fluer de la pensée 381](#_Toc150948350)

[Vers une anthropologie radicalement historique 383](#_Toc150948351)

[Premiers présages 389](#_Toc150948352)

[Concepts fondamentaux d’une anthropologie historique rythmique 395](#_Toc150948353)

[Premiers jalons : les rythmes de l’individuation 400](#_Toc150948354)

[Premiers jalons : les rythmes de la subjectivation 416](#_Toc150948355)

[Aventures de subjectivation et prolifération des modernités 425](#_Toc150948356)

[Bibliographie 429](#_Toc150948357)

[Index 447](#_Toc150948358)

# Avant-propos

Cet ouvrage est le deuxième de cette série dédiée à l’histoire de l’indi­vidu et du sujet. Après la traversée assez large de la littérature historique, anthropolo­gique, sociologi­que et philosophique consacrée à ces ques­tions entre 1830 et 1950 dans le précédent volume, il aborde un ensemble de textes produits principalement par les sciences sociales et pour l’essentiel au cours de la deuxième moitié du xxe siècle.

Mon premier objectif y a été de mettre en place les conditions théori­ques de la construction d’une histoire de l’individu et du sujet alternative à ce récit dominant. À cet effet, j’ai essayé de désassembler ces concepts, de leur donner une autonomie plus grande, de permettre au concept d’indi­vidu d’être plus rigoureusement défini mais aussi au concept de sujet de repren­dre vigueur dans des sciences qui majoritairement l’ont réduit à un substrat psychologique, ou, ce qui n’est pas mieux, renié comme nécessai­rement substantialiste.

Pour ce faire, je me suis appuyé sur certaines avancées de la théorie du langage et de la poétique de cette période réalisées par Émile Benve­niste et Henri Meschonnic. Tant que le sujet n’est pas posé dans son rapport au langage, il reste en effet très difficile, voire impossible, de le désencastrer de l’individu, dont il n’est qu’un reflet intérieur. Ce mouve­ment est, je le sais, très peu courant dans des sciences traumatisées par quelques décen­nies de domination du modèle de la *langue* à travers le structuralisme européen puis par la diffusion planétaire des vues décons­tructionnistes. À cause du succès de ces appro­ches et des effets de congé­lation ou de dissolution qu’elles ont eus sur les disciplines historiques, l’intérêt pour le *langage* a aujourd’hui très mauvaise presse parmi les historiens mais aussi dans beaucoup d’autres sciences sociales et humai­nes. Il n’en reste pas moins indispensable de bien com­prendre comment celui-ci offre aux individus non seulement la possibilité universelle d’accé­der au sujet à travers l’appareil formel de l’énonciation, même si cet appareil n’est qu’une forme vide à remplir à chaque utilisa­tion, mais aussi des trans­sujets poétiques, qui vont les aider à donner sens, forme et puissance à leur vie, à leur rapport à soi et aux interactions sociales dans lesquels ils sont engagés.

J’ai également introduit dans cet ouvrage des interrogations et des concepts provenant de mes travaux récents concernant l’émergence d’un nouveau paradigme anti-dualiste dans les sciences et la philosophie depuis les années 2000 : le paradigme rythmique[[1]](#footnote-1). La deuxième condi­tion néces­saire pour distinguer le sujet de l’individu est en effet de les suivre l’un et l’autre dans leurs *rythmes* propres, ou pour être plus exact, dans les ryth­mes spécifiques des processus dont ils sont les produits. Mais comme ces ryth­mes ne sont que minoritairement métriques, il convient de les consi­dérer d’une manière beaucoup plus large, c’est-à-dire d’une manière que j’ai appelée *rhuthmique*. Depuis quelques années, j’ai introduit ce terme pour qualifier « les manières de fluer » des phénomènes observés, comme du reste de la pensée qui tente d’en rendre compte, en m’inspi­rant de ses pre­miers usages préplatoniciens et aristoté­liciens, mais égale­ment des nom­breuses approches anti-métriques qui se sont développées depuis les travaux de Spinoza, Leibniz et Diderot[[2]](#footnote-2) dans de très nombreux domaines.[[3]](#footnote-3)

Enfin, en m’appuyant sur les travaux de Norbert Elias, Ignace Meyer­son et Jean-Pierre Vernant, j’ai essayé de construire un dispositif concep­tuel qui permette, tout d’abord, de distinguer, au sein des *rythmes de l’indi­viduation*, ceux liésaux *techniques d’inter­action sociale* et ceux liés aux *techni­ques* *de retour sur soi*, tout en isolant clairement des uns et des autres *les rythmes de la subjec­ti­vation*, liés, pour leur part, aux *techniques du lan­gage*, puis, d’offrir le plus large éventail possible de notions dési­gnant les produits de ces processus l’*individu engagé*, l’*agent*, le *singulier*, le *privé*; l’*âme*, le *soi*, le *moi* ; le *sujet d’énonciation* et le *sujet poétique*.

Le second objectif de cet ouvrage a été de rendre compte, de la manière la plus précise possible, de ce que nous savons, de ce que nous croyons savoir et de ce que nous ne savons pas de l’histoire de l’individu et du sujet. Quand on aborde la littérature disponible concernant ces ques­tions, on est en effet tout d’abord frappé par la confusion qui y règne, au moins apparemment car, après quelque temps, on se rend compte que cette profusion cache en réalité un récit toujours identique et assez pauvre.

Le point de départ de la réflexion présentée dans le premier tiers de l’ouvrage a donc été la persistance troublante, au cours de la deuxième moitié du xxe siècle, d’un paradigme élaboré au siècle précédent, dans les représenta­tions scientifi­ques de l’histoire de l’homme occidental. Très souvent, comme nous le verrons jusque chez Louis Dumont, qui a donné l’une des versions de cette vision les plus récentes, l’histoire de l’individu y est rabattue sur celle de « l’invention » ou de la « décou­verte », puis du « développement de l’individualisme occi­dental ».[[4]](#footnote-4) Mais comme pour la majeure partie des auteurs que nous allons traverser, le sujet ne désigne pas autre chose que la « face interne », psychologique, de ce dont l’indi­vidu est la « face externe », sociologique ou anthropolo­gique, il en parta­ge à leurs yeux entièrement l’histoire. Indi­vidu et sujet se présentent ainsi, dans cette littérature, comme des objets participant d’un même destin : « avant » il n’y avait pas d’individu ni, apparemment, de sujet, puis, à un « certain moment de l’histoire », situé il est vrai à des dates assez fluctu­antes selon les auteurs, l’un et l’autre sont nés et n’ont cessé depuis de prospérer.

Les deux derniers tiers de l’ouvrage sont dédiés à l’examen de quel­ques travaux minoritaires, au sens de Deleuze et Guattari, qui ont précisé­ment cher­ché à sortir du sim­plisme histori­ciste et à développer des histoi­res qui mettent en lumière à la fois les différenciations internes et les cons­tantes mutations des formes d’indivi­duation et du subjectivation. Par nécessité, je me suis limité ici à deux modèles : celui élaboré, sous la forme d’une socio-psychologie histori­que, par Norbert Elias et celui développé, sous celle d’une psycho­logie historique ou d’une anthropolo­gie historique, par Ignace Meyerson et Jean-Pierre Vernant. Je reviendrai dans le prochain volume de cette série sur celui proposé par Michel Foucault sous la forme d’une philosophie historique du souci de soi.

# 1. Persistance de l’historicisme

# dans l’historiographie du xxe siècle

## 1. Des origines de l’individu et du sujet modernes

Pour commencer notre périple, nous allons traverser un certain nombre des récits à travers lesquels les sciences humaines et sociales ont, au xxe siècle, décrit l’histoire de l’individu et du sujet. Afin de faciliter l’accès à ces représentations assez hétérogènes et rendre plus aisée leur confrontation, j’ai pris le parti le plus simple : je les ai présentées successivement en fonction de la date à laquelle chacune fait commencer « l’histoire de l’individu ou du sujet occidental », tout en essayant de résumer le ou les principes auxquels elle rattache cette naissance et le développement qui en a suivi.

On le verra, le panorama qui ressort de ce premier examen est passable­ment confus. Les facteurs d’individualisation et/ou de subjectivation retenus comme les périodes ciblées varient sensiblement d’un groupe d’auteurs à l’autre. Mais comme nous le constaterons dans le prochain chapitre, cette dispersion ne doit pas non plus être surestimée car un examen attentif révèle assez vite l’existence dans cette littérature d’une série relativement limitée de points de vue et de manières de déployer l’analyse historique.

Contrairement à ce qu’affirmait Foucault dans *Les Mots et les Choses*, on n’y voit pas de basculement au cours des années 1960 dans une vision qui serait libérée de tout historicisme. Celui-ci reste, au contraire, à la racine de bien des approches contemporaines, tout en jouant à chaque fois des rôles variables dont il importe de comprendre le fonctionnement de détail.

### Antiquité et Haut Moyen Âge

Comme on sait, pendant tout le xixe siècle, et encore parfois pendant la première moitié du siècle suivant, de très nombreux auteurs ont déve­loppé le thème d’un « Miracle grec »[[5]](#footnote-5) qui aurait fait apparaître, d’un coup, les principaux traits de l’homme occidental, et affirmé l’existence d’une transmission plus ou moins chaotique mais totalement effective de ce modèle ancien au monde moderne.

Pendant l’âge dit « archaïque », les Grecs auraient vécu, comme les autres civilisations de l’époque, dans un univers où le mythe dominait la conscience et où l’individu était fondu dans le groupe. Puis, à travers le surgissement de la Science et de la Philosophie d’une part, et de l’autre la mise en place de la Démocratie, deux des éléments fondateurs de l’anthro­pologie moderne seraient apparus dans leur forme déjà achevée. La Ratio­nalité et l’Esprit critique, d’un côté, la Liberté et l’Égalité des citoyens, de l’autre, auraient donné une forme radicalement nouvelle à l’homme grec. Ces deux principes auraient, par la suite, été repris et complétés par les Romains, avant de connaître un effacement presque complet pendant les invasions « bar­bares ». L’Église aurait alors assuré la continuité des idées et des valeurs nées au ve s. av. J.-C et nous les aurait transmises, nous les Modernes.

Cette conception a été à la base d’innombrables travaux et nous pou­vons en suivre l’écho jusqu’aux années 1960. C’est l’idée qui soutient encore, par exemple, les études de Zevedei Barbu sur la constitution de la notion de personne : cette dernière correspondrait à l’apparition des deux dimensions psychologiques qui allaient former, par la suite, la structure immuable de la subjectivité occidentale. La personne grecque aurait inté­gré un processus « d’individuation » rassemblant en un centre unique les différentes forces psychiques, et un processus de « rationalisation » per­mettant à l’individu de se situer dans les systèmes d’ordre extérieurs (sociaux, religieux et cosmiques). Au ve siècle, les Grecs auraient ainsi trouvé un juste équilibre entre ces deux formes d’intégration, qui par ailleurs caractériseraient la psychologie éternelle de la personne[[6]](#footnote-6).

Un avis nettement différent s’est toutefois imposé durant la deuxième moitié du siècle dernier. Les historiens ont eu alors tendance à fortement relativiser l’importance de l’apport antique à l’individualisme moderne. On a continué à étudier les conceptions anthropologiques élaborées dans les religions, les philosophies, les politiques, les morales et les pratiques de soi. On s’est intéressé à nouveau à l’apparition des notions de rationalité, d’âme, de citoyen et de personne[[7]](#footnote-7). Mais l’orientation générale de ces recherches a été de mettre toujours mieux en évidence la spécificité des expériences anthropologiques antiques. La plupart des spécialistes se refu­sent ainsi aujourd’hui à envisager une continuité significative entre l’an­cien monde et le monde moderne[[8]](#footnote-8). À leurs yeux, le christianisme n’avait pas à cette époque la forme moderne qu’on lui prête souvent[[9]](#footnote-9). Par ailleurs, l’effondrement puis l’éclatement du monde romain occidental sous son propre poids et sous la pression des peuples « barbares » aurait indubitable­ment signé la fin des modèles anthropologiques antiques[[10]](#footnote-10).

Aujourd’hui, les auteurs, qui soutiennent encore la thèse d’une origine ancienne de l’individu moderne, reconnaissent eux-mêmes que la période comprise entre la chute de l’Empire romain occidental et l’an mille a impliqué un effacement quasi complet des motifs anthropologiques anti­ques. Ceux-ci ne pourraient donc avoir traversé cette période au mieux que sous la forme de modèles culturels ou de normes éthiques dormant dans les doctrines religieuses, philosophiques et juridiques.

### xie siècle

Philippe Ariès, Jacques Le Goff et Norbert Elias sont, à ma connais­sance, les auteurs qui ont fait remonter la naissance de l’individu moderne le plus loin. Dès après l’an mille, la cassure provoquée par les « invasions » aurait commencé à se combler. Nous pourrions ainsi déceler une première inflexion du devenir anthropologique occidental à travers la repersonnalisa­tion des tombes de certains papes, moines et chanoines[[11]](#footnote-11), à travers le passage des mentions globales aux mentions individuelles dans les nécrologes clunisiens[[12]](#footnote-12), ou à travers les débuts d’une « curialisation » des guerriers destinée à devenir l’un des agents les plus puissants de la « civilisation des mœurs occidentales »[[13]](#footnote-13).

### xiie siècle

Pour nombre d’historiens, il est vrai, l’individu moderne n’aurait vu le jour qu’au siècle suivant. Sans toujours s’entendre sur les acteurs princi­paux et la chronologie fine du processus, nombre de spécialistes s’accor­dent à penser que la « modernisation » anthropologique a dû débuter au cours du xiie siècle.

Déjà Abel Lefranc, à la fin du xixe siècle, voyait dans Guibert de Nogent (vers 1064-vers 1124) « pratiquement un homme moderne » par son type de rationalité critique[[14]](#footnote-14). Plus récemment, John F. Benton a tiré à nouveau Guibert de l’oubli pour lui confier le même rôle fondateur, mais à un tout autre titre. Avec lui nous observerions pour la première fois une personnalité fondée sur le contrôle de soi et sur des critères intérieurs d’évaluation de la conduite, plutôt que sur l’approbation du groupe[[15]](#footnote-15). Pour Marie-Dominique Chenu, en revanche, le premier grand maître d’intériori­sation, ne serait apparu qu’un peu plus tard dans le siècle, en la personne de Pierre Abélard (1079-1142)[[16]](#footnote-16).

Beaucoup de médiévistes, en particulier les spécialistes d’histoire reli­gieuse, insistent plus globalement sur l’importance de la période allant de 1050 à 1200 pour la modernisation anthropologique occidentale. Un chan­gement se produirait à partir des milieux religieux, et notamment des milieux monastiques, grâce à un progrès de l’intériorisation, à une appré­cia­tion optimiste nouvelle quant aux capacités de l’individu, allant de pair avec une moindre soumission au groupe[[17]](#footnote-17). Cette tradition spirituelle chré­tienne, rappelle-t-on, se serait développée par la suite avec saint François, les mystiques de la fin du Moyen Âge, la *Devotio Moderna* et Luther.

Les spécialistes de la culture du xiie siècle mettent en avant l’évo­lution parallèle de la subjectivité dans la science[[18]](#footnote-18), comme dans la littérature féodale, où il faudrait noter l’apparition d’une nouvelle conception moins héroïque et plus psychologique de l’auteur et des personnages[[19]](#footnote-19), voire une nouvelle conception de la place de l’individu dans l’histoire[[20]](#footnote-20).

Plus récemment a été développée l’idée selon laquelle le xiie siècle, voire le siècle précédent, aurait connu le début d’une individualisation et d’une sécularisation progressives des esprits à travers le développement de l’utilisation de la monnaie et de l’écrit. Ces deux moyens de communi­cation auraient permis un développement encore rudimentaire du marché économique, cependant que de nouvelles pratiques de l’écrit auraient eu des effets anthropologiques inconnus jusque-là : celle des employés de chancellerie cherchant à mieux individualiser leurs administrés, celle des notaires chargés d’authentifier les actes et de les conserver pour les person­nes privées, celle des intellectuels laïcs profitant du caractère cumulatif que donne le développement de l’écriture à la connaissance[[21]](#footnote-21).

### xiiie siècle

Tous les médiévistes ne tiennent pourtant pas en une telle faveur le xiie siècle, ni les explications avant tout religieuses qui s’y rattachent. Pour nombre d’entre eux, ce seraient plutôt les changements institutionnels et socio-économiques du xiiie siècle qui seraient responsables de l’individua­lisme précoce de certains pays européens.

L’individualisme anglais, par exemple, proviendrait d’une extension des pratiques privées du féodalisme, probablement très ancienne, à la sphère régalienne et publique. Il s’appuierait notamment sur une « privati­sation » de la justice qui allait permettre par la suite de garantir l’intégrité, la liberté et la propriété de l’individu. Ce dernier serait de la sorte devenu inviolable, tout en développant son sens de la responsabilité sociale. Dès le xiiie siècle, nous assisterions ainsi aux prémisses de la transformation des sujets en citoyens[[22]](#footnote-22).

Certains auteurs anglo-saxons notent par ailleurs, à la même époque en Angleterre, l’existence d’une famille déjà réduite à la famille conjugale, un âge tardif au mariage, une mobilité géographique et sociale, un statut de la propriété très individualisé, une mentalité rationnelle et acquisitive, un marché foncier et un développement du salariat, autant de traits qui paraissent indiquer une modernité anthropologique déjà bien réelle[[23]](#footnote-23). À la différence de ce que présupposaient les textes cités précédemment, les racines du monde moderne occidental semblent donc ici essentiellement politico-institutionnelles ou sociologiques.

Les historiens du xiiie siècle continental insistent il est vrai davantage, quant à eux, sur l’évolution religieuse. Mais au lieu de se focaliser, à l’instar des spécialistes du siècle précédent, sur les cercles monastiques et intellectuels, ils s’attachent à montrer la diffusion dans toute la société, après le concile tenu en 1215 au Latran, de deux nouvelles pratiques : d’une part, la confession auriculaire, qui obligerait à verbaliser et à unifier la vie intérieure ; d’autre part, la pénitence par une contrition volontaire plutôt que par des exercices formels. Ces deux procédures qui feraient de la faute un sentiment intimement personnel, une culpabilité, seraient au centre d’une révolution anthropologique[[24]](#footnote-24). Le Goff montre, parallèlement au « désenchantement » de l’image de la sainteté[[25]](#footnote-25), la transformation du thème du purgatoire dans l’imaginaire religieux, et l’individualisation des mentalités dont elle témoigne[[26]](#footnote-26).

Par ailleurs, à l’encontre des auteurs anglais qui s’attachent surtout à la pérennisation de certains traits féodaux et aux transformations de la vie rurale, les historiens continentaux mettent en avant l’évolution des mentalités liée au développement urbain. La nouvelle importance du travail et sa sacralisation, la dénonciation des mendiants valides, l’insistance nouvelle sur le péché de cupidité plutôt que sur celui d’orgueil, la substitution du serment égalitaire au serment hiérarchique féodal, indiqueraient, à des niveaux différents de la vie urbaine, une nouvelle conception de l’individu et du sujet[[27]](#footnote-27). Certains notent, enfin, l’évolution générale des cadres culturels, notamment la transformation des techniques littéraires et de la place de l’auteur[[28]](#footnote-28).

### xive siècle

Le xive siècle a toutefois lui aussi ses partisans et n’est pas moins l’objet d’avis contradictoires. Certains auteurs voient sans conteste en Pétrarque le « premier homme moderne »[[29]](#footnote-29). Cassirer, qui s’accorde à situer la naissance du monde moderne à la charnière des xiiie et xive siècles, le tient en revanche pour un homme encore médiéval[[30]](#footnote-30). Au-delà de ces appré­ciations divergentes du rôle joué par Pétrarque, les auteurs favorables à une datation basse au Moyen Âge se rejoignent sur une certaine conception de l’individu et du sujet modernes.

Ceux-ci découleraient de l’invention, par les humanistes, d’une nouvelle façon de faire retour sur soi-même. Ce souci nouveau pour le *moi* se doublerait d’une revalorisation des passions et des plaisirs, d’une estime nouvelle pour les possibilités de la volonté humaine, d’une réappréciation des biens terrestres, qui déboucheraient sur l’affirmation de la dignité de l’homme et sur un rapport différent à l’histoire[[31]](#footnote-31). Tout en plongeant ses racines dans l’examen de conscience chrétien, cette intériorisation – et c’est en ce sens qu’elle serait moderne – s’effectuerait désormais en dehors de toute finalité religieuse et serait à l’origine de la conception d’un sujet autonome, source, fondement ou auteur de ses représentations et de ses actes[[32]](#footnote-32). Contrairement à ce qu’affirment les historiens du Moyen Âge classique, la psychologisation de l’homme moderne ne serait donc ni d’origine monastique, ni d’origine féodale, mais serait plutôt attribuable aux clercs de chancellerie de l’État naissant et à la société urbaine qui fleurit à l’époque en Italie.

Dans les palais des villes italiennes, certains auteurs notent, pour leur part, l’apparition au xive siècle d’un espace privé, le *studiolo*[[33]](#footnote-33), qui, en donnant à la personne la possibilité de s’isoler, lui permettrait de dévelop­per son autonomie. D’autres font encore remarquer que dans les villes du nord de l’Italie comme dans celles du sud de la France, les testaments se multiplient de manière spectaculaire, phénomène qui dénoterait à la fois le désir nouveau de rester dans le monde terrestre et un nouveau respect de la volonté individuelle des défunts[[34]](#footnote-34). Jacques Le Goff a attiré un jour mon attention sur l’intérêt qui se développe, vers la même époque, pour les horoscopes personnels, intérêt qui témoignerait d’une préoccupation nouvelle pour le parcours de chaque vie, considérée dans son entier et dans sa singularité. Enfin, dans une optique d’histoire de l’art, on attribue souvent le développement du portrait à l’individualisme naissant au xive siècle[[35]](#footnote-35).

Le glissement des origines de l’individualisme moderne vers la période médiévale semble donc aujourd’hui l’emporter. Toutefois les nou­velles datations que nous venons de passer en revue sont loin d’avoir définitivement rendu caduques les chronologies « modernistes » qui ont dominé tout le xixe et le début du xxe siècle.

### xve siècle

Le xve siècle a été considéré pendant toute la seconde moitié du xixe siècle comme le véritable point de départ de l’apparition du monde moderne. Depuis le célèbre livre de Jacob Burckhardt *La Civilisation de la Renaissance en Italie*[[36]](#footnote-36) jusqu’à celui, non moins célèbre, de Johan Huizinga *L’Automne du Moyen Âge*[[37]](#footnote-37), toute une Europe a cru pouvoir attribuer la paternité de son « individualisme » au Quattrocento.

Du point de vue sociologique, Burckhardt écartait toute origine reli­gieuse, toute influence féodale et, paradoxalement, n’accordait guère d’importance à la société urbaine dans la naissance du monde moderne. L’essentiel, selon lui, serait sorti des conditions socioculturelles instaurées par l’apparition de l’État moderne, et par la floraison du savoir laïc et antiquisant des humanistes. Prenons toutefois garde à ne pas faire ici un contresens souvent commis. Burckhardt insistait beaucoup sur l’attention nouvelle prêtée à l’homme historique, laquelle se serait substitué à l’opti­que, purement éthique, dominante au Moyen Âge. Mais il ne se limitait pas à cet aspect idéologique de la transformation en cours. À la différence de bien des auteurs du xxe siècle, Burckhardt ne cherchait pas à repérer un agent dissolvant, idéologique ou autre, qui aurait atomisé la société tradi­tionnelle. L’individu moderne aurait été tout autant le produit d’un *façon­nage de soi* – l’effet d’un style nouveau que les individus imprimaient eux-mêmes à leur vie – que le résultat du recentrage de la culture sur l’homme. L’individu, contraint à un repli sur la sphère privée par la substitution de pouvoirs despotiques aux pouvoirs communaux traditionnels, serait devenu, 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, se seraient instaurées de nouvelles pratiques de soi : chacun aurait com­mencé 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.

L’idée que l’individualisme et le subjectivisme modernes seraient apparus au xve siècle a ainsi fait autorité au moins jusqu’à la guerre de 1914-1918. Nous la retrouvons, par exemple, chez Wilhelm Dilthey qui a insisté, au moins pendant un temps, sur le changement de « vision du monde » qu’aurait impliqué à la Renaissance le passage d’une subjectivité structurée par la métaphysique, à un autre type de subjectivité qui allait permettre le développement de la science[[38]](#footnote-38). Et nous avons également le témoignage de Georg Simmel qui la présentait comme une conception unanime à son époque[[39]](#footnote-39).

Par la suite, l’importance du xve siècle a été soulignée par de nom­breux auteurs mais pour d’autres raisons encore. Johan Huizinga a insisté sur la couleur fortement individualiste qu’aurait pris déjà à cette époque la civilisation féodale franco-bourguignonne. Ce seraient les grands nobles du nord de l’Europe qui, les premiers, auraient élaboré – en dehors donc de toute influence étatique et humaniste – la mise en scène de soi-même caractéristique aux yeux de Burckhardt de la Renaissance italienne[[40]](#footnote-40).

Pour Ernst Cassirer, l’homme humaniste aurait été indûment négligé par Burckhardt qui n’aurait vu dans la philosophie du Quattrocento qu’un développement attardé de la scolastique. Or, c’est bien là qu’il faudrait en fait situer l’origine de l’homme moderne. Celui-ci serait apparu avec Nicolas de Cues (1401-1464) et se serait construit tout au long du xvie siècle[[41]](#footnote-41). Pour Bernard Groethuysen cependant, Nicolas de Cues ne serait que le promoteur d’une des nombreuses expériences anthropologiques tentées à la Renaissance. Certes l’ « homme religieux » qu’il ébauchait allait connaître grâce à l’action de Luther un succès très important, mais ce n’était là qu’un des motifs anthropologiques élaborés au xve siècle. Parallèlement, se serait développé, chez Marsile Ficin (1433-1499) et Pic de la Mirandole (1463-1494), l’expérience sans lendemain de « l’homme mythique », et serait né chez Érasme (1469-1536) et Montaigne (1533-1592), « l’homme humaniste », qui allait avoir en revanche, par la suite, une bien plus grande importance anthropologique[[42]](#footnote-42).

De très nombreuses études ont enfin abordé, d’une manière moins centrée sur un champ anthropologique particulier, la question de l’indi­vi­dualisme et du subjectivisme de la Renaissance. Je citerai ici, pour rendre compte de ces recherches, le résumé qu’en a fait Jean Delumeau.

Des guerres sanglantes et répétées, la mise en discussion des dogmes et de l’autorité de l’Église romaine, le retour en force dans les arts et les lettres des idéaux antiques, le progrès économique et la montée du luxe, l’urbanisation, la diffusion croissante de la culture, le contact avec les mondes exotiques : tous ces faits jouèrent dans le même sens et donnèrent aux tempéraments les plus doués ou les plus entreprenants des chances qu’une société moins mobile, plus hiérarchisée, plus disciplinée, plus paysanne, n’offrait jadis qu’avec parcimonie. Il existe un parallélisme certain entre le développement de l’art du portrait aux xve et xvie siècles et l’affirmation de personnalités individuelles.[[43]](#footnote-43)

Ce résumé montre combien, depuis l’époque de Burckhardt, la vision de l’homme de la Renaissance s’est enrichie, en particulier dans trois grandes directions. Elle a abordé une multitude de dimensions anthro­pologiques nouvelles. Elle s’est étendue géographiquement à « l’ensemble de la civilisation occidentale »[[44]](#footnote-44). Enfin, elle a eu tendance à étirer chronolo­gi­quement le phénomène, vers le bas comme vers le haut.

### xvie siècle

Le xvie siècle a toutefois, lui aussi, connu dans l’historiographie une fortune qui ne s’est pas démentie. Depuis Michelet jusqu’aux historiens contemporains de la Renaissance, en passant par Marx, Weber et Macluhan, ce siècle a souvent été considéré, pour de multiples raisons, comme le véritable point de départ de l’individualisme/subjectivisme occidental.

Déjà Michelet, en 1855, voyait en Luther le prototype de la sensibilité et de l’héroïsme modernes. Sa vision était fondée sur une psychologie romantique : « Voilà la vraie Renaissance. Elle est trouvée. C’est la Renais­sance du cœur. » Le grand cœur de Luther portait en lui « la condamnation de tout le Moyen Âge, de tous ses grands mystiques ». Avant Luther « *pas un n’a eu la Joie*. Comment l’auraient-ils eue ? C’étaient tous des malades [...]. Au contraire, la bénédiction de Dieu, qui était en Luther, apparut en ceci surtout, que le premier des hommes depuis l’Antiquité, il eut la *Joie* et le rire héroïque »[[45]](#footnote-45).

Quelques années plus tard Marx déplaçait lui aussi, avec les plus grandes conséquences pour l’avenir, la coupure établie par Burckhardt, séparant mondes ancien et moderne, en situant au xvie siècle les débuts du mode de production capitaliste et de ses effets individualisants[[46]](#footnote-46). Une nouvelle doctrine chronologique s’est alors mise en place, parallèlement à celle des historiens du Quattrocento[[47]](#footnote-47).

Marx fait ici œuvre de novateur. Il abandonne l’idée selon laquelle la naissance de l’individu moderne aurait eu lieu en Italie pour la placer en Angleterre. Il cherche par ailleurs son origine dans les transformations éco­nomiques et non plus dans la formation de l’État moderne. Toutefois, atti­tude assez fréquente dans la littérature historique qui nous concerne ici, il ne fait aucune référence aux thèses émises sur la question par les histo­riens qui l’ont précédé[[48]](#footnote-48). Sa critique s’exerce plutôt contre les théoriciens de l’écono­mie et c’est ce contexte qui donne sens à son histoire de l’individu moderne.

Pour bien comprendre la nature de l’apport de Marx, il faut revenir à la situation socioculturelle dans laquelle s’est constituée la doctrine de l’individualisme universaliste économique. Les préjugés sociaux qui pré­va­laient en Angleterre aux xviie et xviiie siècles réservaient la qualité d’in­dividu accompli aux propriétaires. Les salariés et les mendiants n’étaient pas considérés comme pleinement autonomes dans la mesure où, d’une part, leur condition économique les rendait dépendants de leur employeur ou de la charité publique, et où, d’autre part, cette même condition était censée montrer qu’ils avaient perdu la rationalité octroyée à tout homme dans l’État de Nature. Les différences sociales n’étaient donc pas niées par les théoriciens de l’individualisme possessif et leurs héritiers, mais elles relevaient à leurs yeux de la disparition ou de la réalisation d’une essence commune au départ. Les devenirs différents des individus dépendaient par conséquent de la responsabilité de chacun d’eux[[49]](#footnote-49).

Marx pense, quant à lui, que les conditions très variables de l’individu moderne ne sauraient être rapportées à une essence atemporelle qui aurait été conservée ou perdue selon les cas. En effet, la désindividualisation de certains membres de la société ne serait pas une conséquence de leur faiblesse morale, mais bien au contraire une condition nécessaire à l’indivi­dualisation des autres membres de cette société. Dans cette mesure, l’indi­vidu moderne ne relèverait pas d’une essence anhistorique plus ou moins dégradée, il posséderait tout simplement la face double qu’impli­quent « les rapports sociaux »[[50]](#footnote-50). Il serait le produit, d’un côté, de la création d’un marché de la force de travail individuelle des petits paysans spoliés de leurs terres, et, de l’autre, de l’accumulation de la propriété dans les mains des membres de la bourgeoisie capitaliste naissante. L’individualisme moderne serait à la fois fondé sur la propriété et sur l’aliénation. Parce qu’elles auraient projeté cet individualisme économique sur l’État de Nature, la philosophie et l’économie politiques anglo-écossaises, n’auraient pas pu en montrer l’origine historique.

Par rapport aux travaux de Burckhardt, la nouveauté de l’explication marxiste tient donc peut-être plus à sa forme qu’à son contenu sociolo­gique. Marx met en avant, de manière originale, les transformations de la société paysanne, mais il néglige par ailleurs les transformations socio-cultu­relles de la couche féodale et de la société urbaine. L’influence même de la constitution de l’État moderne devient secondaire. L’innovation marxiste consiste à ne pas se limiter à une simple relation de type ontogé­nique. L’individu moderne ne serait pas un élément social unifié dont nous pourrions essayer de chercher quelle aurait été l’origine, sans faire réfé­rence à la scission que cette « naissance » a apportée avec elle. Il posséde­rait au contraire une structure double et inégalitaire, de sorte que tout individu devrait être considéré comme ouvert ou scindé par les rapports sociaux. Le fait que l’« individualisation » d’une minorité de personnes nécessiterait, encore un siècle après, la « désindividualisation » réelle du reste de la société, impliquerait par conséquent de penser l’histoire de la modernité en dehors de tout optimisme historiographique. Même si cela ne signifie pas que toute linéarité historique ait disparu chez Marx, son histoire de l’individu moderne sort ainsi du schéma d’une construction psychologique par intériorisation ou par libération sociale progressives.

La thèse historique burckhardtienne et la thèse économique marxiste, qui se sont partagé une bonne part du terrain historiographique pendant toute la deuxième moitié du xixe siècle, ont connu ensuite des destins divergents. Alors que la première s’est petit-à-petit effacée, la seconde a connu une deuxième vie grâce à ses adversaires. La chronologie marxiste a en effet été conservée et confirmée à la Belle Époque par toute une série de travaux développés par Georg Simmel, Werner Sombart, Max Weber et Henri Pirenne dont l’optique n’avait plus grand chose à voir avec ceux de Marx. Aux yeux de ces auteurs, ce n’était pas le capitalisme qui avait fait naître l’individu et le sujet modernes, mais bien au contraire ces derniers qui auraient en fait permis le développement de ce nouveau mode de pro­duc­tion. Il s’agissait donc de suivre le développement de l’esprit d’entre­prise[[51]](#footnote-51), l’apparition d’un ascétisme intramondain d’origine religieuse[[52]](#footnote-52), ou encore la diffusion d’une économie monétaire et de ses corollaires psycho­logiques[[53]](#footnote-53) et l’on pouvait ainsi passer des transformations anthropologiques à celles du système socio-économique. En dépit de cette divergence méthodo­logique et axiologique, la coupure du xvie siècle était ainsi main­tenue et consolidée.

Attardons-nous un instant sur la contribution de Weber qui est parmi celles des auteurs précédemment cités la plus élaborée. Selon ce que nous pouvons induire des notations relatives au Moyen Âge dispersées dans son œuvre[[54]](#footnote-54), l’Europe médiévale aurait été selon lui encore fondamentalement semblable aux autres civilisations agraires[[55]](#footnote-55). L’unité de production et de consommation y aurait été la petite ferme paysanne. La propriété de la terre et le destin de la famille n’y auraient pas été séparés. La propriété privée se serait trouvé par conséquent limitée, de même que l’usage de la monnaie et que la production destinée à l’échange. En somme, l’économie médiévale se serait résumée à une économie de subsistance. Le xvie siècle aurait complètement bouleversé cette structure socio-économique : c’est seulement à cette époque que serait apparue une classe d’une nature entiè­rement nouvelle et liée au salariat. En effet, à cause de la spoliation des petits propriétaires, de nombreux paysans se seraient vu dégagés de leurs attaches traditionnelles à la glèbe. Les hommes comme la terre seraient devenus disponibles pour le marché. Parallèlement, l’unité que constituait la ferme paysanne aurait été dépouillée de toutes ses dimensions et réduite à un simple pôle de consommation. Les affaires auraient pu être définitive­ment séparées de l’unité patrimoniale familiale.

Jusque-là la position de Weber restait très proche de celle de Marx. Mais à cette première approche, il ajoutait une deuxième série d’analyses qui allait le faire diverger nettement de son prédécesseur. Selon lui, au xvie siècle, un second facteur avait joué un rôle déterminant. En effet, à se limi­ter aux seules transformations socio-économiques, on pourrait penser que le capitalisme était né d’une concentration brusque de la propriété et de la rente foncières. Or, faisait-il remarquer, la comparaison avec d’autres situa­tions historiques – celle de la Chine, de l’Inde, du Moyen Orient, et même du Moyen Âge en Europe – montrait qu’une accumulation de capi­tal avait souvent pu avoir lieu sans entraîner la constitution d’un système capitaliste au sens moderne du terme. Quelque chose s’était donc ajouté au désir universel de richesse, quelque chose qui avait donné à l’accumulation la forme entièrement nouvelle qu’elle avait commencé à prendre en Occident à partir de cette époque. La réelle nouveauté, selon Weber, tiendrait donc au fait qu’à une attitude purement naturelle se serait substituée une éthique rationnelle qui aurait valorisé, pour la première fois, une acquisition sans fin, et aurait levé les barrières morales dressées contre elle. Cette éthique serait apparue, comme on sait, au xvie siècle au sein du protestantisme, en particulier dans sa version calviniste. Très vite, elle aurait entraîné le déve­loppement d’une mentalité économique individua­liste qui aurait donné toute son ampleur aux transformations sociales en cours[[56]](#footnote-56). Cette nouvelle mentalité socio-économique aurait été transférée par la suite, au cours du xviie siècle anglais, sur le plan politique.

Au xxe siècle, toute une lignée d’auteurs est venue confirmer la chro­nologie marxiste et wébérienne, bien qu’encore sur d’autres bases métho­dologiques. L’humanisme tardif a ainsi semblé constituer pour certains la première école de l’individualisme occidental. On a montré la nouvelle indépendance acquise par les milieux intellectuels à l’occasion des boule­versements sociaux qui ont mis fin au monde hiérarchique médiéval, et avant la réorganisation de la société par la monarchie absolue[[57]](#footnote-57). On a souli­gné le rôle de l’humanisme dans la diffusion de la lecture et d’une pédago­gie nouvelle plus dégagée des modèles religieux[[58]](#footnote-58). On a insisté, plus généralement, sur la nouvelle conception de l’homme élaborée à cette épo­que par les milieux lettrés[[59]](#footnote-59).

Parallèlement, s’est développée l’idée, déjà présente chez Hegel, du caractère déterminant pour l’apparition de l’individu et du sujet modernes des doctrines de la justification par la foi, de la liberté de conscience prônées par Luther, et de la prédestination élaborée par ses successeurs réformés. Prenant généralement le contre-pied des auteurs précédents, ces auteurs ont montré que l’intériorisation nouvelle de l’homme à la Renais­sance ne serait pas venue d’une rupture avec le religieux, mais au contraire d’un approfondissement de la christianisation de l’Occident[[60]](#footnote-60).

Comme on le verra plus bas, Norbert Elias, en s’appuyant sur des prémisses théoriques différentes a alors mis en relief l’importance de la Renaissance en tant que période charnière dans la constitution de l’État moderne et du processus de « civilisation des mœurs » qui l’accompagne­rait. À travers la monopolisation progressive du pouvoir par l’État se serait accrue fortement, selon lui, la pression exercée à l’encontre de la classe noble pour qu’elle abandonne sa liberté de mœurs. La « curialisation » des guerriers aurait ainsi fait un grand pas en avant à la fin du Moyen Âge, comme en témoigne, entre autres indices analysés par Elias, la substitution des traités de « civilité » aux traités de « courtoisie » traditionnels au Moyen Âge[[61]](#footnote-61). Au xvie siècle, la civilité aurait ainsi commencé à connaître un certain raffinement qui se serait accentué dans les cours absolutistes aux xviie et xviiie siècles[[62]](#footnote-62).

La même idée a été défendue par la suite par McLuhan pour qui le xvie siècle aurait constitué également une charnière très importante pour le pas­sage à la modernité représentée par la « Galaxie Gutenberg ». La diffusion de l’imprimerie au cours du xvie siècle aurait entraîné une « détribalisation » des sociétés européennes responsable d’une amplifica­tion radicale de l’individualisme et du subjectivisme. À travers la lecture personnelle et l’uti­lisation d’un code de signes visibles et infiniment répéta­bles chargés de représenter les sons de la langue, l’homme occiden­tal se serait dégagé des réseaux oraux d’information qui le maintenaient prisonnier[[63]](#footnote-63).

Enfin, toute une partie de l’historiographie a alors élargi au siècle sui­vant la description faite à propos du *Quattrocento*. Nous n’aurions qu’à ajouter quelques traits supplémentaires au tableau décrit plus haut[[64]](#footnote-64). Alors que le xve siècle aurait vu l’apparition de personnages nouveaux – des chefs de guerre parvenus (Visconti, Sforza) ou des hommes d’affaires (Jacques Cœur, Come de Médicis) seraient devenus des acteurs historiques à part entière –, le xvie siècle aurait vu cette évolution se reproduire en dehors des sphères politique et économique, et des groupes féodaux, cléri­caux et bourgeois, qui étaient jusque-là les seuls à en bénéficier. On note ainsi l’autonomisation, poussée à un degré inconnu jusqu’alors, d’intellec­tuels comme Érasme, ou d’artistes comme Michel Ange, premier créateur auquel une biographie ait été consacrée de son vivant[[65]](#footnote-65).

L’importance chronologique du xvie siècle a ainsi constitué, pour les chercheurs de la première moitié du xxe siècle, une certitude aussi grande que l’avait été celle du rôle fondamental du *Quattrocento* pour les histo­riens non-marxistes de la période précédente.

### xviie et xviiie siècles

Les deux derniers siècles de l’Ancien Régime ont cependant connu, et cela, très tôt, avant même les travaux de Burckhardt et de Marx, une cer­taine faveur parmi les historiens de l’individu moderne. La période semble déjà avoir été retenue par Alexis de Tocqueville pour fixer un début à ce qu’il appelait « l’individualisme »[[66]](#footnote-66). C’est du moins ce que nous devinons dans ses deux ouvrages sur l’Amérique et la démocratie[[67]](#footnote-67) mais aussi dans *L’Ancien Régime et la Révolution*[[68]](#footnote-68), qui constitue, à ma connaissance, la première approche historique de l’individu moderne fondée sur des docu­ments et non plus seulement sur une spéculation philosophique[[69]](#footnote-69).

Le but de Tocqueville était de comprendre pourquoi la France de son époque était devenue si différente de l’Angleterre, alors qu’elles sortaient toutes deux du même tronc médiéval, et d’identifier ce qui avait pu donner aux révolutions qui venaient d’y avoir lieu, l’aspect de dramatiques carica­tures des révolutions anglo-saxonnes. Comme ses contemporains, Tocque­ville constatait – et déplorait – le retrait de l’individu de toute vie publique au profit d’un engagement accru dans la sphère privée, et l’affaiblissement des liens sociaux provoqué par le repli des individus sur eux-mêmes. Mais il ne se limitait pas, comme le faisaient Joseph de Maistre, Félicité de La Mennais ou Louis de Bonald, à une condamnation, ni à une simple expli­cation morale attribuant cet « individualisme » à une corruption des âmes qui leur aurait été inoculée par la Réforme ou par les Lumières. Tocque­ville proposait, dans un esprit comparatiste, une explication fondée sur sa connaissance de l’Amérique et de l’Angleterre.

Prise globalement, la poussée vers « l’individualisme » aurait traversé toute l’histoire occidentale. Le développement du libre examen, qui frap­pait tant ses contemporains, aurait été tout d’abord une caractéristique commune de toute la pensée moderne, de Luther à la philosophie du xviiie siècle en passant par Descartes. De plus, il aurait été en profondeur une conséquence inéluctable de la diminution des distinctions sociales. L’indi­vidualisme moderne ne devait donc pas être réduit au développement du libre examen, mais devait être expliqué d’un point de vue sociologique. À cet égard, Tocqueville récusait l’explication donnée par Edmund Burke qui reprochait à la Révolution d’avoir déchiré le « corps vivant » de la France, en imposant, aux dépens des provinces enracinées dans l’histoire, une grille administrative définie de manière purement géométrique et géo­graphique. Les origines de l’individualisme, bien que le mot fût récent, devaient en fait être recherchées dans l’Ancien Régime lui-même, et dans une évolution très générale de l’Occident vers « l’égalisation des condi­tions », même là, comme en France, où les privilèges semblaient avoir été les mieux affirmés.

Dans *L’Ancien Régime et la Révolution*, Tocqueville reprenait dans le cadre d’une recherche historique les idées qu’il avait jusque-là élaborées de manière comparative. Parmi les multiples explications de l’essor de indivi­dualisme qu’il y avançait, trois semblaient plus particulièrement détermi­nantes. Tout d’abord, il attirait l’attention sur la rupture qui s’était effectuée dès la fin du Moyen Âge entre la noblesse et le peuple, quand il s’était agi de prendre position par rapport au pouvoir montant de l’État monarchique. Cette rupture, qui avait été conjurée en Angleterre par la Grande Charte de 1215 et à laquelle il attachait la première importance, aurait été la toute première cause de l’éclatement des solidarités traditionnelles que l’on déplorait à son époque.

Du jour où la nation, fatiguée des longs désordres qui avaient accompagné la captivité du roi Jean et la démence de Charles VI, permit aux rois d’établir un impôt général sans son concours, et où la noblesse eut la lâcheté de laisser taxer le tiers état pourvu qu’on l’exceptât elle-même ; de ce jour-là fut semé le germe de presque tous les vices et de presque tous les abus qui ont travaillé l’ancien régime pendant le reste de sa vie et ont fini par causer violemment sa mort.[[70]](#footnote-70)

Tocqueville notait, ensuite, sans beaucoup le développer à cause du manque d’études disponibles en son temps, que les paysans français – à la différence des paysans anglais ou de l’Est de l’Allemagne, pourrions-nous ajouter – étaient devenus propriétaires fonciers bien avant la Révolution ([1856] 1986, pp. 968-972). Cette situation les aurait remplis « d’orgueil et d’indépendance » ([1856] 1986, p. 1012).

Reprenant, enfin, une idée émise par Montesquieu[[71]](#footnote-71), il étudiait les effets individualisant de la centralisation administrative, qui, bien avant la centralisation révolutionnaire, aurait achevé de pulvériser la société. L’accaparement, à partir de cette époque, de la gestion de toute la vie locale par la monarchie aux dépens des noblesses de robes et d’épée aurait « énervé » le pays. En détruisant systématiquement l’esprit même d’asso­ciation et d’entraide, elle aurait laissé toujours plus seuls les membres de la société face au pouvoir. Paradoxalement, la monarchie absolue aurait ainsi été en France la grande égalisatrice moderne des conditions, et, simultané­ment, la grande destructrice des solidarités sociales de base qui avaient garanti autrefois la liberté des individus.

L’individualisme, en tout cas dans sa définition française, serait ainsi né de l’accentuation des barrières entre les classes, au moment même où la paysannerie accédait à la propriété foncière et où la mise au pas des corps intermédiaires, féodaux et urbains, ainsi que l’installation, à partir de Louis XIV, d’une administration tentaculaire, s’occupant de chaque besoin et de chaque moment de la vie de chaque Français, achevaient d’égaliser les conditions sociales.

On le voit, l’apport de Tocqueville est important. Pour la première fois, l’anhistoricité de l’individu naturel des Lumières était remise en question d’un point de vue historique et sociologique, et non plus seule­ment philosophique ou littéraire. Pour la première fois également, cette critique était menée au nom d’une conception non-unitaire de l’individu : l’individualisme moderne ne pouvait se comprendre comme une simple atomisation de la société, mais devait être conçu comme un phénomène impliquant différentes dimensions aux valeurs opposées. Toutefois, la fissure traversant l’homme moderne n’était pas socio-économique, comme chez Marx, ni socio-psychologique comme plus tard chez Elias, elle était pour Tocqueville de nature essentiellement politique et morale. D’un côté égal à tout autre, mais de l’autre asservi à l’État, l’homme moderne paierait par une aliénation nouvelle et le danger de se déshumaniser, la liberté qu’il aurait gagnée par ailleurs.

Occultée pendant la deuxième partie du xixe siècle, l’hypothèse dix-septièmiste a connu, sous des formes nouvelles, un regain au siècle suivant. On a insisté, tout d’abord, sur les bouleversements socio-écono­miques qui se se seraient produits à cette époque. Les deux derniers siècles de l’Ancien Régime auraient vu ainsi s’effectuer la « grande transforma­tion » d’une société paysanne, sans marché, où l’économie aurait été intégrée dans les relations sociales, à un système moderne, capitaliste, où la sphère économique se serait dissociée de la société. C’est à cette époque seulement que se serait imposé l’*homo economicus* que nous connaissons aujourd’hui[[72]](#footnote-72). Plus récemment, quelques auteurs ont mis l’accent sur le développement du sentiment de l’individualité et de la volonté d’indépendance socio-économiques. Ainsi Alain Renaut a fait remarquer qu’au moment même (1714) où Mandeville publiait la *Fable des abeilles*, première théorisation de l’individualisme utilitariste, Leibniz élaborait une représentation métaphysique de l’individu, la *Monadologie*[[73]](#footnote-73).

Le xviie et surtout le xviiie siècle ont été également considérés, sou­vent dans une optique d’histoire des idées, comme le moment où se seraient traduites dans les faits les doctrines humanistes. C’est à travers la diffusion de la critique philosophique du xviie siècle (Descartes, Hobbes, Spi­noza, Locke) et, au siècle suivant, l’influence grandissante de la litté­rature des Lumières que se seraient développées les habitudes d’autonomie morale et d’exigence intellectuelle qui auraient permis l’invention du « moi »[[74]](#footnote-74). Mais c’est également à cette époque que se serait produit, à travers la révolution scientifique lancée par Galilée, un changement radical dans le rapport entre l’homme et la nature. Certains historiens ont vu là la rupture essentielle. Comme Renan à propos de la Grèce, on a ainsi parlé du « mira­cle des années 1620 »[[75]](#footnote-75). L’influence de la science se serait alors combinée à celle de l’humanisme pour diffuser une conception laïcisée de la vie. Aupa­ravant attirés par des fins transcendantes, les individus se seraient habitués à travers le regard scientifique à suivre des objectifs immanents et à moins se soucier de l’autre monde que de celui-ci. Par ailleurs, l’homme aurait aban­donné les schémas téléologique et organismique, et aurait commencé à se représenter l’univers à partir d’un modèle causal et mécaniste. Enfin, l’homme qui était jusque-là spectateur de la nature, en serait devenu le « maître et possesseur ». Aurait commencée alors une période d’ « arraison­nement généralisé du monde ». Tout cela aurait culminé dans la découverte par l’homme moderne de sa subjectivité essentielle, et dans la substitution du subjectivisme moderne à l’objectivisme des Anciens[[76]](#footnote-76).

D’autres auteurs, toutefois, ont vu dans les xviie et xviiie siècles plu­tôt une période de diffusion de l’individualisme religieux. En Angleterre, le modèle religieux et économique élaboré par les sectes puritaines – au sens large utilisé par Weber – serait passé, à travers les révolutions anglaises, dans les institutions politiques. Sous l’influence du mouvement des niveleurs et de la philosophie politique, le principe de l’égalité politique de tous les hommes (restreinte cependant à ceux qui pouvaient payer un impôt) aurait pour la première fois été pris comme fondement d’une organisation sociale[[77]](#footnote-77). L’esprit des sectaires, en rupture d’Église, aurait contribué ensuite fortement au développement des Lumières[[78]](#footnote-78). En Allemagne, le protestantisme aurait également eu une influence individualisante et subjectivante par le biais des mouvements piétistes. Toutefois, au lieu de s’exprimer politiquement, cette tendance n’aurait agi que sur la conception et la pratique de la vie intérieure. L’art, la musique et la littérature allemandes du xviiie siècle porteraient la marque de cette nouvelle conception de l’individu et du sujet[[79]](#footnote-79).

Dans les pays catholiques, les historiens ont mis plus de temps à étu­dier les conséquences de la Contre-réforme sur l’individualisation. Mais des études ont finalement mis en relief l’aspect sinon individualisant, du moins personnalisant, des pratiques religieuses après le concile de Trente[[80]](#footnote-80). Il est vrai que dans le même temps ont été publiées d’autres recherches montrant au contraire l’importance de la déchristianisation dans certains pays. Pour celles-ci, l’apparition de « l’homme bourgeois », au moins en France, aurait plutôt traduit une indépendance nouvelle des mentalités par rapport au religieux[[81]](#footnote-81).

Parallèlement à ces recherches sur les évolutions religieuses, certains historiens ont mis l’accent sur les phénomènes liés aux transformations de la sociabilité. Les deux derniers siècles de l’Ancien Régime constitueraient ainsi, selon Elias, j’y reviendrai, l’apogée d’une « curialisation » des élites qui expliquerait la formation du modèle de l’homme « civilisé ». Sous la pression d’un État en plein développement, la violence individuelle a été bannie et la maîtrise de soi, à table, dans la conversation, dans les moments les plus tragiques de la vie, serait devenue l’une des valeurs fondamentales du vivre en société[[82]](#footnote-82). Tout en transformant radicalement le jeu des pulsions, cette évolution aurait exacerbé la recherche de la distinction individuelle, par le déploiement du luxe et le souci du bon goût[[83]](#footnote-83). Simultanément, un espace intime se serait développé grâce à la multiplication de lieux où se retrancher, échappant momentanément à une sociabilité toujours plus exi­geante, pour trouver silence, secret et solitude, ou bien se laisser aller aux effusions sentimentales et aux plaisirs de l’amitié[[84]](#footnote-84). La diffusion de la chambre privée, de l’alcôve, de l’étude, du cabinet, aurait permis la forma­tion de nouveaux comportements, en particulier le développement de prati­ques d’écriture personnelle, comme le journal ou le livre de raison[[85]](#footnote-85).

Les xvie, xviie et xviiie siècles, enfin, ont été retenus, dans une opti­que d’histoire démographique, comme la période d’une émancipation pro­gressive de l’individu, qui s’exprimerait à tous les âges de la vie mais dont les modalités restent très discutées.

Tout d’abord, l’enfance aurait acquis une autonomie par rapport aux adultes inconnue dans l’ancienne société. Au Moyen Âge, il n’y aurait « pas eu d’enfants » à proprement parler, il n’y aurait eu « que des petits adultes »[[86]](#footnote-86). L’enfant aurait obtenu un statut spécifique, soit à la faveur de l’augmentation de la distance sociale entre les adultes eux-mêmes[[87]](#footnote-87), soit par la transformation, à partir du xve siècle, de l’intérêt qui lui était porté en une véritable affection, soit encore, à partir du xviie siècle, sous l’effet d’une scolarisation qui l’aurait séparé du monde des adultes[[88]](#footnote-88). Pour cer­tains, cette valeur affective et cette place nouvelle reconnues à l’enfant n’auraient pas signifié toutefois une autonomisation plus forte. Tout en étant mieux perçu dans son individualité, l’enfant aurait été soumis, surtout à partir du xvie siècle, à un appesantissement de l’autorité paternelle. Jean-Louis Flandrin a ainsi fait remarquer que, si les droits des enfants ont commencé à être affirmés au xviie siècle, ils ne semblent avoir été vérita­blement respectés que très tardivement[[89]](#footnote-89). Ce ne serait qu’au xixe siècle que la prédominance de la valeur de l’individu aurait permis de faire passer les relations entre parents et enfants, « de formes de dépendance étroites et codifiées à des formules beaucoup plus souples d’interdépendance »[[90]](#footnote-90).

Parallèlement à cette histoire de l’enfance, les historiens se sont pen­chés sur la constitution de la cellule familiale et sur son fonctionnement. Les spécialistes de la famille ne sont pas d’accord sur son évolution, ni sur ses conséquences[[91]](#footnote-91), mais il semble que le modèle nucléaire typique de l’Europe du Nord Ouest aurait progressivement supplanté des modèles plus traditionnels, relativement variées suivant les régions et les époques. À ces modèles excluant tout placement des adolescents à l’extérieur, et impliquant le mariage précoce, le choix imposé du conjoint, la cohabita­tion des jeunes mariés avec les parents, l’autorité patriarcale, le regroupe­ment dans une maisonnée, et des ramifications extérieures complexes, se serait substitué un modèle familial, école d’individualisme, fondé sur le placement des adolescents comme domestiques dans d’autres familles, sur un choix plus libre du conjoint, ainsi que sur le mariage tardif et néolocal (c’est-à-dire sans cohabitation du jeune couple avec les parents)[[92]](#footnote-92).

On retrouverait cette même transformation au plan subjectif. L’indi­vidu aurait affirmé désormais avec succès, « face aux contraintes sociales, une liberté de choix »[[93]](#footnote-93). En détruisant la sociabilité traditionnelle qui l’envelop­pait dans un réseau de relations étendues et hiérarchisées, le changement de modèle familial aurait participé à la libération affective de la personne[[94]](#footnote-94).

### L’hétérogénéité des conceptions scientifiques de l’histoire de l’individu et du sujet

Il y a donc à première vue dans la littérature scientifique consacrée à l’histoire de l’individu et du sujet une grande confusion. Aujourd’hui comme hier, il n’existe aucun accord sur la chronologie de ses principaux moments, ni sur les divers facteurs qui ont pu en déterminer le cours. L’ensemble se présente comme une suite de fragments disparates dont certains sont parfois associés mais de manière relativement contingente.

En faisant un effort d’abstraction et de classification, il est au mieux possible d’y repérer une série de motifs explicatifs que l’on peut regrouper par grandes catégories et souvent par paires antagonistes. La naissance et le développement de l’individu et du sujet modernes y sont ainsi renvoyés, sous la forme de combinaisons très variables, aux processus suivants.

**Processus moraux et religieux**

– La progressive laïcisation de la vie individuelle et sociale ;

– la recherche d’une morale rationnelle de l’intention ;

– les progrès de la liberté intellectuelle chez les humanistes ;

– la victoire du savoir scientifique et de la rationalité sur les préjugés et l’irrationalité des traditions ;

– l’aliénation croissante par la raison instrumentale et la technique.

*versus*

– La lente pénétration du christianisme dans la vie des Occidentaux ;

– le développement d’une intériorité mystique ;

– le déploiement de la liberté de conscience dans la Réforme ;

– l’introduction de la valeur religieuse de l’individu dans les sphères éco­nomique et politique.

**Processus juridiques et politiques**

– La reconnaissance par les Grecs de la responsabilité morale et juridique individuelle ;

– la mise en place de l’égalité et de la liberté au sein de la Cité antique ;

– la diffusion ultérieure des modèles démocratique et républicain ;

– la diffusion des libertés féodales ;

– l’égalisation par la participation à l’administration locale.

*versus*

– L’égalisation par l’obéissance forcée à l’État ;

– la monopolisation par l’État moderne de la violence ;

– la domestication des corps.

**Processus psychologiques**

– L’émancipation psychique liée à l’allégement des contrôles religieux et sociaux.

*versus*

– Le refoulement de la libido lié à la multiplication des interdits ;

– la mise en place de pratiques d’assujettissement de soi.

**Processus économiques**

– La croissance de la liberté économique ;

– l’émancipation à l’égard des normes éthico-religieuses traditionnelles.

*versus*

– L’aliénation de la liberté du plus grand nombre au profit de celle d’une minorité.

**Processus démographiques et anthropologiques**

– Le développement de la vie privée et familiale ;

– l’individualisation de l’enfance.

*versus*

– L’émancipation permise par le relâchement des solidarités de voisinage ;

– l’autonomisation plus grande vis-à-vis des parents.

**Processus médiatiques**

– L’amélioration de l’habileté psychique liée à l’alphabétisation et à la lec­ture silencieuse.

*versus*

– La déformation de la conscience par l’usage des techniques typo­gra­phi­que et électronique.

## 2. Le paradigme dualiste

### De l’analyse chrono-conceptuelle à l’analyse paradigmatique

L’étude qui vient d’être présentée a montré la très grande hétérogé­néité des histoires de l’individu et du sujet qui ont été proposées par les sciences humaines et sociales depuis deux siècles. Leurs descriptions, souvent contradictoires, ne permettent pas de constituer un récit cohérent. Pour me limiter à un seul exemple, quel sens donner au processus d’« intériorisation » qui est souvent allégué comme le principal vecteur de l’individualisation ? Faut-il prendre cette notion au sens d’intériorisation spirituelle, de dégagement d’un espace intérieur par autoréflexion, critique des traditions et culture du moi, de refoulement par répression des instincts, ou encore d’assujettissement par des pratiques tournées vers soi ? À supposer que l’on se limite à l’intériorisation spirituelle, faut-il attribuer celle-ci au développement de la morale de l’intention, aux recherches d’une spiritualité mystique, à la généralisation à partir du xiiie siècle des pratiques de la confession et de la pénitence, ou à bien d’autres raisons encore ?

En même temps, on a noté que ces récits fonctionnent assez souvent par paires antagonistes. Sur le plan moral et religieux, pour les uns, héri­tiers des Lumières, l’individualisme et le subjectivisme occidentaux seraient clairement les produits d’une lente laïcisation de la vie indivi­duelle et sociale, permise par l’usage de la raison et le développement scientifique. Pour les autres, critiques du récit des Lumières, ils refléte­raient, bien au contraire, la pénétration tout aussi lente des valeurs chréti­ennes de personne et de conscience dans la vie économique, juridique et politique des Occidentaux. De même, sur les plans juridique et politique, certains soulignent les différentes voies par lesquelles l’égalité et la liberté des individus et des sujets ont été progressivement reconnues. Mais d’autres insistent sur l’égalisation forcée des conditions, la monopolisa­tion de la violence par l’État, et la domestication des corps. On trouve encore ce même genre d’opposition sur le plan psychologique. Pendant que certains historiens mettent en avant l’émancipation psychique liée à l’allégement des contrôles religieux et sociaux, d’autres soulignent au contraire le refoulement accru de la libido lié à la multiplication des interdits ou la mise en place de pratiques de plus en plus insidieuses d’assujettissement de soi. Sur le plan économique, on connaît l’opposi­tion entre les perspectives insistant sur la croissance de la liberté écono­mique liée à l’émancipation à l’égard des normes éthico-religieuses tradi­tionnelles et celles soulignant, au contraire, que l’individualisation et la subjectivation des uns (propriétaires et membres de la classe dominante) s’appuierait sur la désindividualisation et l’assujettissement des autres (petits paysans spoliés, prolétariat, classes dominées). Même les points de vue démographiques et médiatiques, qui pourraient sembler par nature susciter des approches plus objectives, sont sujets au même genre d’oppositions entre ceux qui soulignent le rôle du développement progressif de la vie privée et de la valorisation familiale de l’enfance, d’une part, et ceux qui, d’autre part, voient l’individualisation et la subjec­tivation résulter au contraire du relâchement de la vie privée et de l’auto­nomisation des enfants, ou bien entre ceux qui voient la diffusion de l’imprimé et de l’écrit comme un gain pour l’individu et sa subjectivité et ceux qui la considèrent au contraire comme une nouvelle forme d’assu­jettissement aussi subtile que réelle.

En dépit de leur extrême dispersion, les histoires de l’individu et du sujet semblent donc se déployer fréquemment par couples. Quelle que soit la perspective considérée, on constate qu’une perspective inverse a souvent également été défendue et cela sur des bases tout aussi exclusi­ves que celle à laquelle elle s’oppose. C’est cette façon d’aborder la réalité historique en la divisant systématiquement en domaines antagonis­tes et sans restes que je voudrais maintenant étudier plus en détail.

Pour cela, il nous faut changer d’approche. Après avoir parcouru ces histoires dans toute leur dispersion et les avoir classées à partir des chro­nologies et concepts fondamentaux qu’elles mobilisent, je vais mainte­nant m’appliquer à mettre en évidence tous les thèmes et toutes les réalités qu’elles rejettent sur leurs bords. Je vais chercher ce qu’elles nous disent, et surtout ce qu’elles ne nous disent pas, des segments sociaux, des époques, des pays et des champs anthropologiques impliqués dans l’apparition de l’individu et du sujet modernes. Ainsi, laissant de côté pour un instant leurs *contenus chrono-conceptuels*, je vais tâcher de mettre en évidence les *conditions sémantiques* les plus générales selon lesquelles se déploient ces discours, ce que l’on pourrait appeler les « axes principaux » d’un « paradigme historique ».

### Les élites

L’analyse de la littérature qui concerne l’histoire de l’individu et du sujet modernes montre, tout d’abord, que presque tous les grands groupes sociaux y sont cités.

Les clercs sont pris en compte à travers les expériences subjectives entamées au xiie siècle, puis poursuivies et diffusées pendant tout le « temps des Réformes »[[95]](#footnote-95) qu’elles soient protestantes ou catholiques ; les féodaux, pour leur ethos aristocratique et guerrier, leur conception de la liberté et de la personne, ou même comme corps à civiliser ; les bour­geois, dans le sens urbain du terme tout d’abord, avec leur esprit écono­mique, puis plus largement, comme propriétaires, libres penseurs, maris et bons pères de famille. Nous voyons ainsi se dessiner une sociologie historique qui explique les différences importantes entre les formes subjectives présentes dans l’individualisme contemporain.

Foucault a attiré notre attention sur la polysémie du terme d’indivi­dualisme qui en a découlé. Il a suggéré de bien distinguer le motif chré­tien et antique du « souci de soi », le motif féodal de la « singularité » et les motifs bourgeois centrés sur une valorisation de la « vie privée ». Chacune de ces formes anthropologiques est née dans un groupe social particulier et s’est développée de manière assez indépendante par rapport aux autres. Chez les clercs, l’ascétisme chrétien rejetterait toute vie privée et tout individualisme de la singularité, mais accentuerait très fortement les rapports de soi à soi. Dans l’aristocratie féodale, l’individu chercherait à se singulariser, sans attacher par ailleurs beaucoup de valeur à sa vie privée, ni au rapport de soi à soi. Dans la bourgeoisie, la singularité serait au contraire bridée de toutes parts, les rapports à soi-même limités, mais la vie privée serait dotée d’une valeur primordiale[[96]](#footnote-96).

Cette analyse de Foucault est éclairante et pourrait être prolongée, à la lumière de la littérature dont j’ai essayé de rendre compte plus haut, vers un groupe social et un motif subjectif qu’il n’a pas envisagés. À travers l’historiographie de la modernité, nous voyons en effet que l’appareil de l’État et ses agents – en particulier les clercs humanistes, puis plus tard les fonctionnaires – ont dû jouer un grand rôle dans l’his­toire anthropologique occidentale. L’État moderne a souvent été amené à transgresser la vie privée bourgeoise, il a cherché à dompter l’individua­lisme héroïque des féodaux, et s’il a favorisé au départ le rapport de soi à soi en reprenant une partie de l’héritage chrétien, il s’en est rapidement dégagé. Comme on l’a vu, son effet propre a été de détruire les solidarités traditionnelles et d’égaliser les individus.

### Les paysans

Les informations sociologiques sur le devenir de l’homme moderne, dont nous disposons, constituent ainsi indubitablement un ensemble de données de grande valeur. Toutefois, nous pouvons remarquer que la partie la plus importante de la population n’y est pratiquement pas prise en compte. Les paysans sont souvent oubliés, ou bien ne se voient accorder un rôle que pour des périodes tardives[[97]](#footnote-97). Ce blanc historiographique peut avoir deux significations : soit la civilisation rurale est trop difficile à pénétrer et elle échappe ainsi aux historiens de l’individu et du sujet modernes, soit elle n’a rien apporté à la civilisation individualiste. La première raison est toute réelle, mais la certitude que la deuxième était *a priori* vérifiée a peut-être joué son rôle dans l’oubli où a été maintenue, jusqu’à une période récente, l’anthropologie paysanne. C’est, en effet, une idée extrêmement bien reçue parmi les historiens, mais aussi chez les sociologues et les anthropologues, que de considérer l’ancienne civilisation agricole européenne comme pro­fondément « traditionnelle » et « holiste ». Dans les campagnes, l’individu n’aurait possédé aucune autonomie, ni dans sa vie familiale et sociale, ni dans son travail agricole, ni dans sa propriété, ni dans son type de rationa­lité. Son individualité aurait été englobée depuis toujours dans un ensemble organique de systèmes sociaux, économiques et mentaux collectifs, dont il n’aurait jamais pu s’évader. Il n’aurait eu aucune vie privée et son rapport à soi aurait été nul ou négligeable.

Derrière cela se profile l’idée d’une division nette entre groupes anthropologiquement actifs et passifs. L’individu et le sujet modernes apparaîtraient toujours sous la forme de modèles élaborés dans les cou­ches supérieures de la population. Les modèles religieux seraient réputés cléricaux ; les modèles laïcs ne proviendraient que de la noblesse, de la bourgeoisie ou de l’État. Toute nouveauté anthropologique descendrait toujours d’en haut. La plupart des recherches affirment ainsi que les paysans, dépourvus de toute créativité anthropologique, ne feraient jamais que reproduire à l’infini un modèle collectif, sans jamais atteindre à une quelconque individualisation ou subjectivation, et qu’ils n’auraient donc eu aucun rôle dans la fabrique historique de l’homme moderne.

Au cours des dernières décennies du siècle dernier, Alan Macfarlane et, à sa suite, un certain nombre d’auteurs anglo-saxons se sont consacrés à reprendre à la base l’analyse historique des notions de « société paysanne » et de « civilisation rurale ». Et il faut leur accorder le mérite d’avoir reposé, en remettant en question ces idées, un problème enfoui sous une masse d’apparentes évidences[[98]](#footnote-98). En cherchant, à rebours du temps, jusqu’où nous pouvons suivre la trace, dans la population paysanne anglaise, d’un certain nombre de comportements modernes – en considérant tour à tour la vie familiale et sociale, le sens de la propriété ou l’existence d’un marché foncier et d’un marché du travail –, ils ont été amenés à attribuer à celle-ci une modernité presque totale au moins dès le xiiie siècle[[99]](#footnote-99).

Les recherches d’un certain nombre d’historiens français contempo­rains doivent être ici également citées. Leurs travaux sur la famille ont essayé de se départir des modèles évolutionnistes anciens et de les rem­placer par des descriptions zonales et chronologiques plus précises. L’idée d’un basculement d’un monde traditionnel à un monde moderne a fait place à celle d’une lente évolution qui aurait commencé probablement dès la fin du Moyen Âge. Cette évolution aurait eu des rythmes très différents suivant les couches sociales et les régions et n’aurait pas toujours pris le sens d’une libération de l’individu (ils ne parlent pas du sujet)[[100]](#footnote-100). De même, les recherches menées dans le sillage de la problématique de la culture populaire ont abouti à un ensemble de travaux qui remettent en question l’intérêt privilégié pour les formes anthropologiques des élites[[101]](#footnote-101). Robert Muchembled voyait sur ce plan l’invention de la modernité commencer au xve siècle, mais il ne s’agissait pas pour lui d’un terme absolu et il recon­naissait des continuités avec le monde médiéval[[102]](#footnote-102).

Il est vrai que dans l’un et l’autre cas des questions restaient sans réponse. La méthode régressive et la conclusion extrême à laquelle abou­tissaient Macfarlane et ses collègues ont peut-être autant obscurci le débat qu’elles y ont apporté de lumière. En dernière analyse, leur argumenta­tion consistait en effet à opposer une caractérisation individualiste de la civilisation paysanne à la description holiste reçue par la plupart des his­toriens. Or, en passant d’un extrême à l’autre, il n’est pas sûr qu’ils aient transformé réellement la question elle-même, libellée du reste sous la forme traditionnelle des « origines de l’individualisme ». Malgré son aspect provocateur, leur thèse ne touchait guère aux présupposés qui sous-tendaient la sociologie historique de l’individualisme, en particulier à sa conception élitiste de la créativité anthropologique. S’ils reconnais­saient un « individualisme paysan », ils n’en donnaient en fait aucune explication historique et devaient se résoudre à noyer la créativité pay­sanne dans un « esprit germanique », qui aurait été individualiste depuis toujours et que nous pourrions suivre à rebours jusqu’au temps de Tacite. Comme chez leurs adversaires, bien que pour une autre raison, la créati­vité et la spécificité anthropologiques étaient finalement gommées.

Cette question restait de même en suspens chez les historiens fran­çais. Pour ceux-ci, la civilisation moderne aurait perdu l’unité que créait au Moyen Âge la circulation des motifs culturels entre monde populaire et monde des élites. L’avènement de la modernité aurait entraîné une division de plus en plus profonde de la culture en deux couches, entre lesquelles la communication ne se serait plus opérée que du haut vers le bas. Mais comment expliquer, dès lors, cette division censée être à la base du monde moderne ? Marqués par l’orientation holiste des sciences sociales françaises depuis Durkheim, ces historiens la présentaient sou­vent comme une simple description d’un « mécanisme » objectif, qu’il suffirait de constater, et qui traverserait des groupes sociaux considérés comme des sujets agissants[[103]](#footnote-103).

Il existe donc des questions non résolues dans l’histoire développée depuis les années 1970 au Royaume-Uni et en France. Mais la prise en compte de l’individualisation, voire la subjectivation paysannes qui y a été engagée doit être poursuivie, car elle remet en question l’*a priori* élitiste qui forme le fond de l’histoire traditionnelle de la modernité.

### La rupture de l’an mille

Il nous faut revenir, à présent, à une caractéristique chronologique de toutes ces histoires sur laquelle je n’ai pas insisté plus haut. Au cours de notre première approche, nous avons noté que tous les siècles compris entre le xie et le xixe siècle ont été désignés, par un historien ou par un autre, comme date de naissance de l’individu et/ou du sujet modernes. Certains, nous l’avons vu, ont même fait remonter loin dans l’Antiquité les prémisses de notre modernité anthropologique. Mais entre les ve et xie siècles ap. J.-C., rien ne se serait de toute façon passé qui pourrait relever de notre sujet. Or là encore, nous sommes face à une alternative : ou bien la civilisation du haut Moyen Âge nous offre peu d’indices exploitables concernant l’individualisation et la subjectivation, ou bien ce monde barbare n’a nullement contribué à la formation de la modernité. Sans sous-estimer les difficultés liées à l’état de la documentation, nous pou­vons nous demander s’il n’y a pas, là aussi, un préjugé, sinon à renverser, du moins à examiner avec attention.

Ceux qui ont pris l’histoire de la modernité dans la très longue durée ont généralement sauté la période qui s’étend de la basse époque romaine à l’époque féodale[[104]](#footnote-104). Les rares historiens de la période qui aient abordé la question anthropologique, nous décrivent un monde d’où aurait disparu la « notion de personne », telle que les Romains l’avaient élaborée dans leur droit, leur morale et leur art de vivre. Culturellement, cela aurait été la fin de l’effort d’autostylisation décrit par Foucault pour la période précédente[[105]](#footnote-105). Du point de vue des institutions, la distinction entre public et privé qui aurait persisté dans l’ecclésiologie, aurait disparu dans le reste de la société, où tout serait devenu privé[[106]](#footnote-106). Les individus auraient été soumis au pouvoir paternel, le *Munt* *(Mundeburdium)*, et la relation politique aurait désormais été envisagée sur le modèle de la relation familiale entre parent ou tuteur et enfant[[107]](#footnote-107). La liberté n’aurait plus signifié autonomie mais, au contraire, appartenance à un peuple. Le mot même de liberté n’aurait pas existé, non plus que l’idée abstraite d’une qualité applicable universellement. La liberté aurait toujours été prise comme une relation concrète de l’individu avec son groupe. La synonymie libre/franc serait à cet égard très révélatrice[[108]](#footnote-108). Socia­lement, l’indi­vidu aurait été absorbé par la tribu, le clan, la grande famille dans lesquels il vivait. Son statut personnel se diluait dans le statut du groupe auquel il appartenait[[109]](#footnote-109). L’archéologie nous indique, du reste, que c’est à cette époque qu’ont disparu les inscriptions et les portraits funéraires courants chez les Romains. Les monuments funéraires, quand ils existaient encore, étaient séparés des corps inhumés. La conception de la mort et les pratiques qui entouraient cette dernière, montreraient, comme celles de la vie, que l’indi­vidu était vu à travers le groupe qui le contenait. Au total, la mort n’aurait plus été un drame personnel mais une épreuve pour la communauté[[110]](#footnote-110).

L’idée qui domine l’historiographie sur cette question est donc que le monde barbare aurait eu un caractère profondément holiste et anti-subjectif[[111]](#footnote-111). Le haut Moyen Âge aurait constitué pour l’Occident une période de régres­sion morale et politique pendant laquelle l’individu et le sujet antiques, submergés, se seraient dissous dans les nouvelles collectivités qui étaient en train de se mettre en place.

Derrière ces affirmations se cache, on le voit, l’idée que la modernité anthropologique serait née par un enfantement brusque et presque mira­culeux, que l’an mille représenterait, en quelque sorte, un zéro individuel et subjectif absolu. L’indistinction originelle disparaîtrait à la suite d’une série de différenciations successives, religieuse d’abord, puis politique, économi­que et intellectuelle, construisant, ex nihilo et petit à petit, l’homme indé­pendant et intériorisé de la modernité occidentale. Comme dans les récits historiques traditionnels, la modernité individuelle et subjective ne se ratta­cherait tout compte fait à la période barbare que par la présence exogène d’éléments anthropologiques antiques – la notion d’« âme », la notion de « personne », le souci de « soi » – conservés vaille que vaille par l’Église et réactivés bien plus tard comme bases d’individualisation.

### La période barbare

Pourtant, là aussi, un doute vient à l’esprit. Dans toute société guer­rière, si holiste soit-elle, nous trouvons, dans le groupe des combattants, des individualités fortes qui cherchent à s’affirmer à travers des actions qui les singularisent : témoins les héros grecs, les féodaux médiévaux ou les samouraïs japonais. Cette individualisation typique des aristocraties militaires est une des trois formes d’individualisme citées, comme nous l’avons vu, par Foucault dans sa recherche sur le souci de soi antique[[112]](#footnote-112). Il serait bien étonnant que nous ne la retrouvions pas dans les sociétés dites barbares du haut Moyen Âge. Notre chronologie devrait donc au mini­mum prendre en compte, avant l’an mille, toute une période pendant laquelle cette forme anthropologique aurait pu se développer, et après l’an mille une autre période pendant laquelle elle aurait pu, soit s’effacer, soit plus vraisemblablement se survivre au sein de la couche féodale.

D’autre part, il n’est pas impossible de pousser ce raisonnement plus loin encore, et de repérer dans la modernité, comme l’ont fait successive­ment Montesquieu[[113]](#footnote-113), Hegel[[114]](#footnote-114), Dilthey[[115]](#footnote-115), Huizinga[[116]](#footnote-116) et aujourd’hui Macfarlane[[117]](#footnote-117), un nombre assez important d’éléments hérités précisément de cette période obscure. La question, il est vrai, a été très débattue mais l’examen de l’histo­riographie montre que cette thèse n’a jamais pu être définitive­ment infirmée.

On reproche le plus souvent à l’affirmation d’une continuité entre monde barbare et monde moderne son aspect mythique. Nous l’avons vu à propos de la démarche régressive adoptée par Macfarlane, une affirma­tion trop radicale risque de tomber, sans même le vouloir, dans les travers de la psychologie des peuples[[118]](#footnote-118). Elle oublie également que l’unité des peuples germaniques est loin d’être évidente. Il y a en effet bien des diffé­rences entre les aires scandinave et anglo-saxonne restées plus proche d’une culture ancienne, et les aires franque, wisigothique, burgonde et lombarde très tôt influencées par les modèles romains[[119]](#footnote-119).

Pour mieux comprendre les écueils auxquels s’expose cette thèse, il convient d’ouvrir ici une parenthèse et de se rappeler l’histoire de la théorie de l’individualisation barbare elle-même. La grande querelle, pendant laquelle cette idée est apparue, a opposé, au xviiie siècle, les « romanistes » et les « germanistes » à propos de l’origine de la féodalité et de la monar­chie absolue. Il s’agissait rien de moins que de savoir qui devait gouverner l’État. Pour les « germanistes », 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. L’enjeu était à l’époque essentiellement politique[[120]](#footnote-120).

Comme on sait, le début du siècle suivant a été marqué par les guerres napoléoniennes et les réactions nationales qui en ont résulté, notamment en Allemagne. La doctrine germaniste a été alors reprise et amplifiée par Hegel qui voyait dans les Germains des peuples destinés à fournir aux prin­cipes chrétiens encore abstraits des supports sociaux définitifs[[121]](#footnote-121). Puis vers la fin du xixe siècle, la doctrine germaniste est venue s’inscrire dans un contexte sociopolitique qui avait de nouveau radicalement changé. Le « caractère allemand » censé prolonger par son « amour de la liberté » les qualités mentales des peuples germaniques a alors été opposé aux « caractères veules » des Latins et des Juifs, ou au « tempérament soumis » des Slaves. La doctrine historique des « germanistes », qui était d’origine française, a alors été liée, dans le cadre de l’équilibre des grandes puis­sances européennes, aux prétentions nouvelles de l’Allemagne wilhelmi­nienne et à ses débordements pangermanistes. De nos jours, l’enjeu semble à nouveau avoir changé, et l’on a soulevé la question de savoir si le retour d’une telle doctrine, mais cette fois Outre-manche, ne devait pas se lire en tenant compte des angoisses des Anglais face à l’intégration européenne[[122]](#footnote-122).

Un tel rappel historique nous montre que la doctrine germaniste a toujours fonctionné par rapport à des enjeux extérieurs au champ scienti­fique lui-même. Cette situation ne doit pas être sous-estimée. Toutefois, nous pouvons nous demander quel thème historique n’a jamais eu de relation avec les préoccupations du moment. En faisant la part des projets idéologiques et des stratégies politiques, et en nous limitant au niveau anthropologique, nous pouvons légitimement reposer la question de savoir si la filiation, entre guerriers barbares et noblesses des époques ultérieures, qui formait au départ le fond historique de cette doctrine, ne comporte pas des éléments intéressant une anthropologie historique de l’individu et du sujet modernes.

Les « germanistes » s’appuyaient sur des documents qui restent une base importante de notre connaissance du haut Moyen Âge et qui sont toujours utiles pour une histoire de la modernité. Montesquieu, dans *L’Esprit des lois*[[123]](#footnote-123), évoque par exemple Tacite (vers 55-vers 120) pour montrer que le système de propriété germanique aurait été fondé sur une possession individuelle et absolue. La famille et les ressources n’auraient pas été conçues comme inextricablement liées. Dans les chapitres portant sur les procédures d’héritage de la loi salique (première rédaction 511), Montesquieu relève également qu’il n’y aurait pas eu de « préférence d’un sexe sur un autre », que les Francs n’auraient pas cherché non plus à assurer « une perpétuité de famille, de nom ou de transmission de terre »[[124]](#footnote-124). Même si, comme la plupart des « germanistes », il n’était en rien un partisan de l’égalité, ni de la souveraineté populaire, et qu’il liait l’iné­galité sociale à l’essence de l’ordre social, Montesquieu voyait dans les institutions germaniques l’origine des libertés politiques et civiles anglai­ses de son temps. On connaît la célèbre maxime qui clôt son analyse : « Ce beau système a été trouvé dans les bois. »[[125]](#footnote-125)

Par la suite, Tocqueville, infirmant ce point de vue, a soutenu que l’individualisation aristocratique, héritière présumée du modèle germani­que, avait disparu définitivement au cours des derniers siècles de l’An­cien Régime. Et la thèse de la continuité sociopolitique et juridique a rencontré depuis lors une opposition de plus en plus grande. En dépit de cette hostilité, elle a pourtant perduré sous différentes formes, au xixe siècle chez Hegel[[126]](#footnote-126), chez certains spécialistes anglo-saxons du droit[[127]](#footnote-127) et chez Dilthey[[128]](#footnote-128), au xxe siècle chez des spécialistes des systèmes politiques[[129]](#footnote-129) et chez certains historiens anglais de la société médiévale[[130]](#footnote-130). D’autres historiens, prêtant plus d’attention aux formes de la vie quotidienne qu’aux délimitations sociales, ont par ailleurs montré qu’il pourrait y avoir eu continuité sur d’autres plans. L’idée que les mœurs et les coutu­mes reproduites pendant des siècles par la noblesse auraient transmis à la modernité quelque chose de l’individualisation des Germains a ainsi été ressuscitée au xxe siècle par Huizinga qui a décrit le passage des manières du noble médiéval au gentleman moderne[[131]](#footnote-131).

L’optique des « germanistes », toute question d’idéologie et de pré­cision historique mise à part, garde donc au moins une valeur méthodolo­gique, parce qu’elle remet en question le postulat dualiste sur lequel sont inconsciemment fondées les histoires conventionnelles de la modernité. L’affirmation d’une continuité de certaines formes de l’anthropologie barbare jusqu’aux temps modernes s’inscrit en faux contre la périodisa­tion la mieux acceptée des histoires de la modernité – celle d’un zéro individuel et subjectif absolu autour de l’an mille. Plus largement, elle rend caduque l’idée que l’histoire de la modernité puisse jamais être divi­sée en deux périodes complètement antagonistes et remet en question un fonctionnement du discours historiographique, dont l’hypothèse de l’individualisation et de la subjectivation barbare zéro est en quelque sorte la matrice.

### L’Angleterre

La troisième remarque qu’amène la lecture des historiens de l’indi­vidu et du sujet est d’ordre géographique. Au cours de notre compilation, il est en effet apparu que nous pouvions resituer les innovations anthropo­logiques réalisées après l’an mille, dans quatre aires principales, qui n’au­raient pas toujours eu, simultanément, ni même de manière continue, autant d’importance, mais qui auraient possédé une créativité suffisante pour se singulariser dans l’histoire occidentale. Dans chacune de ces régions, l’histoire de l’individu et du sujet modernes aurait connu une évolution particulière, liée au type de facteur qui y était dominant.

L’aire anglaise – et ultérieurement son extension américaine – aurait ainsi été marquée, dès le xiie siècle, par la diffusion de ce que nous pour­rions appeler le christianisme respiritualisé, mais elle aurait surtout été déterminée par la pénétration de l’esprit féodal dans les institutions. Au moment où, sur le continent, l’État commençait sa montée en puissance, l’Angleterre aurait vu la conception féodale et coutumière de la liberté, sinon triompher sur la conception juridique romaine, du moins influencer cette dernière et en limiter fortement la diffusion. La *Magna Charta* (1215) puis les « Provisions d’Oxford » (1259) auraient séparé irrémédia­blement les destins juridiques et anthropologiques de l’île et du conti­nent[[132]](#footnote-132). Dès cette époque, il aurait existé par ailleurs une société paysanne et une économie où l’individu voire le sujet étaient déjà reconnus. La propriété aurait été soumise à un pouvoir de décision totalement person­nel. Les individus auraient eu l’habitude de quitter très jeunes la famille pour se louer comme travailleurs salariés, et ainsi un double marché du travail et de la terre aurait commencé à se développer[[133]](#footnote-133).

L’essentiel des traits de l’homme moderne anglo-saxon auraient donc déjà été fixés, lorsqu’aux xvie et xviie siècles se seraient développés le capitalisme bourgeois et le protestantisme. Le mouvement d’expropriation des terres qui allait jeter sur le marché des masses importantes de paysans complètement démunis[[134]](#footnote-134), ainsi que la révolution religieuse[[135]](#footnote-135) importée du continent, auraient certes eu une grande influence, mais ils n’auraient fait au fond que parachever un mouvement autochtone de transformation anthro­pologique. Tout le monde n’est pas d’accord, nous l’avons vu, sur l’impor­tance relative qu’il faut donner aux évolutions médiévales et aux apports des transformations modernes, toutefois la tendance semble être à attribuer la plus grande influence aux racines les plus anciennes. L’évolution anglaise, telle qu’elle apparaît dans les textes, semble, de plus en plus, s’être dessinée sous la pression combinée du modèle juridique féodal et d’une forme particulière de l’économie et de la famille, relayée par la suite par les conséquences du développement du capitalisme et du protestantisme.

### La France

Partant en gros de la même situation, la France aurait pris très tôt un autre chemin. Terre de spiritualité cléricale et d’individualisation féodale depuis le xiie siècle[[136]](#footnote-136), l’aire française aurait connu, dès le siècle suivant, un renforcement de l’État et du droit romain. La société paysanne et l’écono­mie y seraient restées, par ailleurs, grandement traditionnelles jusqu’au xviiie siècle[[137]](#footnote-137). Ainsi aux xvie et xviie siècles, malgré un développement assez marqué des modèles d’individualisation et de subjectivation religieux et féodaux, la réforme protestante et la prise en main du pouvoir par la noblesse y auraient échoué, à la différence de ce qui se passait au même moment en Angleterre. L’une et l’autre seraient mort-nées en raison même de la concur­rence anthropologique qu’elles auraient engagé avec un État ayant déjà marqué à son profit, depuis longtemps et en profondeur, l’individualité et la subjectivité des Français[[138]](#footnote-138) – peut-être aussi, mais ce point est plus douteux, en raison de la passivité anthropolo­gique des masses paysannes. Seul le capita­lisme viendrait, bien que très tardivement et sous une forme étroitement réglée par l’État, ajouter au portrait subjectif des Français quelques éléments anthropologiques plus proches de l’exemple anglais.

La force d’une déchristianisation, unique en Europe par sa précocité et son ampleur, ne serait pas, à proprement parler, un facteur d’originalité supplémentaire, dans la mesure où cette évolution religieuse, loin d’im­pulser une nouvelle dynamique anthropologique, ne serait venue que parachever une subjectivité déjà formée dans ses grandes lignes dans le giron de l’État. Le développement de l’individualisation-subjectivation égalitaire et « civilisatrice », entraîné par l’emprise toujours plus serrée de l’administration royale sur les masses paysannes et sur les élites, aurait préparé le déclin de la subjectivité religieuse, soit parce que l’État avait récupéré à son profit les formes de loyauté élaborées par le christianisme, soit parce qu’il proposait désormais d’autres formes de solidarité que celles défendues par l’Église, soit encore parce qu’il avait pris soin d’éli­miner radicalement tous les vecteurs du modèle anthropologique protes­tant. Tocqueville le disait à sa manière, l’État moderne sans la Réforme ne pouvait mener qu’à la disparition du christianisme[[139]](#footnote-139).

Le devenir particulier à la France du modèle aristocratique – l’exa­cerbation de l’individualisation héroïque féodale que nous remarquons, au moins à partir du xve siècle[[140]](#footnote-140), puis sa progressive sublimation depuis le milieu du xviie siècle [[141]](#footnote-141) et son détournement final aux xviiie et xixe siècles en orgueil de caste et en ressentiment anti-bourgeois[[142]](#footnote-142) – pourrait s’inter­préter de la même façon. Ces traits subjectifs typiques de la noblesse fran­çaise – la noblesse anglaise étant plus hautaine subjectivement mais plus ouverte socialement[[143]](#footnote-143) – apparaîtraient moins comme l’expression d’une vitalité anthropologique, que comme la conséquence de l’impossible diffu­sion du modèle d’individualisation nobiliaire dans la société et une réaction à la domestication en marche. En imposant son modèle subjectif égalitaire à la société, la monarchie aurait empêché toute propagation du modèle aristocratique et aurait préparé sa tombe, comme celle de la religion.

La principale originalité française, par rapport à l’évolution anglaise, aurait donc tenu à une certaine passivité anthropologique paysanne et au développement précoce d’un État surpuissant par rapport à la société civile. Le développement de celui-ci aurait bloqué la diffusion des modèles anthropologiques féodal et religieux, et entraîné la formation d’un modèle anthropologique fondé, d’une part, sur la domestication de l’individu féodal héroïque et, d’autre part, sur le morcellement de toutes les solidarités traditionnelles de base. Partant d’une situation apparemment commune au xiiie siècle, les modèles individuels et subjectifs anglais et français auraient ainsi commencé à diverger, sous l’action de l’État, au moins dès le xve siècle, pour ne se rapprocher à nouveau que très tardivement sous l’effet drastique du développement du capitalisme au xixe siècle.

### L’Italie

L’aire italienne – du moins l’aire centrale et septentrionale – aurait acquis une certaine originalité dès les xiiie et xive siècles. Comme en France et en Angleterre, l’histoire de l’individu et du sujet modernes y aurait commencé par la diffusion d’une spiritualité chrétienne régénérée (ici par saint François et les Mendiants). Mais la vitalité politique, économique et culturelle de la vie urbaine aurait entraîné, dans la bourgeoisie, l’apparition rapide de nouvelles formes subjectives concurrentes de cette spiritualité. La participation aux décisions concernant la commune, la conquête de la liberté de la personne et des biens, la valorisation de l’avoir, du travail et du gain, l’optimisme quant aux capacités de l’individu, le rejet de la solidarité envers les pauvres, auraient ainsi pris en Italie une importance dans le façonnage de l’individu qu’ils n’auraient eue nulle part ailleurs[[144]](#footnote-144).

L’État moderne qui commençait à se développer avec la fin du mouvement communal aurait eu, du fait de sa précocité même, une influence bien plus limitée sur l’individualisme des élites que celle qu’allait avoir l’État français sur ses propres élites. C’est pourquoi, il se serait moins agi, dans le cas italien, d’une domestication psychologique ou d’une pulvérisation des solidarités de base, comme dans le cas fran­çais, que d’une égalisation tout extérieure face à la tyrannie. Une sphère personnelle se serait développée à cause du repli sur le privé provoqué par l’occupation, désormais sans partage, de la scène publique et politi­que[[145]](#footnote-145). Par ailleurs, l’effet du développement de l’État moderne sur les motifs de la spiritualité et de la morale religieuses n’aurait pas été, malgré les apparences, aussi radical qu’au nord des Alpes. Certes, il aurait ouvert, plus rapidement qu’en France, un espace anthropologique entrant en concurrence avec celui de la religion, et c’est en son sein que l’humanisme aurait trouvé le lieu d’où rappeler à la vie toute la culture païenne de l’Antiquité[[146]](#footnote-146). Mais, dans un premier temps au moins, le mou­vement de laïcisation de la vie subjective, impliqué par ce retour aux Anciens, serait venu se couler dans le droit fil de la tradition de l’enquête intérieure chrétienne des siècles précédents et aurait plutôt consolidé celle-ci. L’influence de l’État moderne, par l’intermédiaire de ses clercs humanistes, n’aurait donc pas été, au moins pendant un temps, aussi antireligieuse que celle de la pratique quotidienne de la bourgeoisie de la même époque ou que, plus tard, celle de la monarchie absolue française. Comme en Angleterre, mais par un autre biais, le modèle chrétien aurait ainsi conservé en Italie une influence anthropologique importante. Ce ne serait qu’un peu plus tard, quand les intérêts de la bourgeoisie et ceux de l’État allaient se rejoindre, que ce dernier allait devenir le centre produc­teur d’une vision du monde cette fois complètement areligieuse[[147]](#footnote-147). C’est en Italie qu’allait se développer pour la première fois le mouvement de refoulement des pulsions et le contrôle des besoins naturels qui allait marquer le début de la civilisation moderne des mœurs[[148]](#footnote-148).

En Italie, les motifs anthropologiques religieux auraient donc eu un sort assez différent de ceux qu’ils avaient eu en Angleterre et en France. D’une part, ils ne pouvaient pas faire alliance, comme dans le premier cas, avec des motifs féodaux, trop faibles socialement pour les défendre contre une éventuelle invasion de motifs étatiques agressifs. D’autre part, la faiblesse relative des motifs anthropologiques étatiques aurait permis un passage relativement aisé des motifs religieux vers la vie laïque. Ainsi, la principale remise en question des modes d’individuation et de subjec­tivation religieux n’allait pouvoir s’exprimer que lorsque l’individualisme étatique se confondrait avec l’individualisme bourgeois. L’originalité de l’Italie tiendrait donc à ces prémisses essentiellement urbaines. La moder­nité anthropologique y serait apparue au cours du Moyen Âge à cause de la vitalité de la civilisation bourgeoise. Les influences de la religion et de la féodalité, comme en Angleterre, et de l’État comme en France, y auraient bien sûr existé mais elles y seraient toujours restées subordon­nées au facteur premier de la créativité anthropologique bourgeoise.

### L’Allemagne

Comme ses voisines, l’aire germanique aurait pris ses premières colorations modernistes dès le Moyen Âge. Là aussi, l’histoire de l’indi­vidu et du sujet modernes aurait débuté au sein du christianisme médié­val. Mais le motif anthropologique religieux y serait devenu très vite déterminant pour toute l’histoire de l’individualisme et du subjectivisme allemands et ceci quasiment jusqu’au xixe siècle. À la différence de la France, de l’Italie et même de l’Angleterre, où ce motif religieux aurait disparu ou bien aurait été soumis à la logique d’autres motifs, il aurait guidé ici le développement d’une recherche d’intériorité qu’il serait possible de suivre du Moyen Âge à nos jours : après les premières expériences menées par les mystiques rhénans des xiiie et xive siècles, se seraient succédés en droite ligne les mouvements de la *Devotio Moderna* au siècle suivant, l’affirmation de la liberté de conscience religieuse par Luther au xvie siècle[[149]](#footnote-149), l’éclosion du piétisme au xviie siècle[[150]](#footnote-150), puis sa transformation en idéal de *Bildung* avec Goethe[[151]](#footnote-151), Schiller, Humboldt et leurs successeurs du xixe siècle et du début du suivant[[152]](#footnote-152).

Cette représentation de l’évolution anthropologique allemande est la plus courante dans notre corpus et elle contient probablement une grande part de vérité. Toutefois les exemples précédents nous ont montré que nous ne pouvons pas isoler le motif religieux des autres motifs qui sont apparus parallèlement. Il est donc possible d’enrichir cette épure en nous appuyant sur la comparaison avec les autres cultures déjà évoquées.

La différence la plus importante avec la France semble avoir été la suivante : l’Allemagne n’aurait pas connu la constitution d’un État territorial qui, en imposant une nouvelle forme de souveraineté, aurait pu créer des formes subjectives entrant en concurrence avec la subjectivité religieuse. Celle-ci se serait ainsi approfondie en profitant de l’archaïsme d’une forme étatique universaliste (le maintien de l’idée ultime d’Em­pire)[[153]](#footnote-153) et de la persistance de formes politiques ne s’appuyant pas sur une appartenance culturelle (les principautés, les villes libres, etc.). Par ailleurs, l’essor du commerce et de la civilisation urbaine – en tout cas sur les axes les plus importants – aurait certainement commencé, comme en Italie, à produire un changement anthropologique de type bourgeois. Mais l’extension de ce modèle aurait été freinée, soit par la faiblesse numérique de la bourgeoisie dans la société, soit parce que les troubles sociopolitiques liés à la Réforme ou aux guerres auraient plus profité aux féodaux et à leur modèle hiérarchique d’individualisation qu’à celle-là. Là aussi le modèle religieux se serait retrouvé relativement libre de se développer en fonction de sa nature originelle.

Le devenir anthropologique allemand aurait ainsi divergé progressi­vement des devenirs français et italiens, sans pour autant emprunter la voie anglaise. La personnalisation des institutions à partir de la couche féodale n’y aurait pas eu lieu. Et ici nous ne pouvons faire que quelques conjec­tures. Comme il faut mettre le rôle de l’affirmation de l’État moderne hors de cause, il est nécessaire de supposer que la forme de la féodalité allemande impliquait une conception différente de l’individuation et de la subjectivation, moins personnalisante et plus hiérarchique qu’ailleurs, ou bien, ce qui semble plus vraisemblable, que celle-ci trouvait dans les motifs anthropologiques religieux une forme subjective structurellement analogue. L’une et l’autre auraient présupposé une anthropologie à double face qui aurait renvoyé d’un côté à une personnalisation et de l’autre à une soumission hiérarchique. Il se serait alors formé un système subjectif nou­veau dans lequel ces deux composantes se seraient renforcées mutuelle­ment, le religieux appuyant le politique et le politique soutenant le religieux. Luther aurait ainsi pu se permettre d’affirmer la liberté du croyant et de rompre avec l’Église, car la soumission sociale aurait en fait déjà été prise en charge par la part féodale de la subjectivité.

Ainsi l’évolution anthropologique allemande n’aurait pas résulté d’une dynamique purement religieuse, mais aurait été le produit d’une combinaison des motifs féodaux et religieux, dans un contexte social et politique particu­lier, qui aurait eu tout autant d’importance que ces motifs eux-mêmes[[154]](#footnote-154).

### Le monde non-occidental

En examinant la littérature existante, nous voyons en quelque sorte se dessiner une carte de la modernité anthropologique. On ne cesse de souligner l’importance particulière de quatre zones géographiques et, dans chacune de ces zones, d’un facteur déterminant. La féodalité, l’État, la bourgeoisie, le christianisme auraient partout coexisté mais chacune de ces zones se serait très tôt distinguée par une couleur individuelle et sub­jective dominante. Le motif chrétien, souvent considéré comme fonde­ment de l’anthropologie occidentale, aurait donc partout été présent, mais il aurait subi des transformations spécifiques dans chaque zone. En Alle­magne et en Angleterre, il aurait composé avec le motif féodal un sys­tème intégré, mais fonctionnant dans un ordre inverse. Alors que les Anglais auraient mis l’accent sur la part politique du motif féodal et y auraient intégré ensuite la part personnalisante du christianisme – ce qui n’aurait certainement pas été possible sans un renforcement de la légiti­mité du politique permise par la croissance de l’État territorial –, les Allemands, privés d’État moderne, auraient maintenu l’affirmation ancienne de la soumission du politique au religieux. Le personnalisme chrétien se serait affirmé sans restriction au niveau social global, et sa contrepartie paulinienne serait venue renforcer les habitudes de soumis­sion et d’obéissance féodales. En France et en Italie, le motif chrétien, à cause d’un développement étatique puissant ou d’une symbiose des motifs étatiques et bourgeois, aurait été subordonné à des motifs laïcs, mais non féodaux à la différence de l’Angleterre. Dans le premier cas, il aurait été étouffé progressivement par la puissance du motif étatique. Dans le second, du fait de l’affirmation tardive de l’État, il aurait conservé sous une forme laïcisée dans l’humanisme.

Ces analyses amènent deux remarques. Les nuances de l’histoire de l’individu et du sujet modernes sont en général expliquées de manière historique. Nous distinguons de façon assez satisfaisante les spécificités de chaque zone considérée. Toutefois, nous observons de nouveau la tentation anhistorique de focaliser l’attention sur un facteur dominant et d’oublier le contexte qui a permis à celui-ci de s’imposer. Nous voyons parfois cette coloration présentée comme le résultat d’une différence immémoriale entre l’esprit ou le caractère de ces quatre « peuples ». Cette tendance est l’un des écueils où s’était déjà échouée, nous l’avons vu, la doctrine des « germa­nistes » à la fin du xixe siècle – un écueil qui menace toute description d’orientation purement nationale.

D’autre part, nous retrouvons un problème de découpe analogue à celui rencontré aux niveaux sociologique et chronologique. De même que nos textes omettaient de prendre en compte la créativité de la société paysanne, de même que la période du haut Moyen Age était considérée comme un zéro anthropologique, toute une partie de l’Europe semble ici absente. Peu de choses sont relevées, par exemple, à propos de l’Europe centrale et orientale, de la Méditerranée ou même de la péninsule ibéri­que. Deux hypothèses sont ici à nouveau possibles : ou bien le matériel historique nous manque, ou bien l’Est et le Sud du continent sont restés traditionnels et holistes jusque tard dans le xixe siècle. Mais nous pou­vons penser que cet effacement découle comme les précédents d’un simple préjugé : on considère souvent que l’Europe non-occidentale aurait été dominée très longtemps par les motifs anthropologiques liés à la civilisation agricole. Même dans les élites sociales, les Européens de l’Est et de la Méditerranée auraient gardé un comportement, une vie familiale et sociale, une relation au travail et à la propriété, un rapport à soi et à Dieu, enfin un type de rationalité, tout à fait traditionnels. L’indi­vidualisme et le subjectivisme y aurait été systématiquement dissous dans un bain socioculturel holiste.

Ici aussi, il convient de rouvrir le dossier afin de prendre en compte l’évolution anthropologique des populations de l’Europe méridionale, centrale et orientale – et au delà, des populations non-occidentales. Ce qui a été commencé par les « germanistes » et les historiens de la paysannerie anglo-saxonne, au niveau chronologique et sociologique, doit être étendu sur le plan géographique, en partant notamment des travaux des anthro­pologues[[155]](#footnote-155).

Nos connaissances actuelles sur la géographie de l’anthropologie moderne s’appuient donc sur le présupposé d’une division radicale de l’espace européen. La modernité individualiste et subjectiviste aurait été inventée en Angleterre, en France, en Italie du Nord et en Allemagne, et par conséquent son apparition dans le reste de l’Europe – et aujourd’hui dans le reste du monde – ne devrait s’être faite, ou se faire à l’avenir, que par une diffusion des modèles constitués dans ces quatre pays. Mais comme l’essentiel serait lié au caractère naturel des peuples en question, sa diffusion à d’autres peuples, naturellement holistes, ne pourrait qu’engendrer de fortes tensions sociales et culturelles.

### Dissociation du social

Sociologiquement, chronologiquement et géographiquement, nous avons vu qu’une grande partie des histoires de l’individu et du sujet modernes procède, en deçà de toute divergence, à une série de partitions binaires. Il nous faut, maintenant, essayer de comprendre ce qui leur donne cette unité sur des plans *a priori* aussi différents. La racine de ces modes d’analyse apparaît en observant les différentes définitions du processus de naissance et de constitution de l’individu et du sujet modernes.

La littérature nous décrit quatre types de transformations parallèles. On nous raconte tout d’abord – en général pour le louer, quelquefois pour le blâmer – le dégagement progressif de l’individu et du sujet hors des solidarités et de l’holisme originel. L’individu et le sujet modernes seraient nés en s’émancipant du groupe ou de la société auxquels ils appartiennent. De cette catégorie relèvent les histoires insistant sur l’apparition des libertés politiques en Grèce ancienne, sur le développe­ment de la responsabilité juridique individuelle dans la Grèce classique et à Rome, ou sur l’institution de nouvelles libertés politiques et juridiques, à partir du xiiie siècle en Angleterre par diffusion des libertés féodales, puis lors des révolutions des xviie et xviiie siècles ; celles qui mettent l’accent sur la croissance de la liberté économique dans les villes médié­vales d’Europe occidentale, sur la généralisation des comportements émancipés des normes éthico-religieuses traditionnelles dans les nou­veaux secteurs – commerce, colonisation, concentration foncière – soute­nant à partir du xvie siècle l’essor du capitalisme ; mais aussi celles qui se concentrent sur l’individualisation des pratiques mentales et sociales liées à la diffusion de l’écriture alphabétique par l’imprimerie, sur le déploie­ment de la liberté intellectuelle chez les humanistes, de la liberté de cons­cience religieuse chez Luther et dans la Réforme, et de la liberté de pensée accompagnant la déchristianisation à partir du xviiie siècle ; enfin, celles qui soulignent l’émancipation personnelle permise par le relâche­ment des solidarités familiales et de voisinage pendant l’Âge classique, voire le Moyen Âge pour l’Angleterre. Dans tous ces récits, nous retrou­vons la même idée : depuis une certaine date située majoritairement après l’an mille, nous aurions assisté au développement d’une vie sociale de l’homme plus autonome et plus personnelle qu’auparavant.

Cette transformation est perçue par certains dans une optique appa­remment inverse mais qui repose en dernière analyse sur la même idée de progrès de la liberté. La transformation de la vie sociale des hommes occidentaux ne devrait pas être vue, selon ces auteurs, comme la conquête héroïque d’une vie libre pour tous, vie qui aurait manqué jusque-là. Elle ne serait pas une valorisation de l’individu. Il faudrait plutôt la comprendre comme l’asservissement de toute une population s’expliquant par la spoliation opérée par une nouvelle classe dominante en émergence à la fin du Moyen Âge. L’individu moderne serait le produit d’une histoire de l’aliénation économique. Il ne serait pas une unité libre, mais aurait au contraire deux faces, l’une libre, l’autre asservie, incompréhensibles sépa­rément. D’un monde dominé par la petite propriété paysanne autonome, nous serions passés à un monde capitaliste où la propriété aurait été concentrée entre les mains de quelques-uns. Les différentes transformations de ce nouveau mode de production, foncier tout d’abord, puis commercial, industriel et financier, n’auraient fait que renforcer cette structure double de l’individualisme moderne, jusqu’à ce que les orages qu’elles allaient néces­sairement entraîner créent bientôt les conditions d’une réelle libération.

### Intériorisation de l’individu

Conjointement à ces processus de libération (ou d’aliénation-libération), bon nombre voient l’individuation comme un approfondisse­ment intérieur. Non seulement l’individu moderne aurait profité d’une distance nouvelle par rapport à ses semblables, mais il aurait découvert un espace nouveau dans son propre esprit. Sont concernées ici les his­toires soulignant la psychologisation du droit et de la tragédie en Grèce ancienne, ou encore le développement de la notion de responsabilité indi­viduelle liée à l’émancipation politique aux xviie, xviiie et xixe siècles ; celles qui mettent en exergue l’approfondissement du moi chez saint Augustin, puis la résurgence d’une morale de l’intention lors de la « Renaissance » du xiie siècle, l’extension des nouvelles pratiques de la confession et de la pénitence au xiiie siècle, les expériences mystiques durant la fin du Moyen Âge, l’approfondissement de la spiritualité par la Réforme et la Contre-Réforme et leurs conséquences jusqu’aux xviie et xviiie siècles. Ajoutons les histoires, en fait assez proches dans leurs présupposés, insistant sur l’apparition d’un souci de soi dans l’huma­nisme depuis Pétrarque, sur le développement des capacités psychiques liées à l’usage de l’imprimé – alphabétisation et lecture silencieuse –, et sur l’autonomisation du sujet par le développement de pratique scientifi­que depuis le xviie siècle. Ce deuxième type d’histoires présente ainsi – tout en le regrettant parfois – l’apparition de la modernité comme le déve­loppement d’une vie psychologique plus riche, plus subtile et plus diver­sifiée qu’autrefois.

Le même scénario est, là encore, raconté d’une manière apparem­ment inverse, sans que cela change toutefois le principe même d’un approfondissement psychologique progressif. Le développement de la vie intérieure de l’homme occidental ne serait pas à comprendre comme l’ouverture d’un espace ou comme le défrichement d’une vie mentale à laquelle on n’aurait pas fait attention jusque-là. Il n’aurait pas non plus consisté en un déploiement méthodique de la conscience. Il aurait résulté au contraire de la domestication du corps qui viendrait doubler la mince pellicule consciente d’un matelas très profond de représentations incons­cientes. La diffusion des interdits religieux, en particulier chrétiens, des règles disciplinaires étatiques et sociales, et enfin l’asservissement au tra­vail des corps et des esprits par le capitalisme aurait clivé l’individu inté­rieur en deux ou trois instances. À la période de l’Antiquité grecque, rela­tivement heureuse et tolérante pour le corps, aurait succédé la période déjà plus marquée par le rigorisme moral de l’empire romain. La rupture essentielle se serait produite avec la diffusion du christianisme. Celui-ci, en multipliant les interdits touchant au corps et à la sexualité, aurait ouvert dans l’individu l’intériorité spécifique que nous lui connaissons aujour­d’hui. La structure mentale occidentale, encore relativement unitaire lors de la période barbare, quand les pulsions pouvaient encore s’exprimer très librement, se serait scindée de manière définitive avec l’approfondis­sement du processus de christianisation au cours du Moyen Âge et des Réformes religieuses successives (xiiie-xviie siècles). Le développe­ment du pouvoir étatique aurait relancé pour sa part, en la portant dans la vie laïque elle-même, la domestication de la bête humaine, en commençant par la curialisation des élites. Cette longue histoire de la répression aurait atteint son sommet du xviiie au xxe siècle, quand à la christianisation et à l’étatisation des corps se serait ajouté leur asservissement au travail avec le développement du capitalisme. Une « civilisation » progressive de l’humain originel aurait créé la structure scindée que nous connaissons aujourd’hui au sujet occidental, jusqu’à ce que Freud ait commencé à nous fournir les moyens de nous libérer des maux qu’elle provoque[[156]](#footnote-156).

### Le paradigme dualiste

Ces représentations de l’histoire de l’individu et du sujet constituent, en quelque sorte, les quatre côtés d’un carré dont les sciences humaines et sociales ont du mal à sortir.[[157]](#footnote-157) Sans le savoir, ces sciences reproduisent dans leurs discours un certain nombre de manières de poser la question de l’individuation et de la subjectivation qui prédéterminent les réponses qu’elles peuvent y apporter. À travers elles, c’est en fait toute la sémantique historiciste des xviiie et xixe siècles qui se perpétue et qui forme un obstacle à une saisie de l’individuation et de la subjectivation dans leur radicale historicité. Contrairement à ce qu’affirmait Michel Foucault[[158]](#footnote-158), la constitution par les sciences humaines de « l’homme » en tant que sujet d’une épopée dont elles reconstitueraient le cours – cette institution de l’homme en « doublon empirico-transcendantal » – est antérieure au xixe siècle et n’a pas non plus disparu au suivant. Il est resté, jusqu’à aujourd’hui, le modèle dominant des sciences humaines et sociales. Foucault l’observait du point de vue d’une archéologie d’esprit éléatiste dépourvue des notions de langage, d’énonciation et de discours (confondues avec celle d’énoncé), d’où un rabattement des dynamiques du sémantique sur des matrices sémiotiques qui seraient restées immua­bles pendant des siècles. Cette réduction des modes de production du sens par le discours scientifique explique pourquoi il croyait pouvoir y repérer des découpes historiques abruptes, les *épistémès*. Mais nous savons, et cela lui a souvent été reproché, qu’il n’a jamais été en mesure d’expliquer comment, une fois ces matrices identifiées, on pouvait expliquer le passage de l’une à l’autre. On peut donc conserver le cœur de l’intuition de Foucault – l’émergence d’un modèle historiciste de l’histoire occidentale – et abandonner sans regrets sa méthodologie para-structuraliste de repérage des formes successives du savoir. Il nous faut mettre au jour non pas des structures ou des matrices sémiotiques mais des *stratégies sémantiques*.

1. En-deçà de leurs divergences, ces histoires se rejoignent, tout d’abord, dans l’affirmation d’un *dualisme anthropologique* fondamental, qu’elles situent entre l’individu psychologique et l’individu sociologique, ou, à un deuxième niveau, entre le ça et le surmoi, ou encore le dominé et le dominant. Dans ces deux derniers cas, il s’agit d’un dualisme en abîme puisque l’individu moderne, déjà opposé à la société, y est socialement double ou psychologiquement scindé. L’homme est donc un être à la fois mono-dimensionnel et scindé.

2. Simultanément, la plupart de ces récits font de l’histoire de l’individuation une *histoire de la division d’un tout* *originel*, qui peut avoir lieu soit par une atomisation ou une coupure en deux classes du social, soit par un surgissement du moi ou un clivage du sujet. Cette histoire apparaît ainsi comme le passage d’une totalité indifférenciée à une multiplicité, d’un ordre à un désordre ou une anomie.

3. Dans ces histoires, nous parcourons les deux éléments opposés d’un chiasme, les motifs inversés d’une même *coupure du temps en deux*. À partir d’une rupture située quelque part après les viiie et viie siècles avant notre ère (date des prédications prophétiques, de l’*Odyssée* et des premiers poèmes « subjectifs » d’Archiloque), nous assisterions, pour les uns, à la naissance et au développement cumulatif du sujet, pour les autres à l’inverse, à un amoindrissement toujours plus marqué de l’homme primitif. Ce qui fonctionne chez certains comme le point de départ quasiment miraculeux d’un surgissement hors de l’indistinction originelle, devient, chez les autres, la charnière d’un renversement tragi­que à partir duquel la liberté primitive a été perdue et repoussée dans des régions de l’humain de plus en plus éloignées.

4. La plus grande partie des scénarios proposés par les sciences sociales supposent une *dissociation de l’humanité en deux*, entre Occi­dent et reste du monde. L’individu « moderne » serait une élaboration anthropologique typiquement occidentale, qui serait censée s’opposer radicalement à celle de l’homme « traditionnel » (présent, d’ailleurs, dans le reste du monde de manière indifférenciée) et dont le destin serait de progressivement remplacer ce dernier dans des zones de plus en plus vastes de l’œkoumène. À la rupture historique des viiie et viie siècles avant notre ère et à toutes celles invoquées par la suite, répond ainsi un découpage spatial entre l’Ouest et l’Est, réélaboré aujourd’hui en opposi­tion entre le Nord et le Sud.

5. L’ensemble de ces motifs entraîne, une fois sur deux, la repré­sentation de l’histoire de l’individu comme le long mais inéluctable par­cours d’une *libération* et d’une *intériorisation* progressives.

6. Quand certains, mettant en doute la réalité de cette épopée, essaient de construire une contre-histoire de l’individu, ils la voient comme le formidable glissement d’une *aliénation* ou d’un *assujettissement* de l’homme que seul un bouleversement radical pourrait venir sauver.

7. La plupart de ces récits ont un caractère *linéaire* et se réfère à un type de *causalité unique*. L’éventualité d’un enchevêtrement de motifs anthropologiques est très rarement prise en compte.

8. Enfin, ces histoires présupposent souvent *une théorie élitiste de la créati­vité*. Le moteur même de toute évolution anthropologique est en général placé au niveau le plus haut de chaque société. Les trans­forma­tions se feraient le plus souvent par la diffusion de modèles ou l’appli­cation de contraintes, circulant de haut en bas, d’Ouest en Est ou encore aujourd’hui du Nord vers le Sud.

Du point de vue de leurs fondements ultimes, ces histoires s’ap­puient ainsi sur une *logique historique* et une *anthropologie dualistes*. Formellement, elles comportent une *coupure chronologique* en deux périodes opposées, une *division de l’espace* en deux aires distinctes et une *linéarité*. Enfin, du point de vue de leur contenu historique – et donc de leur programme éthique et politique – elles sont centrées sur le récit d’une *libération-intériorisation*, parfois dans une image inversée sur celui d’une *aliénation-assujettissement*, toujours sur celui d’une *occidenta­lisation* doublée d’une *conception élitiste* de la créativité.

Il y a donc une très grande cohérence des stratégies logique, épisté­mologique, éthique et politique qui guident la plus grande partie des histoires de l’individuation proposées par les sciences sociales. En s’appuyant les unes sur les autres, ou à l’inverse en se partageant sans reste le terrain quand elles sont opposées, ces stratégies donnent une image de cette histoire qui ne laisse aucun espace théorique entre les *théories de l’ordre* et celles du *chaos* ; qui s’insère dans un partage tacite entre *optique sociologique* et *optique psychologique* ; qui implique une *philosophie téléologique de l’histoire* ; et qui, enfin, prône explicitement un *élitisme social* et un *occidentalo-centrisme*.

La permanence de ce fonctionnement coordonné du discours des sciences humaines et sociales, aux niveaux logique, épistémologique, éthique et politique, constitue aujourd’hui la première source de leurs difficultés à saisir les questions de l’individuation et de la subjectivation qu’elles confondent finalement toujours avec l’apparition de l’individu individualiste. J’appellerai ce fonctionnement le *paradigme dualiste* de l’histoire de l’individu – tout en redonnant au mot « paradigme » la colo­ration dynamique qu’il a souvent perdue dans ses usages structuralistes.

Notons au passage que ce paradigme montre un paysage beaucoup plus complexe que ne le suppose la description des sciences humaines et sociales – devenue ces dernières décennies un poncif de la réflexion métho­dologique – selon laquelle celles-ci seraient organisées autour d’une oppo­sition entre « individualisme méthodologique » et « holisme ». Ce couple, opératoire à un premier niveau, se branche en réalité sur toute une série d’oppositions qui ne sont jamais prises en compte malgré leur grande importance épistémologique, éthique et politique.

### Modèle, idéaltype, structure

La notion de paradigme doit être ici distinguée tout aussi bien des notions qui prétendent assurer ou réassurer d’une manière encore tradi­tionnelle la légitimité du savoir des sciences humaines et sociales, que de celles qui, au nom d’une critique radicale de cet aspect traditionnel, remettent en question toute prétention à la vérité d’un savoir scientifique.

Il y a de multiples manières de théoriser et de légitimer le travail sémantique qui s’effectue dans les sciences humaines et sociales, mais parmi celles-ci trois notions ont joué, et jouent encore, un rôle prépon­dérant : les notions de *modèle*, d’*idéaltype* et de *structure*.

La première est d’un usage diffus et pas toujours explicite dans les histoires de la pensée. La deuxième a été théorisée par Weber à la fin du XIXe siècle et a pris par la suite une importance de plus en plus grande[[159]](#footnote-159). Or, comme nous allons le voir, ces deux notions présupposent, chacune à sa manière, une conception traditionnelle du signe et entraînent des définitions anhistoriques de la subjectivation épistémologique.

Un « modèle » constitue une *représentation* dans la pensée, sous la forme d’un ensemble de moyennes ou d’abstractions conceptuelles, de séries d’objets hétérogènes (pour nous ce seraient les idées scientifiques et philosophiques). Il vise à subsumer le divers sous des *catégories* et appelle ainsi à une vérification sur le mode de l’*adéquation* plus ou moins grande entre les concepts et les séries d’objets qu’ils représentent.

Ces deux points – la nécessité d’une adéquation au réel et la logique de vérification qu’elle entraîne – sont les deux aspects les plus forts de cette conception du savoir et ils ne doivent pas être trop vite mis de côté. Toutefois, cette position, inspirée des pratiques multiséculaires des scien­ces de la nature, possède, quand elle est appliquée à l’histoire des sciences humaines, des défauts qu’on ne peut se cacher.

Le premier tient à ce que la notion de modèle aboutit souvent, à *réduire* les contradictions et toutes les expressions irrationnelles qui existent dans le donné, à un squelette conceptuel.

Par ailleurs, du fait de son repré­sen­ta­tio­nalisme, cette conception mène également souvent, par identification du concept et de ce qu’il représente, à une *réification* des modèles. Ce qui n’est qu’une construc­tion mentale passe alors pour exister réellement dans le donné.

Enfin, dans la mesure où la subjectivation épistémologique est conçue comme une prise de conscience du modèle scientifique vrai et surtout comme une *amélioration de sa précision* par identification des erreurs et des croyances fausses, elle participe d’une *logique historiciste de développement progressif* du savoir.

La notion d’« idéaltype » s’appuie, quant à elle, sur la *construction* dans la pensée d’une image de la réalité (pour nous ce seraient les actes et les productions scientifiques et philosophiques). Elle vise à la construc­tion d’une *hypothèse de travail*, qui ne présuppose pas, comme le modèle, son existence réelle, mais qui est dirigée comme elle vers une confrontation avec la réalité, une vérification possible. Toutefois, comme elle ne se fonde pas sur une sémantique de la représentation mais sur une conception du sens comme raison calculable de l’action, sa vérification ne vise pas à une adéquation, mais à une *falsification* de l’idéaltype par les actions réelles des acteurs et leurs produits.

Ici les problèmes sont autres. Certes, la notion d’idéaltype semble moins réductrice que celle de modèle. Un idéaltype est une hypothèse heuristique qui permet de concevoir comment des actions auraient pu se développer si elles l’avaient fait rationnellement[[160]](#footnote-160). Il est donc destiné à être comparé aux actions qui se sont réellement produites, sans préjuger de leur rationalité effective, ni même viser à réduire leur éventuelle hétérogénéité.

Par ailleurs, la notion d’idéaltype est également moins réifiante que celle de modèle. Comme il s’agit d’une construction en pensée qui n’a pas pour objet de représenter le réel, mais d’en fournir une description rationnelle approximative, cela nous interdit tout réalisme conceptuel.

Nous voyons en quoi la procédure de falsification sur laquelle s’appuie la méthode idéaltypique est astucieuse. Elle possède toutefois, à mon avis, deux défauts. Tout d’abord, elle s’appuie sur une anthropologie anhistorique, car elle présuppose que les acteurs agissent quand même le plus souvent de manière rationnelle. Seule cette présupposition rationa­liste justifie en effet d’identifier les motifs réels de l’action à la recons­truction de ses raisons, et de réduire, plus généralement, le sens aux moti­vations de l’action, puis ces motivations à des raisons.

D’autre part, son nominalisme l’incline à concevoir le sens comme une sphère séparée et inaccessible, que l’action réaliserait plus ou moins bien. L’idéaltype ne représente donc pas la réalité, comme le fait de manière un peu simpliste le modèle, mais c’est la réalité dont il s’agit de savoir dans quelle mesure elle réalise un idéaltype séparé d’elle par une béance que rien ne peut venir combler. Quoique d’une manière inversée, sa question est donc encore de l’ordre de la duplication de l’induplicable, et reproduit le schéma du *dualisme* sémiotique. Weber a simplement reporté le schéma du signe représentant d’une chose absente, et l’impossibilité de l’adéquation qu’il postule, sur l’action, considérée désormais comme réalisation d’une raison irréalisable. Or, de même que la conception du signe-absence fait *a priori* de l’homme une entité congénitalement brisée par le manque qu’introduit en lui « le symbolique », la conception de l’action-valeur mène Weber à présupposer, sur le même mode d’hétéro­nomie, une anthropologie fondée sur une schize indépassable.

Enfin, il apparaît clairement que la notion d’idéaltype permet de lutter efficacement contre toute conception historiciste du développement historique. Mais le substrat pragmatique qui est utilisé à cet effet, réduit l’accession au sujet épistémologique à un jeu aléatoire. La subjectivation scientifique consiste à *imaginer l’idéaltype le plus performant*, quant à la prévision des actions des agents empiriques. Elle rentre ainsi dans un domaine difficile à contrôler et où les comparaisons sont presque impos­sibles. De plus, cette subjectivation ne peut se produire qu’en dehors de toute considération de valeur, et ne possède aucun enjeu moral. La théorie de l’histoire qui se profile derrière la notion d’idéaltype repose donc, en dernière analyse, sur le présupposé d’une séparation complète du savoir et de l’éthique. Pour Weber, l’histoire est connaissable, dans la mesure même où nous ne pouvons qu’y constater l’*avènement irrationalisable de valeurs contradictoires*.

Modèle et idéaltype cherchaient à fournir aux sciences humaines des outils théoriques qui légitiment leurs pratiques. Avec les notions de *paradigme* (au sens de Kuhn)et d’*épistémè*, la réflexion s’est éloignée de cette approche instrumentale, pour saisir de l’extérieur, d’un point de vue structurale, la logique du travail des sciences et en montrer les limites.

La première de ces notions a été popularisée par Kuhn, qui en a fait le principe central de son histoire des sciences. Pour Kuhn, un paradigme est un ensemble de « découvertes scientifiques universellement recon­nues qui, pour un temps, fournissent à une communauté de chercheurs des problèmes types et des solutions »[[161]](#footnote-161). La notion d’épistémè a été élabo­rée, quant à elle, par Foucault dans les mêmes années. Une épistémè est une configuration épistémologique qui constitue la « condition de possi­bilité », le sol même, à partir duquel tout savoir peut apparaître, en une époque et une zone culturelle données[[162]](#footnote-162).

Quoique sur un plan un peu différent, le paradigme de Kuhn et l’épistémè de Foucault se présentent donc tous deux comme des struc­tures déterminant inconsciemment la production des connaissances scientifiques par les agents. Or, si nous analysons le contenu conceptuel de ces notions, il est possible d’en monter les conséquences relativistes et surtout le caractère intrinsèquement contradictoire.

La notion de structure est fondée sur la *reconstruction* dans la pensée d’un objet qui constitue un ensemble non substantiel de relations, le plus souvent conçues comme réelles, et toujours comme obligatoires pour les individus ou les énoncés soumis à cette structure (pour nous les scientifiques et les philosophes, ou les énoncés scientifiques et philo­sophiques). Elle ne constitue ni une catégorie, ni une hypothèse appli­quées à quelques phénomènes ; elle vise à reconstruire les *conditions de possibilités générales* du savoir. La notion de structure demande ainsi une vérification en termes de *régularité de la relation d’engendrement* entre la structure et les connaissances.

L’approche structuraliste des sciences humaines et de la philosophie a donc le gros avantage de sortir du dualisme et de l’instrumentalisme qui marquaient les théories du modèle et de l’idéaltype. La notion de structure s’appuie sur une conception transcendantale qui ne vise ni une description des idées scientifiques, ni une reconstruction hypothétique des pratiques cognitives, mais une analyse des conditions de possibilité même du savoir. Par ce biais, elle se situe en dehors du paradigme sémiotique.

Toutefois, cette position ne la met pas à l’abri de toute discussion. Elle entraîne, en effet, une conception discontinue de l’histoire des scien­ces, qui ne permet pas d’expliquer les basculements observés d’une struc­ture à l’autre, et aboutit à revendiquer une passivité fondamentale vis-à-vis des changements du savoir. Nous ne pourrions que constater l’avène­ment des formes de vérité sur laquelle nous n’aurions aucune prise.

À cet égard, Kuhn et Foucault sont proches de la conception heideg­gérienne de l’historicité du savoir. En effet, pour l’ontologie et l’hermé­neutique heideggériennes, les sciences humaines opèrent sur le fond d’un oubli de l’être, et sont ainsi soumises, sans qu’elles s’en rendent compte, aux changements erratiques de l’histoire de la vérité. Il n’y aurait aucun moyen de trouver un point de vue extérieur au faire-sens qui pourrait permettre de tenir sur lui un discours de vérité. Ainsi, privés de toute position méta-discursive, il ne nous resterait que la possibilité de déconstruire de l’intérieur le monde du sens, ou d’en montrer l’hété­ro­généité irréductible.

La difficulté la plus souvent notée que soulève cette philosophie de l’historicité tient au caractère mystique de l’attitude sur laquelle elle débouche. Si le savoir a connu au cours de son histoire un certain nombre de formes hétérogènes les unes aux autres, et que nous ne disposions d’aucun point de vue extérieur à cette histoire, il n’est plus possible de les comparer et de les juger. Si nous voulons continuer à le faire, nous sommes condamnés au perspectivisme. Si nous prenons conscience au contraire qu’une telle démarche est devenue impossible, il nous faut nous limiter à une attitude déconstructionniste, qui nous prépare à la venue de l’être. Le savoir disparaît alors comme activité de connaissance et de pro­duction de sens, pour se faire travail existentiel.

Bien que cette conséquence soit fâcheuse, et que nous préférerions qu’il en soit autrement, cette difficulté n’est toutefois pas un argument qui prouve la fausseté de cette position. C’est pourquoi il faut insister plutôt sur la contradiction performative dans laquelle se place l’histoire structu­raliste en se retirant à elle-même toute légitimité. On ne voit pas en effet comment un sujet, irrémédiablement déterminé et limité par la structure épistémique dans laquelle il apparaît, pourrait engager une histoire des structures qui ont précédé la sienne, avec la prétention d’en atteindre la vérité. La subjectivation épistémologique doit se limiter en effet à *déployer au maximum les possibilités* inscrites dans la structure où elle a lieu. Toute subjectivation épistémologique dans l’étude d’une autre struc­ture est impossible, car cela impliquerait qu’il existe un plan trans­histo­rique et extérieur aux formes épistémiques, duquel il serait possible de rendre compte de celles-ci. En postulant l’hétérogénéité de l’histoire du savoir, on s’empêche donc non seulement d’en expliquer le déroulement, mais on s’interdit aussi de vérifier cette hétérogénéité. Toute histoire du savoir devient insensée.

### Paradigme comme manière de fluerde la pensée

Le concept de paradigme, tel que je l’entends, n’a rien de commun avec celui de modèle et d’idéaltype, d’une part, ni avec ceux de para­digme kuhnien et d’épistémè, de l’autre. À travers lui, je voudrais m’appuyer sur une conception du sens qui ne soit ni représentationaliste, ni simplement pragmatique, mais qui n’aboutisse pas non plus à la dénégation structuralo-ontologique de toute possibilité de connaissance vraie. Certes, la critique du logocentrisme est une nécessité, toutefois la réduction de la vérité à l’historicité me semble aussi dangereuse que leur opposition stricte. La déconstruction structurale dissout tout simplement la connaissance.

Si nous voulons sortir du règne du signe sans perdre le sens, c’est-à-dire nous défaire du sémiotique sans rejeter simultanément le sémanti­que, il nous faut travailler non pas à partir de l’horizon présémantique de l’ontologie, mais à partir du lieu même où se produit le sens : le langage. Grâce à l’étude du langage, et en particulier grâce aux travaux de Saus­sure, de Benveniste et de Meschonnic, nous pouvons en effet concevoir la notion d’historicité, d’une manière qui n’a plus rien à voir avec celle que l’on peut déterminer à partir d’une réflexion sur l’être, et qui nous permet de rompre avec le logocentrisme et le modèle du signe, sans tom­ber dans la destruction mystique du sémantique.

Afin de retrouver au moins une partie de ces avancées, je redéfinis donc la notion de paradigme comme *la* *stratégie sémantique dominante,* ou *la manière de faire fluer la pensée,* qui anime un ensemble donné de discours. Ni instrument, ni structure, un paradigme est l’ensemble des axes sémantiques suivant lesquels se déploie la majorité des parcours scientifi­ques, mais contre lesquels certains peuvent éventuellement entrer en lutte, comme le montrent la réelle hétérogénéité souvent notée des points de vue au sein de ce qui apparaît faussement à Kuhn ou Foucault comme des périodes homogènes. Ni outil, ni condition impérative, c’est un ensemble d’axes, de manières d’argumenter, de construire et de justifier la connais­sance, à la fois dominants et opposables par la pratique sémantique.

Redéfini de cette manière, ce concept devrait rendre possible une histoire des sciences humaines et sociales qui ne soit pas prédéterminée par une conception anhistorique, ni par une conception hyperhistorique du sens. Ce qui compte, quand on tente de décrire une histoire des savoirs à partir des discours où ils se sont joués, ce ne sont pas leurs simples rapports de représentation aux choses, ni leurs rapports aux buts qui ont justifié et stimulé leur élaboration, ni les cadres inconscients dans lesquels ils ont dû nécessairement s’insérer. Ce sont les conflits des stratégies sémantiques elles-mêmes dont ils ont été le théâtre, les manières dont ces stratégies ont chacune cherché à rendre compte des flux organisés du réel, leur plus ou moins grande réussite à cet égard, les avancées et les reculs qu’elles ont connus au cours de l’histoire des sciences des deux derniers siècles, et la sémantique idéale qu’elles ne peuvent pas ne pas présupposer, même si elles en ont des visions différentes, et vers laquelle elles tendent, chacune à sa manière, sans jamais bien sûr pouvoir l’atteindre. C’est la plus ou moins grande réussite de ce jeu sur et dans les conditions du sens donné au réel, qui détermine la scientificité d’un discours.

En ce qui concerne l’histoire de l’individu et du sujet, accéder à un savoir scientifique nécessite donc aujourd’hui en premier lieu de se défaire de la sémantique dualiste dominante, sans s’évaporer par ailleurs dans une mystique ontologique et à proposer de nouvelles possibilités, plus efficientes parce que plus adaptées à la nature fluante de leurs objets, de rendre compte de cette histoire.

Bien sûr, on objectera certainement à cette première conclusion que cela fait bien longtemps, désormais, que les sciences humaines et sociales ont tenté de se libérer de cette sémantique historiciste et de proposer des approches plus pénétrantes de la réalité. Nous pouvons même affirmer, sans crainte d’exagérer, que, comme nous l’avons vu dans le volume pré­cédent, beaucoup des œuvres, qui ont compté dans ce domaine depuis la fin du xixe siècle, ont tenté de se départir de ce dualisme. On n’aura pas de mal non plus à citer de nombreux historiens attachés à décrire les êtres humains dans toutes leurs spécificités historiques sans chercher à rappor­ter celles-ci à un « être de l’homme » dont ils prendraient progressive­ment conscience à travers leur histoire. L’existence de tous ces travaux est, au passage, une preuve de plus de l’inexistence d’épistémès unifiées au cours de l’histoire du savoir.

Pourtant – et cette remarque me permettra d’aborder le deuxième type de difficultés que rencontrent aujourd’hui les sciences humaines et sociales – on est frappé à la lecture des travaux les plus critiques à l’égard du dualisme historiciste par la permanence d’un mouvement qui les fait partir d’une volonté explicite de rompre avec celui-ci et les ramène pres­que toujours à réaffirmer de manière plus ou moins déniée la sémantique examinée ci-dessus. Les analyses *de la dynamique de leurs discours* montrent que ces *retours à cette sémantique traditionnelle* se produisent toujours quand ces travaux, confrontés à la question du langage, ont recours à des théories spontanées qui viennent réintroduire, sans qu’ils en aient conscience, la sémantique dont ils essayaient par ailleurs de se départir. À l’inverse, les avancées vers une problématisation plus cohé­rente de l’historicité de la subjectivation sont toujours liées à des intui­tions de l’historicité radicale du langage[[163]](#footnote-163).

Pour donner au lecteur une première idée de cette difficulté, j’en donnerai trois exemples, anciens mais qui n’en soulèvent pas moins, à mon sens, des questions qui restent aujourd’hui fondamentales. L’oppo­sition de Weber – dont nous avons déjà vu la position méthodologique originale – de Durkheim et de Dilthey au paradigme historiciste est bien connue. L’importance de leurs travaux ne saurait être oubliée. Pourtant, chacune de leur entreprise d’historisation des questions de l’individu ou du sujet a finalement rencontré sa limite[[164]](#footnote-164).

Quand Weber pense le processus d’individualisation comme le pro­duit d’un processus de rationalisation, il s’appuie sur une étude régressive qui le mène de la rationalisation capitaliste de la fin du Moyen Âge et de la Renaissance à la rationalisation religieuse. Or, la conception qu’il a des origines de ce processus – et que nous trouvons par exemple dans le *Judaïsme antique* ainsi que dans le chapitre consacré à la religion dans *Économie et société* – est clairement prédéterminée par la conception traditionnelle qu’il se fait du langage. Le prophétisme et la conception de valeurs extra-mondaines par lesquels naîtraient le mouvement de ratio­nalisation et d’individualisation, s’enracinent, selon lui, dans le symbo­lisme magique qui les précéderait et qui puiserait, lui-même, sa force dans la capacité d’abstraction propre à l’homme. Ainsi cette histoire régressive et anti-dualiste de la rationalisation-individualisation finit-elle par buter sur le dualisme originel, anhistorique qui est celui du signe.

Quand Durkheim propose une conception de l’individuation comme produit des différentes formes de solidarité, il veut, pour sa part, sortir de l’historicisme sans réduire, comme le fait Weber, la question à celle de la seule individualisation. À ses yeux, les progrès de l’autonomie des person­nes permis par le passage de la « solidarité mécanique » à la « solidarité organique » sont déterminés par l’accentuation de la division du travail qui vient, simultanément, renforcer la dépendance de chacun vis-à-vis de tous. Décrire une forme d’individuation implique donc de prendre en compte les mouvements antagonistes d’autonomisation et d’assujettisse­ment qui se produisent au gré de l’évolution des formes de solidarité. Ainsi, Durkheim évite-t-il les difficultés que pose la stratégie dualiste wébérienne par une approche résolument immanente des valeurs. Il ne fonde pas le processus d’individuation dans la fausse évidence du dualisme du signe et du symbolisme.

Toutefois, c’est alors la définition de cette immanence qui pose un problème, car il la pense à partir du primat du social et d’une affirmation de la continuité de la nature et de la société. En effet, si des valeurs sont justes pour les membres d’une société, c’est parce qu’elles sont l’expres­sion de leur formation sociale (et que celle-ci est en « bonne santé »). Et si les catégories épistémologiques sont également valides, c’est parce que la société qui les produit « fait partie de la nature et en est la manifestation la plus haute »[[165]](#footnote-165). Ainsi, la stratégie antihistoriciste durkheimienne vient-elle buter à son tour sur le manque d’une théorie critique du langage, qui pourrait l’empêcher de tomber dans cette mise en continuité métaphy­sique de la sphère de la nature et de la sphère historique. Son défaut est symétrique à celui de l’argumentation wébérienne. Alors que celle-ci tentait de manière contradictoire – puisqu’elle posait la *coupure* qui fait le sacré au fondement de l’histoire – de garantir l’historicité en affirmant que la scission sémiotique sépare universellement le monde de l’homme (c’est-à-dire le monde de l’histoire et des valeurs) du monde naturel, Durkheim, quant à lui, essaie de rendre compte de notre historicité en postulant une continuité de ces deux mondes, ce qui a un effet inverse à celui recherché dans la mesure où cela le mène à renaturaliser l’histoire.

Cette contradiction interne à la sociologie naissante – qui semble d’ailleurs paradigmatique des problèmes des sciences humaines et sociales aujourd’hui – donne tout son intérêt à la stratégie développée à la même époque par la philosophie dans l’œuvre de Dilthey – celle-ci n’étant pas elle-même sans résonance avec certains développements actuels de la philosophie[[166]](#footnote-166). Vers la fin de sa vie, Dilthey en est arrivé à considérer le processus d’individuation comme le résultat de l’interaction entre la tota­lité subjective (perception-volition-affectivité), d’une part, et de l’autre, les totalités ou les ensembles constitués par le jeu de ces subjectivités et qu’il appelle les « objectivations de la vie ». Cette interaction s’effectue, selon lui, dans une dialectique constamment ouverte qui fait réagir les unes sur les autres, les totalités objectives, la remémoration biographique par laquelle le sujet donne sens à sa vie et l’agir dans le monde. À travers cet agir, le moi s’exprime et essaie de réaliser ses désirs, mais aussi prend conscience qu’il est un être limité, c’est-à-dire à la fois marqué de finitude et entouré de limites qui participent à la définition de son identité. Par cette réinterprétation de la dialectique de l’Esprit sur un modèle hermé­neutique, Dilthey tente de sortir de l’historicisme, mais sans tomber dans la réduction dualiste de l’individuation à l’individualisation, ni dans sa naturalisation moniste comme produit des formes de solidarité. Il s’approche ainsi d’une solution systémique aux apories du dualisme historiciste qui échappe tout autant à la dissociation qu’à l’organicisme sociologiques. Tous les couples qui, pour l’historicisme, semblent s’opposer (nature/culture, social/individuel, données des sens/formes *a priori*, général/particulier, etc.), sont à ses yeux liés génétiquement par la vie dans laquelle ils apparaissent et qui, pourtant, ne constitue pas un point de vue d’où serait possible une totalisation. Tous peuvent être ainsi pensés dans le cadre du concept de *Wirkungszusammenhang* (système d’interactions), qui reprend, on le voit, en partie, la troisième modalité kantienne de la relation : celle de mutualité, mais surtout le concept de *Wechselwirkung* (interaction) tel qu’il est utilisé par Humboldt dans le cadre de sa théorie du langage[[167]](#footnote-167). Toutefois, si, en renvoyant à un point de fuite qui permet d’englober tous ces couples sans les réduire de manière dialectique, Dilthey nous permet de nous éloigner du dualisme, il nous pousse également vers le trou noir d’une historicité où tout sens et toute valeur risquent de tomber et de disparaître. Le concept de vie – qui est analogue à cet égard au concept de temporalité plus usuel aujourd’hui – est un très bon outil antihistoriciste, mais il a aussi le défaut de penser la question de l’historicité en attribuant au langage une place secondaire.

Dilthey soutient, dans une formule pour le moins ramassée, que toute sa philosophie a tenté de faire pièce à la doctrine kantienne qui faisait du temps, et donc de la vie, « un simple phénomène ». Ce à quoi il oppose le fait que la pensée ne peut pas remonter derrière la vie (*hinter das Leben kann das Denken nicht zurückgehen*[[168]](#footnote-168)). Ce qu’il veut dire par là, ce n’est pas que Kant affirmerait que le temps est lui-même un phé­nomène, proposition dont il sait pertinemment que Kant ne l’a jamais avancée, mais que le temps ne peut être pensé comme une forme pure de la synthèse des perceptions externes ou internes et, donc, de la constitu­tion des phénomènes. Le temps, selon lui, constitue moins la condition formelle et transcendantale de toute individuation, la forme du sens interne, comme le dit Kant, qu’un point de fuite, enfoui au plus intime du moi, par lequel celui-ci est simultanément marqué de finitude et ouvert vers l’infini du sens. Ce qu’il reproche à Kant, c’est donc de cacher le rapport vécu entre la finitude et l’infini sous un habillage formaliste. Toutefois, nous pouvons lui objecter que si le temps ne doit pas être pris pour une forme de l’expérience, il ne peut pas non plus être pris comme une donnée immédiate de la conscience, car il n’est pas possible pour celle-ci – Benveniste nous l’a montré – de saisir le temps sans l’aide du langage. C’est pourquoi, Dilthey, qui prend le temps comme une donnée immédiate derrière laquelle la pensée ne peut pas retourner, n’a comme solution pour éviter le relativisme éthique et épistémologique, où le plonge ce primat d’une temporalité aveugle, de revenir *in fine* à une anthropologie anhistorique.

Vers la fin de sa vie, Dilthey a mis ainsi de plus en plus l’accent sur les structures qui donnent une certaine unité aux différents ensembles (droit, État, famille, langue, formes de vie, mœurs, etc.), ensembles dans lesquels doivent s’insérer les sujets, tout en en étant les producteurs. Parmi ces structures, il faut compter « l’esprit objectif » d’une époque ou d’un peuple, mais les « visions du monde » jouent un rôle essentiel dans la mesure où elles constituent les points de vue véritablement primitifs suivant lesquels on peut donner sens aux différentes objectivations de la vie[[169]](#footnote-169). Or, dans son dernier modèle des visions du monde qui date de 1911, si les formes d’*Erlebnis* sont infinies, les formes de *Weltanschauung* sont en nombre limité[[170]](#footnote-170). Certes, celles-ci réapparaissent cycliquement de manière inattendue, certes elles se chevauchent souvent en synthèses inédites, mais Dilthey les classe malgré tout en trois types constants : les visions liées au naturalisme qui définissent l’homme par son englobe­ment dans un Tout cosmique ; celles inspirées par l’idéalisme de la liberté (ou idéalisme subjectif) qui définissent l’homme comme une conscience essentiellement libre ; et celles fondées sur l’idéalisme objectif qui défi­nis­sent l’homme comme une âme qui cherche à retrouver affectivement une unité perdue. Il est clair que ces trois types de visions du monde reflètent très exactement les structures de l’esprit selon Kant, dont il rétablit ainsi l’anhistoricité. La première relève du cognitif, la seconde du volitif et la troisième de l’affectif. En plaçant la vie et la temporalité en dehors du langage, la philosophie de l’historicité est ainsi amenée, lorsqu’elle veut éviter les risques de relativisme auxquels l’expose sa stratégie, à réduire la diversité des expériences de subjectivation en les ramenant au roulement infini d’un nombre fixe de positions.

Il est donc instructif de *comparer les parcours théoriques*, les *manières de fluer de leur pensée*, proposés par Weber, Durkheim et Dilthey, entre la fin du xixe siècle et le début du suivant, car ils montrent que les difficultés rencontrées par trois des positions antihistoricistes les plus influentes depuis cette époque (l’individualisme méthodologique, l’holisme sociologique et la philosophie de la temporalité) sont, d’une certaine manière, convergentes. Chacune d’elles *s’avance dans la bonne direction* mais *bute à un moment ou à un autre* *sur la question du langage* : Weber sur le primat donné au signe, Durkheim sur l’inclusion du langage dans le social et Dilthey sur le postulat que le temps est extérieur au langage. Dans les trois cas, la théorie du langage spontanée qui fonctionne dans ces discours est entièrement dépendante des conceptions du langage traditionnelles et constitue l’obstacle principal qui empêche de mener la recherche d’historicité engagée jusqu’à son terme.

\*

Afin de montrer les progrès réalisés depuis le début du xxe siècle, mais aussi les difficultés rencontrées et les limites qui persistent, je me propose d’analyser maintenant trois modèles de l’histoire de l’individu et du sujet en Occident, trois *manières de penser et d’expliquer cette his­toire*, qui sont parmi les plus importants aujourd’hui en terme d’influence ou de fécondité scientifique – l’un et l’autre n’allant pas toujours de pair malheureusement : le modèle proposé dans une perspective d’anthropo­logie comparée par Louis Dumont, celui élaboré sous la forme d’une sociologie historique par Norbert Elias et celui développé, de manière plus fragmentaire mais pas moins productive, sous l’égide de la psycho­logie historique puis de l’anthropologie historique par Ignace Meyerson et Jean-Pierre Vernant.

La méthode qui sera suivie visera, tout d’abord, à comprendre la spécificité des réponses méthodologiques et conceptuelles apportées par chacun de ces modèles au problème du dualisme. Je présenterai et discu­terai la manière dont chacun d’eux tente de surmonter les multiples oppositions binaires qui grèvent les sciences de l’homme et de la société. Dans un deuxième temps, ces analyses chercheront à évaluer les contri­butions de chacun de ces modèles à notre connaissance de l’histoire de l’homme occidental, en particulier dans sa dimension individuelle et sub­jective. Il s’agira de faire le départ entre ce qu’ils nous apprennent réelle­ment de notre passé et les caricatures idéologiques qu’ils lui substituent parfois. Enfin, on cherchera à comprendre, en analysant leurs concep­tions du langage et du sens, pourquoi ces modèles rétablissent souvent certains des principes dualistes qu’ils avaient pourtant commencé par rejeter ; pourquoi les sciences sociales et humaines semblent trop souvent tourner, du point de vue épistémologique et méthodologique mais aussi éthique et politique, dans un cercle dont elles n’arrivent pas à sortir.

# 2. Un historicisme dualiste – Louis Dumont

## 3. Principes d’anthropologie comparée

L’anthropologie comparée développée par Louis Dumont (1911-1998) est aujourd’hui souvent considérée comme l’une des plus impor­tantes contributions de la deuxième moitié du xxe siècle à notre compré­hension de l’histoire de l’individu occidental. Peut-être plus encore que la sociologie historique proposée dans un tout autre esprit, nous le verrons, par Norbert Elias, elle a eu et continue à avoir une très grande influence sur les représentations de notre passé, mais aussi et peut-être surtout de notre présent et de notre avenir. Nombre de ses idées socio-historiques, avec leurs corollaires éthiques et politiques plus que discutables, sont aujour­d’hui monnaie courante dans la presse et les manuels universitaires, mais aussi dans des ouvrages de recherche qui se présentent comme scientifi­ques[[171]](#footnote-171). C’est pourquoi il nous faut maintenant nous engager dans une critique minutieuse de l’œuvre dumontienne[[172]](#footnote-172).

### La hiérarchie comme outil méthodologique et critère axiologique

L’entreprise de Louis Dumont fait partie d’un large mouvement de contestation des dualismes qui a marqué toutes les sciences humaines et sociales, ainsi que la philosophie, à partir des années 1970. Elle n’est donc pas la seule, contrairement à ce qu’elle prétend parfois, à s’orienter dans cette direction[[173]](#footnote-173). Ce qui distingue toutefois sa stratégie de celles de ses contemporains, c’est d’attribuer ces dualismes à une « idéologie » qui dominerait, non pas même toute une société mais tout l’Occident depuis que, se séparant du « monde traditionnel », il se serait constitué en « monde moderne ». Chez Dumont, la lutte contre les dualismes se fait ainsi paradoxalement au nom d’une anthropologie comparée mondiale elle-même dualiste.

Selon lui, les « sociétés modernes » constitueraient des « excep­tions » au sein d’une masse de « sociétés traditionnelles ». Les valeurs individualistes et subjectivistes qui guideraient notre action ne seraient pas, comme nous le croirions à tort, des valeurs universelles, mais au contraire des déviations singulières au sein d’un monde axiologique, généralement et depuis toujours, « holiste » et « hiérarchique ». Or, ces valeurs influenceraient autant notre comportement que notre façon de comprendre le monde. Les catégories pratiques que nous utiliserions seraient, par exemple, pétries d’individualisme.

Nous pensons la plupart du temps en noir et blanc, étendant sur un vaste champ de claires distinctions (ou bien, ou bien) et utilisant un petit nombre de frontières rigides, épaisses, qui délimitent des entités solides. (Dumont [1983], p. 245).

De même, nous ne valoriserions l’opposition épistémologique entre sujet et objet que parce que nos sociétés reconnaîtraient une « primauté des relations entre l’homme et la nature » (p. 249, note 47). L’aspect analytique et dualiste qui caractériserait notre savoir renverrait ainsi « au système moderne de valeurs » (p. 249). Il représenterait une forme cogni­tive déterminée par notre individualisme et notre subjectivisme.

Nous sommes les héritiers d’une religion et d’une philosophie dualistes. (Dumont, [1966] 1979, p. 321)

Dumont accroche, on le voit, sa critique du dualisme à la conception tönniesienne selon laquelle l’Occident aurait connu successivement deux formes sociales strictement opposées : la *Gemeinschaft* et la *Gesell­schaft*. Pourtant, cette conception, qui inspire encore aujourd’hui tant de publications plus ou moins sérieuses, n’a pas toujours été considérée comme une vérité scientifique. Rejetée lors de sa première présentation en 1887, elle n’a attiré l’attention de la communauté savante qu’à partir de 1912 et de la réédition par Tönnies de *Communauté et société. Catégories fondamentales de la sociologie pure*[[174]](#footnote-174). Bien qu’ayant connu un certain succès durant l’entre-deux-guerres, elle a rapidement com­mencé à pâlir et à s’effondrer sous les coups des nombreux travaux anthropologiques, historiques et philosophiques qui sont venus la remet­tre en question. Il est alors apparu que la division en deux « catégories fondamentales » d’interdépendance simplifiait de manière totalement irrecevable une mosaïque extrêmement diversifiée de formes sociales.

Mais tout cela n’impressionne guère Dumont, qui pense la position de Tönnies correcte sur le fond. C’est pourquoi, selon lui, si l’anthropo­logie et la sociologie veulent être en mesure de comprendre objective­ment ce monde et les sociétés qui le composent – et éventuellement de tirer de cette compréhension des normes d’action –, elles devraient com­mencer par se défaire de leurs préjugés et adopter une approche dirigée selon ce qui aurait été l’unique « norme » des sociétés humaines jusqu’à l’apparition de « l’exception occidentale ». Elles devraient se débarrasser de tous « les cloisonnements mutilants » (Dumont [1983], p. 16) ainsi que de toutes les formes épistémologiques « dualistes » qui grèvent la méthode anthropolo­gique, et, dans la lignée de Durkheim et Mauss, repartir du « fait social total ». Dans une période dominée par les modèles individualistes et analytiques, la vocation de ces sciences serait de « ré-unir, com-prendre, re-constituer ce que l’on a séparé, distingué, décom­posé » (p. 209). Pour le dire d’une autre manière, il leur faudrait adopter le regard décentré de l’anthropologue jugeant de l’Occident à partir du monde traditionnel et non plus du monde traditionnel à partir du monde moderne.

Bien qu’il soit toujours considéré comme unique, le système des castes indien, que Dumont a étudié de près pendant plusieurs décennies, posséderait pour cette raison une valeur paradigmatique : il présenterait, sous une forme presque pure, un fonctionnement qui aurait longtemps été présent dans toutes ces sociétés et que Dumont repère sous deux formes.

La société indienne repose, tout d’abord, sur une séparation qui apparaît au regard moderne comme injuste et inhumaine : d’une part, on y trouve quatre *varna*, de l’autre, un groupe apparemment hors *varna*, les Intouchables. Par ailleurs, les *varna*, qui constituent ensemble à ce niveau primaire de la segmentation le groupe supérieur, sont eux-mêmes hiérar­chisés d’une manière qui reproduit en leur sein l’inégalité qui existe au niveau social global.

Or, derrière ces faits qui choquent la conscience moderne se cache­rait, selon Dumont, une série de réalités anthropologiques de portée très générale :

1. Le groupe de ceux qui apparaissent « exclus » n’est pas hors-système et constitue, en fait, une partie essentielle et indissociable du tout de cette société qui ne peut survivre sans cette tension interne : « L’exé­cution des tâches impures par les uns est nécessaire au maintien de la pureté chez les autres. Les deux pôles sont également nécessaires, quoi­que inégaux [...]. La conclusion, c’est que la réalité sociale est une totalité faite de deux moitiés inégales mais complémentaires. » (Dumont, [1966] 1979, pp. 78-79)

2. Cette opposition paradoxale du pur et de l’impur – paradoxale au sens où elle est en même temps une complémentarité – dépasse large­ment le seul niveau de l’opposition entre membres des *varna* et Intou­chables ; elle organise la société indienne dans son ensemble. La structure en tension se répète en effet à l’intérieur du groupe des « inclus », c’est-à-dire dans les *varna* eux-mêmes, où les relations entre prêtre et roi, par exemple, sont, elles aussi, organisées de manière hiérarchique, le reli­gieux étant toujours considéré, du point de vue religieux tout au moins, comme supérieur au pouvoir.

Une telle structure se présente donc de la manière suivante[[175]](#footnote-175):

1er niveau de segmentation : A1 + B1

2e niveau de segmentation : (A2+B2) + B1

3e niveau de segmentation : ((A3+B3) + B2) + B1

et ainsi de suite...

Le cas indien révélerait ainsi deux principes fondamentaux de la logique sociale – et peut-être même, si l’on en croit Dumont, de toutes les sciences du vivant :

1. Dans le cas le plus général, la cohésion d’un groupe tient à l’exis­tence d’un *englobement du contraire* qui est impensable dans les termes de la logique *individualiste* moderne.

La hiérarchie de la pureté recouvre, entre autres diversités, son propre contraire. Nous avons là un exemple de la complémentarité, qui peut aller jusqu’à la contradiction pour l’observateur, entre l’englobant et l’englobé. (Dumont, [1966] 1979, p. 108)

Par exemple, et c’est très important car cela dissocie la question de la hiérarchie de celle du pouvoir, le politique domine le religieux dans la sphère profane mais il lui est soumis du point de vue plus général du sacré.

Le pouvoir vient en quelque façon contrebalancer la pureté à des niveaux secondaires tout en lui restant soumis au niveau primaire ou non segmenté. (p. 107)

La hiérarchie traditionnelle n’est donc pas à comprendre comme une échelle purement inégalitaire de statuts placés les uns en dessous des autres et coordonnés par des relations de pouvoir, mais comme un système éthique d’englobement où le tout contient son contraire.

La relation hiérarchique est très généralement celle entre un tout (ou un ensemble) et un élément de ce tout (ou de cet ensemble) : l’élément fait partie de l’ensemble, lui est en ce sens consubstantiel ou identique, et en même temps il s’en distingue ou s’oppose à lui. C’est ce que je désigne par l’expression « englobement du contraire. » (p. 397 – postface à l’édition Tel Gallimard de *Homo hierarchicus*)

2. L’individuation n’est pas substantielle, comme le croient les modernes, mais relationnelle et différentielle. Les interdictions de contact, de commensalité et de nuptialité, qui distinguent les individus et fixent leur appartenance à des groupes ne signifient rien prises en elles-mêmes et elles doivent toujours être replacées dans le tout dans lequel elles fonctionnent.

Dans aucun domaine ce qui apparaît à l’occidental comme relevant de la séparation ne se laisse parfaitement isoler de la relation et de la hiérarchie. (p. 168)

Ce fait explique pourquoi ces distinctions n’ont pas une existence absolue et atemporelle, mais sont « fluides, flexibles [...] elles sont aussi diversement accentuées selon les situations, tantôt venant au premier plan, tantôt s’estompant. » (Dumont [1983], p. 245) Du fait de la segmen­tation même du système, l’individuation échappe en effet à toute défini­tion substantielle et varie avec le contexte d’interaction. Un individu peut être considéré comme « pur » et « supérieur » du point de vue d’un niveau de segmentation particulier mais « impur » et « inférieur » dès qu’il est observé du point de vue d’un niveau de segmentation plus fin. Dans le schéma proposé plus haut, tout membre de la section A1 (composée des quatre *varna*) est considéré comme pur par rapport à tout membre de la section B1 (les Intouchables), considérés pour leur part comme impurs. Mais à l’intérieur de A1, tous les membres de la sous-section B2 (*Ksatriya* + *Vaiśya* + *Śūdra*) peuvent être également consi­dérés comme impurs par rapport aux membres de la sous-section A2 *(Brāhmana)* et ainsi de suite.

Au-delà du cas indien et de la question de la pureté, l’important ici est que, *dans un système hiérarchique traditionnel, un même individu peut donc être successivement vu comme portant une qualité puis son contraire, suivant les relations sociales dans lesquelles il intervient, qualités qui le feront ainsi alternativement s’agréger à et se dissocier d’autres individus*.

Ce principe pourrait sembler voisin de celui mis en évidence par Evans-Pritchard chez les Nuer et par lequel celui-ci expliquait leur forme d’individuation très particulière[[176]](#footnote-176). Mais, chez les Nuer, la succession d’alliance et d’opposition ne provenait pas d’une éthique de la pureté et entraînait une certaine élasticité sociale (et théorique) qui était à l’opposé de la rigidité structurale perçue en Inde par Dumont. Alors qu’Evans-Pritchard, très proche en cela de Mauss et de sa recherche d’une « phy­siologie » sociologique, mettait l’accent sur la fluidité et surtout le dyna­misme rythmique des relations sociales, Dumont fige celles-ci en une forme platonicienne intangible. L’éthique et la politique conservatrices implicites qui l’animent sont également à l’opposé de l’anarchisme dis­cret de son prédécesseur.

Quoi qu’il en soit, en reformulant de cette manière le concept de hiérarchie et en l’introduisant comme paradigme à la fois méthodolo­gique et éthique dans les sciences sociales, on atteindrait, selon Dumont, plusieurs résultats cruciaux.

Tout d’abord, ce concept permettrait de sortir du dualisme analy­tique propre à la vision moderne du monde et de retrouver une catégorie méthodologique synthétique universelle, qui concernerait en premier lieu la « sociologie » mais aussi les « sciences du vivant », la réalité humaine n’apparaissant alors, comme chez Durkheim, que comme un cas particu­lier d’une réalité encore plus vaste.

C’est seulement dans notre idéologie égalitaire que la réalité apparaît sur un seul plan et comme constituée d’atomes équivalents. Nous transportons partout avec nous cette vue plate et uniforme de la réalité et de l’expérience [...]. La sociologie et les sciences du vivant en général doivent au contraire reconnaître l’organisation du donné en niveaux hiérarchisés. (Dumont [1966], 1979, p. xxv. Préface à l’édition Tel Gallimard de *Homo hierarchicus*)

La hiérarchie permettrait de penser les différents éléments de la réalité sociale en se plaçant « du point de vue de l’ensemble » (p. 49) auquel ils appartiennent et donc du point de vue des « relations » qu’ils entretiennent entre eux. Les sciences sociales pourraient ainsi dépasser « le faux dua­lisme individu-société » (p. 24, note 3a). Comme le montre l’exemple de la société indienne, si l’individuation n’est pas substantielle mais différen­tielle, celle-ci engage toujours un mouvement d’intégration pendant que l’intégration implique, de son côté, un mouvement d’individuation.

L’introduction du concept de hiérarchie dans les sciences sociales permettrait, par ailleurs, de sortir de l’opposition entre action et représen­tation qui grève également ces sciences. Il impliquerait en effet d’obser­ver le social à la lumière d’un primat de l’*idéologie*.

Méthodologiquement le postulat initial est que l’idéologie est centrale par rapport à l’ensemble de la réalité sociale. (p. 16)

Or, en donnant un primat à l’idéologie, conçue comme « ensemble social de représentations ; ensemble des idées et valeurs communes dans une société » (Dumont [1983], p. 263), on donnerait un primat au sens.

L’essentiel ici a consisté à donner la primauté au sens (la hiérarchie) sur la seule forme extérieure (la stratification). (Dumont [1966] 1979, p. xiii)

Et grâce à ce point de vue « sémantique », il serait possible de défi­nitivement dépasser le conflit stérile entre une sociologie durkheimienne centrée sur les catégories de pensée et une sociologie wébérienne plus préoccupée par l’action. Le recours au concept de hiérarchie dégagerait la possibilité d’élaborer

une combinaison de l’intellectualisme de Durkheim (pour reconnaître que l’action est dominée par la représentation) et du pragmatisme de Max Weber (pour se poser le problème non seulement de la représentation du monde mais de l’action dans ce monde représenté). (pp. 34-35)

L’anthropologie s’affranchirait ainsi « aussi bien de l’idéalisme que du matérialisme » (p. 16, note – même idée p. 108).

Enfin, les concepts de hiérarchie et de monde hiérarchique four­niraient un point de repère universel pour juger l’évolution « exception­nelle », pour ne pas dire « anormale », des sociétés occidentales, et en particulier la diffusion et l’approfondissement actuels de l’individualisme sous l’action de l’autonomisation et de la progressive domination de la sphère économique sur les autres sphères de la vie sociale. Bien que Dumont soit souvent évasif sur la question, on sent que la hiérarchie n’est en effet pas seulement un concept méthodologique, mais que son enjeu est en fin de compte axiologique. Le problème est que Dumont semble hésiter sur son jugement à l’égard des sociétés modernes.

D’un côté, il affirme que l’individualisme a apporté à leurs membres de grands bénéfices qu’il convient de conserver dans toute leur étendue. C’est pourquoi, il prend parfois des positions néolibérales. Selon lui, nous ne pouvons pas par exemple, comme l’ont fait les régimes totalitaires, ou encore les politiques keynésiennes (sic), « rétrograder l’économie » et faire repasser les relations entre les hommes avant les relations entre les hommes et les choses, car ce serait prendre le risque d’un retour de la hiérarchie sans que celle-ci ne puisse, cette fois, être strictement séparée du pouvoir et soumis à un strict point de vue religieux.

Le peu d’histoire que nous avons appris ici suggère que rétrograder l’économie serait vraisemblablement faire resurgir la subordination, et qu’à ce tournant une complication redoutable nous attendrait. En effet, la subordination sous sa forme normale, comme valeur, est jusqu’à plus ample informé exclue de notre idéologie. Elle ne pourrait donc que se réintroduire que sous forme honteuse, pathologique, c’est-à-dire comme oppression. Est-ce chercher trop loin ? Au contraire, il n’est que de regarder autour de nous : ce qui s’est passé et se passe dans notre monde vérifie immédiatement et précise la supposition. En effet il y a des pays, socialistes ou totalitaires, qui ont mis fin en principe, et dans une certaine mesure en fait, à l’autonomie de l’économique et l’ont mis au service de fins politiques et sociales. Nous savons qu’ils ont réalisé cela par l’oppression, dans le mépris de l’Individu, par la subordination imposée aux sujets. Penser qu’il serait possible d’obtenir le même résultat sans avoir recours au même moyen est dans l’état actuel dépourvu de tout fondement […] En matière d’étalon-or, le premier disciple de Keynes a été Adolf Hitler. (Dumont [1977], p. 132)

On notera la pointe polémique finale, assimilant les politiques d’État-providence aux politiques d’autarcie, où Dumont dévoile son hostilité de fond à la pensée social-démocrate, qui était pourtant celle de Mauss dont il se réclame.

Toutefois, le monde individualiste inspire aussi à Dumont une très forte résistance, voire une certaine répulsion. Du point de vue hiérar­chique, les sociétés contemporaines sont en effet des sociétés hyperindi­vidualistes qui se sont « artificiellement » coupées des normes tradition­nelles et qui, pour cette raison, sont la proie d’un grand nombre de « pathologies » sociales allant, selon Dumont, des retours non maîtrisés du « refoulé holiste », comme les totalitarismes, jusqu’à la banalisation de l’explosion des couples mariés.

Les aspects totalitaires des mouvements démocratiques résultent […] du projet artifi­cialiste de l’individualisme mis en face de l’expérience. (Dumont [1983], p. 96 – même idée à propos de Rousseau, p. 102)

Contradictoirement avec ses prises de position libérales, Dumont semble alors rêver d’un retour à la hiérarchie. Dans ces moments, il affirme que nos sociétés auraient grand profit, non seulement à respecter les sociétés traditionnelles, là où elles existent encore, mais aussi à prendre modèle sur elles.

C’est tout de même quelque chose de savoir que la hiérarchie est une nécessité universelle, et qu’elle se manifestera en quelque manière, sous des formes cachées, honteuses, pathologiques par rapport aux idéaux opposés en vigueur. (Dumont, [1966] 1979, p. 300)

Pour éviter le chaos, l’anomie et le totalitarisme qui guettent l’hyper­modernité que l’on appelle aujourd’hui la « postmodernité », nous devrions y reconnaître, voire y accepter la réintroduction des formes sociales hiérar­chiques.

Bien sûr, Dumont se réfugie souvent derrière l’idée que la hiérarchie traditionnelle donne le primat à l’éthique (et au religieux – ce qui soulève déjà une question) et non pas au pouvoir.

Tocqueville conclut qu’un système démocratique n’est viable que si certaines condi­tions sociales sont remplies. Le domaine politique ne peut pas absorber celui de la religion, ou en général des valeurs ultimes. Au contraire, il doit être complété et soutenu par lui. (Dumont [1983], p. 112)

Mais quelques déclarations dispersées donnent une image plus inquiétante de ce que pourrait être un tel retour. Il est clair qu’il impli­querait un abandon de la démocratie, car « les groupes humains ont des chefs indépendamment d’un consensus formel, leur structuration étant une condition de leur existence comme touts » (p. 87). Par ailleurs, le retour de la hiérarchie entraînerait bien sûr une redifférenciation sociale.

J’espère que ce qui suit montrera en quel sens on peut soutenir que Hobbes avait raison […] Si la philosophie politique est, à la suite de celle des anciens, un mode de consi­dération de la société tout entière, il faut dire qu’il avait raison contre les tenants de l’égalita­risme. (p. 91)

Plus loin : « Hobbes reconnaît que l’égalité ne peut régner comme telle et sans obstacles. » (p. 94) De ce point de vue, la démocratie moderne serait nécessairement un projet mort-né. L’avenir politique du monde sera religieux, hiérarchique et autoritaire ou ne sera pas. Contrai­rement à ce que veulent bien raconter aujourd’hui quelques disciples complaisants et, en fin de compte, peu fidèles, on n’est pas si loin ici de Carl Schmitt.

### L’histoire de l’individuation comme histoire de l’individualisme

Cette approche de la « modernité » et des sociétés en voie de « modernisation » soulève des difficultés importantes – mais pas pour les raisons qui sont habituellement évoquées à l’encontre du travail de Dumont. Le parti-pris axiologique sous-jacent de l’approche dumon­tienne est évidemment le point sur lequel se sont concentrées la plupart des critiques qui lui ont été faites. Chaussant les grandes et vénérables bottes de la morale des Lumières, on s’est attaqué à « la hiérarchie » pour lui reprocher de se faire le fourrier de l’inégalité et du pouvoir. Mais, outre qu’il s’agit là d’un semi-contresens dans la mesure où Dumont dis­tingue explicitement et très nettement hiérarchie et pouvoir (et qu’il prône, en fin de compte, plus un primat du religieux qu’un primat d’un pouvoir absolu), celui-ci reste dans son droit quand il fait remarquer que ce n’est pas parce que la vision du monde qu’il défend déplaît à ses détracteurs que cela prouve son inanité axiologique.

C’est pourquoi, je voudrais pour ma part aborder celle-ci d’une autre manière. Comme cette vision et ces valeurs dépendent de conceptions de l’histoire et du langage plus profondes, c’est à ces niveaux qu’il faut discuter, me semble-t-il, la théorie dumontienne. Il est véritablement étrange de voir que la notion de hiérarchie se donne, avec raison, pour objectif de surmonter les dualismes de la pensée contemporaine, mais qu’elle nécessite, pour ce faire, d’inscrire la modernité dans un dualisme historique radical qui se double, nous le verrons, d’un dualisme séman­tique moins visible, mais tout aussi déterminant.

Notons, tout d’abord, le changement de méthode auquel se livre Dumont lorsqu’il essaie, à partir de la fin des années 1970, de décrire l’individualisme moderne. Celui-ci n’est plus observé, comme l’était le communautarisme indien, à travers une enquête anthropologique de terrain, mais au gré d’une recherche historique destinée à reconstituer son éloignement progressif vis-à-vis du monde traditionnel[[177]](#footnote-177). Le problème historique posé par Tönnies est si important à ses yeux que Dumont le considère désormais comme le « problème central » de la sociologie[[178]](#footnote-178).

Mais quelles que soient les transitions qui rendent compte de la genèse du second type à partir du premier, c’est dans la révolution moderne qui sépare ces deux types, ces deux volets du même diptyque que consiste sans doute le problème central de la sociologie comparative. (Dumont, [1966] 1979, p. 319)

Or, les explications qu’il donne de ce passage sont loin, nous allons le voir, d’être satisfaisantes. Dumont prend, il est vrai, explicitement ses distances vis-à-vis de la conception linéaire et unifiante du devenir histo­rique qu’il appelle le « modèle victorien » ou « philosophique » (Dumont [1983], p. 175). Il rappelle que chaque société connaît une vitesse d’évo­lution propre et surtout une valorisation à chaque fois particulière du changement (p. 201). Mais cette attention aux spécificités, aux différen­ces et à tout ce qui fait le concret de l’histoire ne sort pas tota­lement du paradigme historiciste.

Dans la postface qu’il écrit en 1979 pour l’édition Tel Gallimard de son travail sur les castes, *Homo Hierarchicus*, Dumont explicite tout d’abord le processus engendré par la hiérarchie.

Il y a bel et bien un processus temporel qui leur [les oppositions distinctives et hiérar­chiques] correspond, c’est celui de la différenciation. (Dumont [1966], 1979, pp. 400-401)

L’histoire sociale du monde traditionnel est, selon lui, dominée par un processus de scissiparité. Le principe hiérarchique, qui se trouve au fondement de la vie de ces sociétés, repose sur un principe général de segmentation.

On voit qu’une opposition fondamentale qui est conçue comme l’essence de toute une série de distinctions concrètes est véritablement sous-jacente à l’ordre hiérarchique. (p. 81)

Or, cette condition structurale produit par elle-même un processus historique.

On énumérera quelques implications diachroniques en ce qui concerne les groupes sociaux eux-mêmes. En effet, les idées ont des implications sur le plan de l’événement ; à la hiérarchie correspond une tendance à la scission des groupes de statut [...] on peut espérer que l’on reconnaîtra plus tard la face « dynamique », ou cinétique, du système des groupes dont on a exposé la face statique. (p. 234)

Dumont prend bien soin ici de montrer que cet aspect dynamique des processus sociaux ne relève pas d’une dialectique hégélienne.

Nous ne prétendons pas que l’opposition fondamentale [entre pur et impur] soit la *cause* de toutes les distinctions de caste, nous prétendons qu’elle en est la *forme*. (p. 67)

La tension entre l’englobant et l’englobé ne constitue pas un *moteur historique*, mais un *cadre formel* dans lequel se produit l’évolution.

Il est vrai que l’opposition distinctive et pas plus qu’elle l’opposition hiérarchique, que je demanderai qu’on lui adjoigne, ne « produisent rien ». Elles sont statiques : nos oppositions, complémentarités, polarités ne se dépassent pas en un « développement ». (p. 400)

Il s’agit simplement d’une dynamique de différenciation purement interne à une totalité qui « préexiste » (p. 401) ou d’une multiplication des « emboîtements » (p. 400) qui « n’altère pas le cadre global donné une fois pour toutes » (p. 400).

La théorie historique, qui est ici tirée de la notion de hiérarchie, semble ainsi rendre compte des processus de transformation propres au monde traditionnel, toutefois elle ne résout pas la question pour le monde qui lui aurait succédé – ni surtout pour le passage de l’un à l’autre. Elle ne fournit aucune clé pour expliquer l’émergence du monde moderne. C’est pourquoi on assiste dans les travaux de Dumont à un changement de type d’explication. Dans le monde traditionnel hiérarchique, le principe de transformation prend la forme d’un principe immanent de dissociation qui multiplie les divisions tout en conservant la société comme un tout. Il est donc compréhensible dans les termes dégagés par l’anthropologie. En revanche, la vision que celui-ci propose de l’histoire occidentale et de l’apparition du monde moderne est toute différente. Elle n’est pas tirée de l’expérience ethnographique, mais simplement *déduite a priori* *d’une situation logique*[[179]](#footnote-179). Dumont présente l’histoire de l’humanité comme un processus impliqué par les deux bornes structurelles entre lesquelles il vient se loger. Ainsi pose-t-il le problème non pas en termes historiques mais d’une manière purement formelle.

Comment pouvons-nous concevoir une transition entre ces deux univers antithéti­ques, ces deux idéologies inconciliables ? (Dumont [1983], p. 35)

La réponse que Dumont apporte à cette question est double. Parfois, emporté par la logique dualiste dans laquelle il fait entrer de force cette histoire, il élimine le processus lui-même. L’évolution, comme chez Foucault, se réduit à un basculement soudain : « *À partir d’un certain moment* de l’histoire occidentale, les hommes se sont vus comme des individus. » (Dumont, [1966] 1979, p. 300, c’est moi qui souligne) À propos de Luther : « Nous sommes devant le rejet de la hiérarchie, devant la *transition soudaine* de l’univers holiste à l’univers indivi­dualiste. » (Dumont [1983], p. 88, c’est moi qui souligne)

Parfois, Dumont tente de donner à sa description un peu plus de profondeur et de complexité historiques. Mais la difficulté à laquelle il fait face est alors la suivante : il lui faut rendre compte, en accord avec ses présupposés holistes, d’un éclatement du tout. Or, dans la mesure où il existe un changement qualitatif entre le monde traditionnel et le monde moderne, Dumont ne peut s’appuyer sur le seul principe structural de différenciation interne. La multiplication des sous-segments propre aux sociétés traditionnelles ne change pas le cadre holiste ultime dans lequel elle a lieu.

Il a donc recours à la solution wébérienne d’un principe subversif *externe* ou, tout au moins, *conçu comme externe* : c’est l’affirmation de *valeurs posées comme extérieures au tout* (l’individu-hors-du-monde) qui a provoqué la transformation en question. La cause de la dissociation n’est pas mondaine mais nécessairement en opposition avec le monde tel qu’il est.

Non pas une valeur tirée de notre appartenance au monde, de son harmonie ou de notre harmonie avec lui, mais une valeur enracinée dans notre hétérogénéité par rapport à lui. (p. 64)

Là où Durkheim, et après lui Elias et tant d’autres, voyaient une progression parallèle de l’individualisme et des solidarités fonctionnelles, Dumont voit le monde moderne comme un simple « tas ». L’intégration progressive de cet élément externe au tout, sa dissémination progressive, expliqueraient son explosion.

On peut prendre la configuration moderne comme résultant du bris de la relation de valeur entre élément et tout. Le tout est devenu un tas. (p. 256)

Ainsi une deuxième conception de l’histoire universelle se super­pose-t-elle le plus souvent à l’idée du basculement brusque : celle d’une diffusion progressive dans la réalité de valeurs extra-mondaines conçues à un moment précis de l’histoire. Le changement historique ne consiste plus ici en une suite de *différenciations*, ni en un *basculement* brusque d’un état dans un autre, mais en une lente *contamination* capil­laire de valeurs apparues d’un coup, qui transforme peu à peu l’équilibre originel. « La vie mondaine sera ainsi contaminée par l’élément extra mondain. » (Dumont [1983], p. 42)

Toutefois, Dumont se trouve alors devant un problème redoutable : il va lui falloir identifier les valeurs qui, ayant été posées comme externes au système, ont été capables d’agir en Occident sur une très longue durée, de provoquer la contamination progressive et finalement l’effondrement brusque de la communauté comme Totalité. La solution apportée par Dumont à ce problème est assez originale. La dissolution lente puis la brusque destruction du monde traditionnel, ou pour le dire autrement l’apparition du monde moderne, serait, selon lui – et à la différence de ce qu’affirmait Weber qui l’attribuait au prophétisme hébraïque –, le résultat de la *prédica­tion christique,* dont la diffusion des valeurs éthiques serait la cause principale de tous les changements d’individuation depuis deux mille ans en Occident. En rapatriant sur terre la source des valeurs qui se trouvait jusque-là à une distance infinie et infranchissable dans le ciel, et donc en introduisant le dualisme, qui séparait depuis le prophétisme juif ce monde-ci de l’autre, précisément dans le monde d’ici-bas, la prédica­tion christique aurait lancé une dynamique dont nous sentirions, deux mille ans après, encore les effets.

C’est là ce qui nous apparaît rétrospectivement comme le cœur, le secret du christia­nisme considéré dans tout son développement historique [...], l’*Incarnation de la Valeur*. (p. 51)

Ailleurs : La mise en œuvre même des valeurs individualistes a déclenché une dialectique complexe qui a pour résultat, dans des domaines très divers, et pour certains dès la fin du xviiie et le début du xixe siècle, des combinaisons où elles se mêlent subtilement à leurs opposés. (p. 28 – *idem* p. 30)

Plus loin : L’artificialisme moderne en tant que phénomène exceptionnel dans l’histoire de l’humanité ne peut se comprendre que comme une conséquence historique lointaine de l’individualisme-hors-du-monde des chrétiens. (p. 64)

Plus loin encore : Seul cet enfantement chrétien me semble rendre intelligible ce qu’on a appelé le « prométhéisme » unique et étrange, de l’homme moderne. (p. 255)

Au Moyen Âge : Nous avons quitté la communauté pour une société, et les racines religieuses de cette première transition [...] sont évidentes. (p. 74)

Au début de l’époque moderne : La réforme, je suis tenté de dire la révolution, opérée par Calvin – l’unification du champ idéologique et de la conversion de l’individu au monde – n’a été possible que grâce à l’action séculaire de l’Église. Il est clair que, jusqu’à la Réforme, l’Église avait été le grand agent de la transformation que nous étudions. (p. 67)

De même : La Réforme luthérienne porta un coup décisif à ce qui demeurait de l’ordre médiéval et de l’Empire germanique. (p. 79)

Dumont, il est vrai, prête également attention au « progrès de l’indi­vidualisme » permis, à partir du xiiie siècle, par « l’émancipation d’une catégorie : le *politique*, et la naissance d’une institution : l’État », ainsi qu’à « l’émancipation depuis le xviie de la catégorie *économique*, qui représente à son tour, par rapport à la religion et à la politique, à l’Église et à l’État, un progrès de l’individualisme » (pp. 25-26). Mais ces deux analyses, en réalité, n’ajoutent rien à sa thèse première, car l’apparition ou « l’émancipation » de la sphère étatique moderne, comme celle ultérieu­rement de la sphère économique, sont expliquées, à leur tour, par l’action disso­ciante originelle de l’éthique chrétienne.

En rompant avec Byzance et en se rapprochant du pouvoir franc, les papes du viiie siècle se seraient, en effet, arrogé une fonction politique nouvelle, mais ils auraient aussi *investi* religieusement le nouveau pou­voir et posé ainsi les germes de l’émancipation de l’État moderne.

Si l’Église devient plus mondaine, inversement le domaine politique se trouve main­tenant participer plus directement des valeurs absolues, universalistes. Pour ainsi dire, il est consacré d’une façon toute nouvelle. Et nous pouvons ainsi apercevoir une virtualité qui sera réalisée plus tard, à savoir qu’une unité politique particulière puisse à son tour émerger comme porteuse de valeurs absolues. Et tel est l’État moderne, car il n’est pas en continuité avec d’autres formes politiques ; il est une Église transformée, comme on le voit dans le fait qu’il n’est pas constitué de différents ordres ou fonctions mais d’individus. (pp. 57-58)

La suite de l’histoire aurait vu, selon Dumont, une convergence de cette première christianisation de la politique à travers la constitution de l’État moderne et d’un deuxième mouvement, montant cette fois de la population.

[Au xviie siècle] la revendication égalitaire fut étendue de la religion à la politique dans le cours de ce que nous pouvons appeler la révolution anglaise (1640-1660). (p. 88)

Les *Levelers*, et Locke un peu plus tard, auraient joué à cet égard un rôle de premier plan.

Ici comme ailleurs, la considération spéciale, politique, s’est émancipée graduellement de la considération générale et normative, la religion. Sous ce rapport le rôle joué dans Locke par la moralité marque une transition, puisqu’il n’y a guère de doute que sa notion de l’individu comme être moral est étroitement liée à sa religion. (Dumont [1977], p. 78)

Enfin, au xviiie siècle : La révolution française a été au fond un phénomène religieux [...] une fois de plus, la religion chrétienne avait poussé en avant l’Individu. (Dumont [1983], p. 107)

L’État moderne, sous sa forme absolutiste comme sous sa forme démocratique, apparaît ainsi comme un effet de la puissance des valeurs chrétiennes.

Le trait le plus frappant qui en ressort est la complexité du processus de scissiparité par lequel le domaine de la religion, qui d’abord est unique et englobe toutes choses, donne naissance (avec l’aide du droit) à la catégorie nouvelle, spéciale, du politique, tandis qu’au plan des institutions l’État hérite ses traits essentiels de l’Église qu’il supplante en tant que société globale. Tout au long du développement, jusqu’à la Révolution française, la religion exerce son action sous des formes toujours renouvelées : le mouvement conciliaire, la Réforme, les guerres de religion, les sectes protestantes, tout contribue d’une façon ou d’une autre au nouveau monde politique. En fin de compte, le politique et l’État résultent d’une différenciation. De ce qui constituait, sous l’égide de la religion et de l’Église, l’unité des valeurs ultimes s’est détaché un quantum de valeurs absolues constituant un domaine autonome. (Dumont [1977], p. 24)

L’apparition ultime d’une catégorie économique séparée à la fois du religieux et du politique, que Schumpeter faisait déjà remonter aux théo­logiens et canonistes des xive au xviie siècles[[180]](#footnote-180), est attribuée, d’une manière analogue, par Dumont à la synthèse par Adam Smith de différents courants inspirés par le christianisme : celui venant de Locke et de Mandeville, qui auraient respectivement émancipé l’économique du politique et de la reli­gion, et celui de Quesnay, qui lui aurait donné pour la première fois sa déli­mitation et sa cohérence interne. Or, si Dumont ne se prononce pas claire­ment pour ce dernier, auquel il reconnaît au contraire un fond encore holiste, il est en revanche très affirmatif en ce qui concerne les deux pre­miers. Ceux-ci auraient retourné l’individualisme chrétien contre le politi­que puis contre le religieux lui-même, afin d’en extraire une sphère écono­mique indépendante. À leur suite, Marx aurait construit toute sa conception économique sur la base inavouée de l’idéologie individualiste (et donc chrétienne). Ainsi Dumont débouche-t-il à propos de l’économie sur une conclusion du même type que pour l’État.

Tous pris ensemble, une contrainte morale interne a commandé le développement de l’enquête économique chez nos auteurs. Dans cette école de pensée [l’économie politique classique], l’économique n’a pas véritablement réussi à s’émanciper de la moralité. Quant à Marx lui-même, non seulement son économie politique mais tout l’ensemble de sa doctrine développe l’engagement moral initial, le vœu. (p. 203)

Ailleurs : La religion chrétienne a directement contribué aux présuppositions initiales et quelquefois durables de maintes disciplines ou écoles de pensée. Cette sorte d’osmose générale […] demeure souvent inconnue ou inaperçue, comme dans le cas de [la science ?] économique. (p. 69)

### Un nouvel historicisme

Toutes ces représentations historiques soulèvent, aussi bien sur le plan théorique qu’historiographique, de très nombreux problèmes que les commentateurs les plus critiques n’ont pas toujours bien mis en évidence.

En ce qui concerne, tout d’abord, la conception de l’historicité qui y est présupposée, il est clair que Dumont est amené, en posant l’affirma­tion christique de l’incarnation divine comme origine et moteur de toute l’évolution ultérieure, à reprendre les chemins déjà empruntés avant lui par les évolutionnistes du xixe siècle et, surtout avant ceux-ci, par Hegel. Le « passage » du monde « holiste traditionnel » au « monde individua­liste moderne » est conçu, sur un modèle linéaire et progressif, comme un *processus, sinon de progression de l’Esprit, du moins de diffusion des valeurs chrétiennes*. D’où tout un ensemble de métaphores présentant ce passage comme le résultat d’une *extension*: « La revendication égalitaire fut étendue de la religion à la politique » (p. 88) ; d’une *transition* : « La transition s’est trouvée incarnée dans un homme » (p. 104) ; ou encore, d’un *transport* : « Le point essentiel est le transport des préceptes et fic­tions du droit naturel au plan de la loi positive. » (p. 103) Cette contami­nation aurait alors provoqué une suite de *glissements orientés* : « Disons seulement que le glissement que je viens de signaler sera suivi d’autres glissements dans la même direction et que cette longue chaîne de glisse­ments aboutira finalement à la complète légitimation de ce monde, en même temps qu’au transfert de l’individu dans ce monde. » (Dumont, 1983, p. 58) Ou encore de *mutations progressives* : « L’évolution va consister dans un affaiblissement progressif de cette conception en faveur d’une autre. » (p. 71) Toute une terminologie évolutionniste témoigne ainsi d’un historicisme qui ne s’avoue pas.

Il fallait suivre dans l’histoire la *genèse* et le *développement* de l’idéologie moderne [...]. La première [étude] [...] montre comment l’individu chrétien, étranger au monde à l’origine, s’y trouve *progressivement de plus en plus* profondément impliqué [...]. La seconde montre le *progrès* de l’individualisme, à partir du xiiie siècle. (p. 25, c’est moi qui souligne, sauf « genèse »)

Plus loin, dans une phrase où Dumont trace à nouveau le cadre de son travail :

Notre problème est ici d’essayer de saisir *les étapes* de la contribution et *du dévelop­pement* de l’individu. (p. 70, c’est moi qui souligne)

Ce néo-historicisme repose sur l’idée hégélienne du *lent déploiement d’une disposition spirituelle donnée d’un coup et dès le départ* : « Il n’a pas fallu moins de dix-sept siècles d’histoire chrétienne pour la parfaire. » (p. 34) Toute l’histoire de l’individuation se résume ainsi à une « incarnation » progressive et plus ou moins linéaire des valeurs chrétiennes.

Cette chaîne de transitions peut être vue à l’image de l’*Incarnation* du Seigneur comme l’*incarnation progressive* dans le monde de ces valeurs mêmes. (p. 58, c’est moi qui souligne)

Ce présupposé historiciste explique pourquoi Dumont utilise, tout au long de son travail, de nombreuses métaphores qui comparent le processus historique à un *développement*, à une *germination* ou à une *maturation* : « Nous avons quitté la communauté pour une société, et les *racines* religieuses de cette première transition, aussi décidée que déci­sive, sont évidentes. » (p. 74, c’est moi qui souligne) Plus loin, « la Réforme cueille *le fruit qui a mûri dans le giron* de l’Église. » (p. 67, c’est moi qui souligne) Ou encore, « la religion a été *le ferment* cardinal d’abord dans la généralisation de la formule [individualiste] et ensuite dans son évolution. » (p. 34, c’est moi qui souligne) Ailleurs, l’histoire semble présentée comme la résultante d’un élan vital originel : « Une fois de plus, la religion chrétienne avait *poussé en avant* l’Individu. » (p. 107, c’est moi qui souligne) Dumont parle de « *l’extraordinaire puissance de la disposition initiale* » du christianisme (p. 43, c’est moi qui souligne).

L’application par Dumont du structuralisme à l’histoire entraîne finalement la résurgence des notions historicistes de naissance, de téléolo­gie et de prédiction du processus historique. C’était déjà le cas en Inde : « À l’aspect structural synchronique de la morphologie correspond un aspect diachronique *qu’on peut en partie déduire du précédent*. » (Dumont, [1966] 1979, p. 249, c’est moi qui souligne) Ailleurs :

On a voulu montrer que moyennant l’introduction d’une seule dichotomie, savoir la distinction entre homme dans le monde et individu hors du monde, on pouvait atteindre une vue unifiée et ordonnée de la prolifération indienne des mouvements religieux et spéculatifs, et *comprendre du même coup leur développement chronologique*. (p. 295, c’est moi qui souligne)

Mais ce trait est encore plus accusé pour l’Occident.

La constitution d’un nouveau « Substantif » individualiste a pour conséquence l’apparition d’un « adjectif » qui l’accompagne comme son complément *nécessaire* et dont on devrait *pouvoir prévoir* le contenu comparativement. (p. 300, c’est moi qui souligne)

De même dans les *Essais sur l’individualisme* :

Cette figure [...], où l’individualisme hors du monde subordonne le holisme normal de la vie sociale, est *capable de contenir économiquement tous les principaux changements subséquents*. (Dumont [1983], p. 42, c’est moi qui souligne)

Autrement dit, depuis la prédication christique, l’histoire de l’indivi­duation est déjà en grande partie déterminée et se développe dans un cadre formel qu’elle ne saurait transgresser et dans une direction qui ne peut changer – la prédication était une prédiction. Là où l’historiographie chré­tienne traditionnelle et Hegel voyaient une « spiritualisation » progressive des mœurs occidentales, Dumont repère, comme le disait déjà Weber, leur « éthicisation ». Certes, ce n’est plus l’Esprit saint qui se diffuse petit à petit au sein l’humanité, car il s’agit de valeurs humaines affirmées dans un contexte historique bien particulier, mais le schéma historique reste finale­ment le même : paradoxalement, la théorie dumontienne du passage des structures à l’histoire se présente comme un avatar tardif de l’historicisme et de l’hégélianisme du xixe siècle.

Ainsi Dumont pousse-t-il sa théorie du social aussi loin qu’il le peut sur la voie de l’élimination du dualisme. Nombre des critiques qu’il lance aux oppositions dominant nos représentations intellectuelles sont loin d’être injustifiées. Cependant le dualisme, exclu du niveau synchronique, resurgit sur le plan diachronique. La séparation des éléments sans consi­dération pour le tout qui les contient est interdite à l’anthropologue, mais elle réapparaît dans la description historique.

\*

Dumont retombe finalement dans une conception à la Lévy-Bruhl. Selon lui, deux structures opposées, l’une appelée « traditionnelle » et « holiste », l’autre « moderne » et « individualiste », se seraient succédé dans l’histoire de l’humanité occidentale. Comprendre cette histoire revien­drait donc à expliquer comment se serait effectué le passage de l’une à l’autre. Or, ici, la solution hiérarchique ne fonctionne plus. L’intégration synchronique des opposés par englobement ne peut rendre compte d’une succession. La hiérarchie permettait de concevoir à la fois l’unité d’un système social et la possibilité de tensions internes entre ses différents niveaux, mais l’histoire du monde n’est pas susceptible d’une unification de ce type. N’étant pas totalisable, parce que toujours ouverte à ses deux bouts, n’étant donc pas susceptible d’une élaboration théorique non-dualiste en termes de hiérarchie, l’histoire reste chez Dumont traversée par un schéma binaire.

C’est pourquoi, elle est considérée soit comme un « basculement » soudain d’un monde à l’autre, soit, ce qui ne change rien, comme un « processus de contamination progressive » de la réalité sociale holiste par une « idéologie » individualiste apparue d’un coup. Définie par défaut comme le passage, soudain ou progressif, d’une structure à une autre, l’histoire du monde moderne et de sa naissance n’est de toute façon pas tirée d’une observation historique, mais du cadre conceptuel binaire dont l’anthropologue reste muni malgré lui. Elle prend alors l’aspect d’une téléologie où il devient possible de prévoir le développement social.

## 4. L’historicisme néo-tönniesien au crible

## de la recherche historique

La pente à la fois téléologique et prédictive qui entraîne l’histoire de l’individualisme est révélatrice d’une profonde difficulté de l’anthropologie comparative, que Dumont a d’ailleurs lui-même pointée : comment penser *l’histoire dans sa complexité* à partir d’une conception structurale de la société pour laquelle cette histoire n’est qu’un développement impulsé par un dualisme formel tradition/modernité *donné d’un coup au départ* dans l’affirmation de valeurs extra-mondaines ? Dans une note, il avoue implicitement la faiblesse et l’aspect invraisemblable de cette thèse plus logique qu’historique : « Il reste naturellement à comprendre comment un sentiment qu’on peut attribuer aux chrétiens dès l’origine développe cette implication au xvie siècle. » (Dumont, 1983, p. 88, n. 20) Mais cette hési­tation passagère ne suffit manifestement pas à remettre en question le réductionnisme et les caricatures auxquels aboutit sa thèse principale.

L’histoire de l’homme occidental racontée par Dumont possède de très graves défauts dont je voudrais maintenant pointer les principaux, au regard de ce que nous apprend la recherche historique. Précisons que le propos ne se limitera pas à la simple déconstruction d’un récit contestable et que ce voyage au cœur de la fable néo-tönniesienne de Louis Dumont va nous donner l’occasion de préciser quelques éléments d’une anthro­pologie historique alternative de l’individu et du sujet.

### Y a-t-il des sociétés sans individus ?

Tout d’abord – et c’est un point crucial –, la caractérisation des sociétés prémodernes comme des sociétés où l’individu n’aurait pas existé est pure­ment négative et a le grave défaut de faire croire qu’aucune autre forme d’individuation ou de subjectivation n’y aurait été présente[[181]](#footnote-181). Dumont dénie, il est vrai, localement, ce point.

On n’a pas affaire à une opposition massive, comme si on reconnaissait exclusive­ment ici l’individu, là l’homme collectif. Car l’Inde a les deux, distribués d’une manière particulière. Il s’agit alors de découvrir l’homme collectif en Occident – et ce n’est pas si difficile –, pour formuler la comparaison non pas sous la forme d’une opposition entre A et B mais sous la forme d’une *différence dans la distribution et l’accentuation des parties de* (A + B). (Dumont, [1966] 1979, p. 236)

Mais ses travaux présupposent massivement l’opposition qu’il dénonce ici. Dans les sociétés polysegmentaires dites archaïques, les tra­vaux de Mauss et d’Evans-Pritchard, qui ont paradoxalement été les deux maîtres de Dumont, mais aussi ceux plus récents de Pierre Clastres, mon­trent pourtant l’existence de formes d’individuation très marquées, hiérar­chiques chez les Amérindiens de la côte ouest d’Amérique du Nord et égalitaires chez les Nuer comme dans nombre de populations amazo­niennes[[182]](#footnote-182). Il suffit de lire, en particulier, les magnifiques pages qu’Evans-Pritchard consacre au portrait psychosociologique des Nuer pour se rendre compte que l’hypothèse d’une absence d’individuation dans les sociétés dites « communautaires » est fausse dès le départ et qu’elle reflète plus les préjugés et le déficit d’information de Tönnies et de ses contemporains que la réalité des faits.

Le Nuer est brave, il fait face à l’agression et fait valoir ses droits par la massue et la lance […] Il possède un sens aigu de sa dignité personnelle et de ses droits. Très vigoureuse est la notion de son bon droit, de *cuong*.[[183]](#footnote-183)

Les Nuer, qui sont – étaient – parmi les sociétés les plus « archaï­ques » de la terre, possèdent bien ce que Dumont appelle une « idéologie individualiste ».

L’anarchie ordonnée où ils vivent s’ajuste à merveille à leur caractère : à qui vit au milieu d’eux, l’idée de les voir menés par des chefs est inconcevable. Le Nuer, c’est le produit d’une éducation rigoureuse autant qu’égalitaire ; profondément démocrate, il se monte pour peu et jusqu’à la violence. Son insubordination foncière s’impatiente de la moindre contrainte, et il ne connaît aucun supérieur. La richesse le laisse froid. Il peut envier le possesseur d’un nombreux bétail, mais il ne le traitera pas autrement qu’un pauvre diable. La naissance lui est égale. On n’est pas toujours membre d’un clan dominant, on peut même descendre des Dinka [population ennemie méprisée], mais si quelqu’un s’avisait d’y faire allusion, il s’exposerait dangereusement à la massue. Chaque geste enseigne que tout Nuer s’estime autant que son prochain. On voit ces hommes se rengorger comme s’ils étaient les seigneurs de la terre, et ils le sont en effet dans leur idée. Ni maître ni serviteur dans leur société, mais des égaux qui se considèrent comme la plus noble création de Dieu. (p. 211)

### Les sociétés préchrétiennes ne connaissaient-elles qu’un individu en gésine ?

À ce défaut déjà rédhibitoire du modèle anthropologique néotön­niesien s’ajoutent de multiples problèmes historiques. En premier lieu, les analyses de Dumont ne rendent aucun compte des apports de la culture grecque, quelle que soit l’époque considérée, archaïque, classique ou hellénistique.

Dumont s’appuie à cet égard sur une conception dualiste reflétant ses propres conceptions surannées. La Grèce classique aurait été dominée par l’« holisme » et le monde hellénistique aurait vu, quant à lui, apparaître « soudainement » un « individualisme ».

Alors que la *polis* était considérée comme autosuffisante chez Platon et Aristote, c’est maintenant l’individu qui est censé se suffire à lui-même. (Dumont [1983], p. 37)

Plus loin : On admet communément que la transition dans la pensée philosophique de Platon et d’Aristote aux nouvelles écoles de la période hellénistique montre une discontinuité *(« a great gap »)* – l’émergence soudaine de l’individualisme. (p. 37)

Bien entendu, comme l’individualisme est encore réduit à la seule valeur de l’individu-hors-du monde, ces formes d’individuation hellénis­tiques ne constitueraient que de simples *préfigurations inabouties* des formes chrétiennes.

L’individu est, soit supposé comme un fait, soit posé comme un idéal par épicuriens, cyniques et stoïciens tous ensemble. Pour aller droit à notre affaire, il est clair que le premier pas de la pensée hellénistique a été de laisser derrière soi le monde social […] Ces écoles enseignent la sagesse, et pour devenir un sage il faut d’abord renoncer au monde. (p. 37)

Cette représentation de la pensée et de la société grecques a fait l’objet d’une critique virulente de la part de Jean-Pierre Vernant. J’y reviendrai plus bas plus en détail (Part. 4). Il suffira ici de rappeler l’essentiel. Celui-ci a fait remarquer, qu’au moins en ce qui concerne la période comprise entre les viiie et ive siècles avant notre ère, il est totale­ment faux de faire de la société grecque une société traditionnelle holiste – dynamitant d’un coup toute la construction dumontienne.

La société grecque n’est pas de type hiérarchique, mais égalitaire. La cité définit le groupe de ceux qui la composent en les situant sur un même plan horizontal. Quiconque n’a pas accès à ce plan se trouve hors cité, hors société, à la limite hors humanité, comme l’esclave. Mais chaque individu, s’il est citoyen, est en principe apte à remplir toutes les fonctions sociales, avec leurs implications religieuses.[[184]](#footnote-184)

En Grèce ancienne, on le verra, l’individuation se réalise à travers tout un ensemble de formes de vie assez distinctes. Dans l’ordre approxi­matif de leur apparition : les formes de vie religieuses qui sont communes à tous les Grecs, les formes de vie héroïques aristocratiques (Achille), les formes de vie sectaires des mages inspirés (Épiménide), les formes de vie philosophiques (Socrate, Platon), les formes de vie privées (Archiloque), les formes de vie juridico-politiques (Antigone), et, en fin de parcours, les formes de vie chrétiennes.

Or, aucune de ces formes n’apparaît sous la forme d’un « renonçant » qui couperait tout lien de solidarité avec ses proches ou avec son groupe social. Au contraire, toutes impliquent une forte présence au monde.

Le sacrifiant, en tant que tel, reste fortement inclus dans les divers groupes domesti­ques, civils, politiques au nom desquels il sacrifie. Cette intégration à la communauté jusque dans l’activité religieuse donne aux progrès de l’individualisation une allure toute différente [de celle indiquée par Dumont] : ils se produisent dans le cadre social où l’individu, quand il commence à émerger, apparaît, non comme un renonçant, mais comme sujet de droit, agent politique, personne privée au sein de sa famille ou dans le cercle de ses amis.[[185]](#footnote-185)

Un autre point que les analyses de Dumont concernant l’Antiquité laissent entièrement dans l’ombre est le rôle particulier joué par le juda­ïsme. Dumont reprend à cet égard, sans le dire, le diagnostic de Weber – et avant lui de Hegel – qui, tout en montrant l’importance de la lutte de ce dernier contre toutes les conceptions magiques et cosmiques de l’homme et le début d’une éthique de la conviction, pensait que le judaïsme était malgré tout dominé par une définition collective du salut.

Ce qui préoccupait les mystères helléniques et la religion orphique, c’était le salut individuel, tandis que la prophétie israélite, même si elle se rattachait à la préoccupation lévitique du salut des âmes, ne s’intéressait qu’au destin collectif du peuple.[[186]](#footnote-186)

Les *Essais sur l’individualisme* débutent ainsi, significativement, par un chapitre intitulé « Genèse » et un développement sur « les com­mencements chrétiens de l’individualisme », où les deux seules mentions du monde juif concernent Philon d’Alexandrie et une glose sur les pères de l’Église. Il n’est pas innocent que le seul Juif cité soit précisément un Juif hellénisé, qui de plus est présenté comme ayant préparé la venue du christianisme : « Philon a montré aux futurs apologistes chrétiens com­ment adapter le message religieux à un public païen instruit. » (Dumont [1983], p. 39) La deuxième mention se présente comme suit :

Dans la perspective exégétique, la vie sur terre depuis le Christ est un mélange : il a ouvert une étape de transition entre l’état des hommes non encore rachetés de *L’Ancien Testament* [[187]](#footnote-187) et le plein accomplissement de la présence attendu avec le retour du Messie. Dans l’intervalle les hommes n’ont le royaume de Dieu qu’en eux-mêmes. (p. 50)

Or, en laissant ces idées sans commentaire et le lien conflictuel entre le christianisme et le judaïsme sans explication, Dumont d’une certaine façon les perpétue. Il reprend l’interprétation chrétienne classique, qui voit le judaïsme comme une anticipation encore incomplète du christianisme. Là où la tradition chrétienne se présentait polémiquement comme un « dépassement » du judaïsme (universalisant, comme disait Hegel, un message resté jusque-là particulier à un peuple, transformant le Dieu jaloux et violent en Dieu d’amour et pacifique, l’esprit rituel en rituel de l’esprit, le formalisme en spiritualité), le sociologue attribue au christianisme une « radicalisation » de l’éthique individualiste juive qui lui fait, pour la première fois, englober le principe communautaire par un individualisme hors-du-monde.

Mais le résultat est bien le même. L’apport juif est récupéré, intégré, mis au passé – et par là même effacé. Négligeant la confrontation avec les textes, Dumont reprend sans distance la tradition chrétienne et mécon­naît ce que Weber, lui, n’ignorait pas.

Les prophètes qui espèrent que Yahvé supprimera le péché l’intériorisent ; celui-ci apparaît désormais comme une conception globale et comme un état d’esprit franchement hostile à Dieu. Ce qui importe pour Jérémie c’est « la circoncision du cœur » et non pas quelque attitude extérieure. Tout cela est proche de certaines paroles bien connues de l’Évangile. (Weber, [1917-1919], 1998, p. 412)

Ainsi conclut-il un peu péremptoirement : Il n’y a pas de doute sur la conception fondamentale de l’homme *née de l’enseigne­ment du Christ* : comme l’a dit Troeltsch, l’homme est un individu-en-relation-à-Dieu, ce qui signifie, à notre usage, un individu essentiellement hors-du-monde. (Dumont [1983], p. 37, c’est moi qui souligne)

### L’individu catholique est-il un individu incomplet ?

Ce défaut d’une prise en compte des cultures grecque et judaïque anciennes, toutes deux déjà englobées par le christianisme encore à venir, est redoublé par un autre défaut qui n’est pas moins important concernant cette fois, à l’intérieur du christianisme lui-même, les relations entre le catholicisme et le protestantisme.

Dumont réduit en effet le christianisme à une essence – son éthique – qu’il voit réapparaître à travers toutes les péripéties de son histoire et qu’il définit comme une « hiérarchisation » des oppositions entre ce monde-ci et l’au-delà, entre le corps et l’âme, entre l’État et l’Église, entre l’Ancien et le Nouveau Testament, mais aussi entre catholicisme et pro­testantisme, et à l’intérieur de celui-ci, entre Luther et Calvin.

Il est clair que dans ces oppositions les deux pôles sont hiérarchisés, même lorsque ce n’est pas évident à la surface. Quand Jésus-Christ enseigne de rendre à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu, la symétrie n’est qu’apparente, car c’est en fonction de Dieu que nous devons nous plier aux prétentions légitimes de César. La distance ainsi créée est en un sens plus grande que si les prétentions de César étaient simplement niées. L’ordre mondain est relativisé en tant que subordonné aux valeurs absolues. Il y a là une dichotomie ordonnée. L’individualisme extra-mondain englobe reconnaissance et obéissance quant aux puissances de ce monde. (Dumont [1983], p. 42)

Le christianisme essentiel pourrait donc se réduire à l’affirmation de la valeur supérieure de l’individu vis-à-vis de sa communauté. Et c’est cette structure « hiérarchisée » de la vision du monde chrétienne qui expliquerait la contamination et le lent basculement de l’individu-hors-du-monde des premiers chrétiens à l’individu-dans-le-monde qui domi­nerait le monde moderne.

Cette figure, où la référence primaire, la définition fondamentale englobe comme son antithèse la vie mondaine, où l’individualisme-hors-du-monde subordonne le holisme normal de la vie sociale, est capable de contenir économiquement tous les principaux changements subséquents tels que Troeltsch les formule. Ce qui arrivera dans l’histoire, c’est que la valeur suprême exercera une pression sur l’élément mondain antithétique qu’elle enserre. Par étapes, la vie mondaine sera ainsi contaminée par l’élément extra-mondain jusqu’à ce que finalement l’hétérogénéité du monde s’évanouisse entièrement. (p. 42)

Nous avons vu précédemment l’orientation historiciste de la concep­tion de l’histoire sur laquelle débouche cette analyse ; je voudrais souligner ici sa fragilité factuelle. Que le christianisme puisse s’analyser en termes de subordination de l’holisme à l’individualisme qui « l’enserre » n’est pas seulement théoriquement contestable, mais cela est aussi historiquement tout à fait douteux. Si cette présentation peut rendre compte des rapports entre l’Église et des forces extérieures comme l’État, elle est beaucoup plus fragile pour ce qui concerne les rapports à l’intérieur du christianisme lui-même entre l’individu et l’Église, ou entre le chrétien isolé et sa commu­nauté, auquel Dumont ne prête d’ailleurs aucune attention.

Reprenant implicitement le point de vue polémique protestant, et même plus précisément le point de vue calviniste, Dumont, qui s’appuie massivement sur Troeltsch, réduit le christianisme (et son action sociale) au seul message éthique de Jésus et dévalue le fait, tout aussi fondamental, qu’il n’aurait jamais eu aucun effet s’il ne s’était pas institutionnalisé sous la houlette de Paul. Comme Weber, mais sans son attention aux détails de l’histoire, il procède en fait à l’égard du catholicisme au même dépasse­ment et au même effacement qu’à l’égard du judaïsme. Le catholicisme, du fait de l’importance qu’il accorde à l’institution et à la communauté, aurait constitué une version encore limitée et « inhibée », comme dit Talcott-Parsons, du « vrai » christianisme, qui aurait été cette fois définitivement mis au jour par le protestantisme, et plus précisément par Calvin.

Avec Calvin, la dichotomie hiérarchique qui caractériserait notre champ d’étude prend fin : l’élément mondain antagonique, auquel l’individualisme devait jusque-là faire une place, disparaît entièrement dans la théocratie de Calvin. Le champ est absolument unifié. L’individu est maintenant dans le monde, et la valeur individualiste règne sans restriction ni limitation. Nous avons devant nous l’individu-dans-le-monde. (p. 60)

Si nous n’adoptons pas ce point de vue déjà finalisé par la lecture protestante, le catholicisme ainsi que son action sur l’individuation appa­raissent sous un tout autre jour.

D’une part, loin d’être « hiérarchisés » par un message idéologique originel, principe de séparation à l’égard du monde et principe d’union communautaire, mysticisme intérieur et ecclésialisme, valeurs extramon­daines et vie sociale intramondaine, sont en fait des éléments qui ont des origines socio-historiques en partie distinctes – les uns étant *plutôt* liés à la personnalité prophétique de Jésus, les autres au caractère législateur de Paul – et qui sont pris dans une dynamique où les pôles se font face dans une lutte sans fin.

D’autre part, l’historiographie montre déjà depuis assez longtemps que si la Réforme a évidemment eu un rôle important dans les expé­riences d’individuation et de subjectivation occidentale, le catholicisme médiéval puis le catholicisme post-tridentin leur a, lui aussi, imposé une marque indélébile. La thèse wébérienne qui interprète l’évolution de l’individuation moderne à partir de la seule éthique protestante ignore complètement et abusivement les mouvements parallèles mais spécifi­ques qui se produisent dans le monde catholique de la Contre-réforme, que Pierre Chaunu, pourtant protestant – il est vrai d’origine catholique –, considérait comme faisant partie du « temps *des* réformes » au pluriel[[188]](#footnote-188).

### Y a-t-il une continuité de l’histoire de l’individualisme durant le haut Moyen Âge ?

Un autre défaut factuel de l’approche dumontienne tient au caractère illusoire de l’idée selon laquelle le christianisme aurait assuré, vaille que vaille, une continuité anthropologico-historique pendant les périodes les plus sombres du Haut Moyen Âge, reliant ainsi directement et quasiment sans filtrage notre forme d’individuation (toujours prise du reste comme unique et unifiée) aux formes antiques.

Dumont, comme d’ailleurs tous ceux qui prennent l’histoire de l’indi­vidu et du sujet dans la très longue durée en faisant remonter loin dans l’Antiquité « les prémisses de notre modernité anthropologique », saute significativement la période qui s’étend de la basse époque romaine à l’âge féodal, parce qu’elle le gêne pour raconter la grande épopée de l’indivi­dualisme à laquelle il est attaché. Il préfère supposer, sans se poser trop de questions, qu’un noyau éthique essentiel a été préservé et maintenu pur de toute contamination, prêt à être à nouveau revivifié dès la situation stabili­sée. Or, tout en reconnaissant qu’une partie du patrimoine culturel a été conservé par l’Église, aucun historien sérieux ne conteste plus le fait qu’entre le vie et le xe siècle de notre ère, l’Occident a connu une période de transformation radicale des motifs d’individuation et de subjectivation antiques, y compris du motif chrétien, tel que venait de le redéfinir saint Augustin.

Les rares spécialistes du haut Moyen Âge qui abordent cette question, nous décrivent un monde entièrement remodelé par la disparition de l’Empire romain d’Occident et la constitution de nouveaux états « barba­res », un monde d’où a disparu la notion de « personne » telle que les Grecs et les Romains l’avaient élaborée dans leur religion, leur droit, leur philosophie, leur littérature, leur médecine, leur morale et leur art de vivre[[189]](#footnote-189).

Partons des catégories élaborées par Meyerson et Vernant pour l’Antiquité[[190]](#footnote-190). Le souci pour le *moi*, qui a pu émerger aux iiie et ive siècles dans le christianisme érémitique oriental et chez saint Augustin, reflue rapidement sous la pression des coutumes barbares. Le moi, qui était une chose très neuve pour les Romains eux-mêmes, n’est plus un objet d’intérêt et de travail sur soi. On revient à la situation la plus commune durant l’Antiquité.

On sait très peu de choses sur la manière dont les peuples germa­niques se représentent l’*agent*. Mais il y a de grandes chances pour que leur conception ait été, avant leur entrée dans l’Empire, encore assez proche de ce qu’elle était en Grèce archaïque avant le ve ou à Rome avant le iiie siècle, sociétés où l’agent n’était pas conçu comme autonome et était traversé par des puissances cosmiques. Mais les contacts avec Rome, l’acculturation très rapide des élites barbares, les intermariages ont dû très certainement diffuser les conceptions gréco-romaines les plus récentes sous des formes hybrides que nous ne saisissons pas bien. Ce qui est sûr, c’est que la capa­cité à agir et décider n’était pas réservée aux hommes et que les femmes exerçaient un pouvoir assez important – qui pouvait aller des décisions concernant la famille à l’héritage et au pouvoir politique – en fonction d’un système de filiation bilatéral commun à tous les Germains.

En revanche, il semble assez clair que le souci de la *singularité* retrouve une force qu’il avait en partie perdue sous l’Empire avec la domestication de la noblesse et l’égalisation des citoyens devant la Loi. Comme dans toutes les sociétés de guerriers, la singularité est valorisée. Elle se gagne par la victoire et les hauts-faits militaires, puis elle s’entre­tient et se transmet dans la mémoire collective à travers les pratiques poé­tiques orales des bardes et, assez rapidement, de l’historiographie en latin produite par les clercs.

Ce qu’on connaît le mieux finalement, c’est le *degré d’engagement de l’individu* dans son groupe. Là aussi les transformations sont radicales. On assiste sur ce plan à une dynamique double faite d’un mélange de soumission au groupe et de développement de la sphère privée.

Sauf chez les Wisigoths, qui adoptent en 654 un code territorial, le droit diffère désormais selon les sujets en vertu du principe germanique de la personnalité des lois[[191]](#footnote-191). Au lieu d’être considérés comme égaux devant la Loi et formant un grand corps communiant dans l’activité civi­que et le culte de l’Empereur, les individus (au moins dans les groupes d’ascendance germanique car les Romains restent sous droit romain) sont intégrés dans des totalités sociales segmentées, où la relation politique est désormais envisagée sur le modèle de la relation familiale entre parent ou tuteur et enfant. Quel que soit l’espace, public ou privé, ils sont désormais soumis au pouvoir paternel, le *Munt (Mundeburdium)*[[192]](#footnote-192).

Le mot même de liberté change de sens et l’idée abstraite d’une qualité applicable universellement disparaît. Comme le montre en Gaule la synonymie libre = franc, la liberté ne désigne plus l’autonomie, mais au contraire l’appartenance à un peuple. Elle est prise comme une rela­tion concrète de l’individu avec son groupe[[193]](#footnote-193). L’individu semble entière­ment porté par le clan, la grande famille plus ou moins élargie dans les­quels il vit. Son statut personnel dépend du groupe auquel il appartient[[194]](#footnote-194).

En même temps, il ne faudrait pas considérer cette évolution comme une simple limitation de son autonomie et une réduction dras­tique de l’espace que le groupe laisse à l’individu. D’une part, il semble­rait que ce principe soit moins radical qu’on l’a longtemps pensé. Seul le droit civil (mariage, héritage) paraît en fait concerné, le droit romain restant en vigueur pour tout le reste, même pour les Germains. Par ailleurs, l’immense majorité de la population, d’origine non germanique, continue à bénéficier du droit romain et de sa généralité, sauf bien sûr si le différend concerne une autre personne, d’origine germanique celle-là.

De l’autre, ce que l’individu perd en généralité au niveau public, il le gagne au même moment en spécificité dans la sphère privée. La dissolution, beaucoup plus lente qu’on ne la dit pendant longtemps, des institutions publiques, de la *res publica*, est à la fois la cause et la consé­quence d’une valorisation nouvelle et extrêmement dynamique de cette forme de vie. La distinction public/privé, qui persiste encore dans l’ecclé­siologie, disparaît dans le reste de la société. Il se produit une véritable « invasion du privé »[[195]](#footnote-195).

Partout, depuis la cour jusqu’au dernier fonctionnaire, en passant par les groupes professionnels ou religieux, de la ville à la campagne, personnes privées et espaces privés apparaissent au premier rang. La richesse elle-même devient affaire privée et l’individu cherche à tout privatiser, sa maison comme sa table.[[196]](#footnote-196)

Avec la mise en place de nouveaux États en Occident, on assiste donc à une réorganisation complète des aspects de la personne dans de nouvelles configurations auxquelles les époques ultérieures apporteront de nouveau des modifications très importantes, mais il ne s’agit en rien d’une disparition complète de l’individu, ni d’une conservation d’un modèle chrétien en apnée.

### Les formes d’individuation médiévales sont-elles toutes d’origine chrétienne ?

La vision dumontienne du reste du Moyen Âge soulève tout autant des difficultés. En effet, à partir du xie siècle, comme c’était déjà le cas auparavant mais de manière encore plus claire, l’histoire de l’individu et du sujet ne peut absolument pas être réduite à la question religieuse. Tout un ensemble de formes de vie politiques, juridiques, économiques et culturel­les y jouent un rôle décisif.

La féodalité, tout d’abord, les relations personnelles de confiance et de respect de la parole donnée qu’elle implique, le contrat féodo-vassalique lui-même qui établit l’échange de services entre le suzerain et ses vassaux, impliquent une valorisation de la personne politique – au moins dans certains milieux sociaux – qui est totalement inconnue dans l’Église comme dans l’État en formation. Avec la mise en place du sys­tème féodal à la fin de l’époque carolingienne, le modèle d’individuation guerrière barbare se diffuse en profondeur dans la société, entraînant des conséquences importantes. L’extension des pratiques privées du féoda­lisme à la sphère régalienne et publique permet, là où les circonstances font qu’elle n’est pas retenue par une construction étatique suffisamment puissante (par exemple en Angleterre ou en Hongrie), de garantir, d’une manière inconnue jusque-là, l’intégrité, la liberté et la propriété de l’indi­vidu. Ce dernier devient inviolable, tout en développant son sens de la responsabilité sociale. Dès le xiiie siècle, nous assistons ainsi dans ces régions aux prémisses de la transformation des sujets en citoyens d’une collectivité politique[[197]](#footnote-197). Cet apport est fondamental car il sera à la base du développement futur de l’individualisme politique anglo-saxon, que Dumont attribue, nous l’avons vu, un peu rapidement au seul christia­nisme.

Les formes de vie cléricales, dont étrangement Dumont ne dit rien, connaissent, elles-mêmes, une histoire complexe. On sait qu’à partir du xie siècle, la spiritualité mêlée d’esprit féodal du haut Moyen Âge ne satisfait plus les élites cléricales, qui se lancent dans un ensemble de réformes de l’Église (Grégoire VII) et des communautés monastiques, visant essentiel­lement à les rendre plus autonomes par rapport au monde laïc. Le xiie siècle voit ces transformations déboucher sur une série d’innovations anthropolo­giques déterminantes[[198]](#footnote-198). Marie-Dominique Chenu souligne le caractère exemplaire, pour ce nouveau mouvement, de l’enseignement de Pierre Abélard (1079-1142), premier philosophe à placer l’intention au centre de sa conception de l’homme[[199]](#footnote-199).

Faut-il toutefois attribuer ces changements à des potentialités encore inexploitées du christianisme originel, ou bien tout simplement à des innovations qui s’inspirent d’un mouvement de fond des mentalités porté par les transformations économiques et sociales ? Chenu, l’un des meil­leurs connaisseurs de l’histoire du christianisme médiéval, montre l’intri­cation des facteurs religieux avec les facteurs d’ordre économique, politi­que et culturel. Certes, le réveil évangélique joue un rôle important à cette époque. Mais, à ce facteur religieux (idéologique au sens de Dumont) s’ajoutent des facteurs d’un tout autre ordre, qui lui donnent son sens : la mobilité liée à l’économie de marché, l’apparition de communautés urbaines libres des formes d’assujettissement féodal, l’inspiration reçue des œuvres de la pensée grecque[[200]](#footnote-200).

Outre les formes de vie féodales et cléricales, il faut du reste aussi compter avec les nouvelles formes de vie étatiques. Il est clair, en effet, que les nouveaux modes de socialisation et d’interdépendance, que les États modernes en formation ont petit à petit réussi à imposer, ont eu une importance déterminante dans l’histoire anthropologique de l’Occident.

Or, la vision de Dumont est sur ce plan aussi discutable que sur les précédents. L’État moderne lui apparaît, nous l’avons vu, comme une formation sociale qui aurait grossi en s’opposant à l’Église, en décalquant son rôle de société ultime composée d’individus, mais aussi, et surtout, en copiant son modèle de légitimité[[201]](#footnote-201). Pour le montrer, Dumont s’appuie massivement sur deux études très anciennes concernant la doctrine de la monarchie de droit divin, qui constitue l’un des instruments de légitima­tion de l’État moderne en formation. Celle-ci aurait trouvé son origine dans la doctrine du droit divin papal. L’inspiration des légistes médié­vaux et des nombreux clercs qui étaient au service de l’État, aurait beau­coup moins dépendu des modèles juridiques antiques souvent allégués que du modèle de la *plenitudo potestatis* du pape, proclamée par Inno­cent III (1198-1216) et renforcée par Boniface VIII dans la bulle *Unam Sanctam* (1302)[[202]](#footnote-202).

Mais cette affirmation est, elle aussi, très contestable et cela pour au moins trois raisons. Tout d’abord, il est en effet difficile de diminuer l’importance des références à l’*imperium* du droit romain dans les diffé­rentes luttes menées par les légistes au nom des pouvoirs qu’ils soute­naient[[203]](#footnote-203). Dumont prend en quelque sorte abusivement parti dans les débats de l’époque entre défenseurs de l’Église et défenseurs de l’Empire.

Ensuite, le raisonnement reste sur un plan idéologique abstrait qui ne rend pas compte de la fabrique réelle de la légitimité. Kantorowicz a montré, par exemple, d’une manière très détaillée le bricolage grâce auquel les monarchies médiévales ont réussi à imposer celle-ci et mis en place les éléments assurant la continuité temporelle du pouvoir. Certes, très tôt le pouvoir a été sacralisé par l’intermédiaire d’images comme celles de la royauté christique, mais on trouve aussi dans la panoplie utilisée la souveraineté de la Loi ou encore l’image de la société comme Corps organique dont le roi constituerait la Tête[[204]](#footnote-204).

Enfin, la thèse dumontienne oublie que la légitimation de l’État depuis le xive et jusqu’au xviiie siècle ne dépend qu’en partie de la doctrine du droit divin et du modèle ecclésial. En effet, de nombreux pouvoirs urbains et bourgeois, par exemple en Italie, pouvoirs qui possè­dent des caractères étatiques affirmés (en terme de gestion, de levée des impôts, de force militaire et de politique étrangère), échappent en grande partie à ce cadre. D’un côté, ils s’inscrivent *de jure* dans le monde de la souveraineté monarchique, de laquelle ils reçoivent leurs « privilèges », mais, de l’autre, ils constituent *de facto* des entités indépendantes, dont les représentants « illégitimes », suivant les normes de l’époque, sont en fait reconnus par les pouvoirs contemporains. Dans l’Italie de la fin du Moyen Âge, les Visconti, les Gon­zaga, les Scaligri ou les Estensi pour­suivent ainsi de véritables politiques familiales qui les lient aux grandes familles du reste de l’Europe.

La plupart des états monarchiques s’appuient, d’ailleurs, tout autant sur leur légitimité dynastique et patrimoniale d’origine féodale que sur le droit divin[[205]](#footnote-205). L’importance de cette forme de légitimation non religieuse se voit tout particulièrement dans les relations internationales où, mis à part l’Empereur qui prétend à une légitimité divine supérieure, tous les rois et princes d’Europe se retrouvent sur le même pied d’égalité et où chacun est amené à s’appuyer sur la légitimité que lui donne sa place dans le système de succession et d’alliance dynastiques (qu’on pense par exemple aux prétentions d’Édouard III sur la couronne de France qui est l’une des raisons de la Guerre de Cent Ans).

Le système de « l’apanage », qui consiste à attribuer à un prince du sang la gestion en grande partie autonome d’un territoire, relève de la même idée. Jusqu’à Louis xvi compris, l’État c’est le roi et le roi est un chef dynastique. Au total, sur ce plan comme sur les précédents, Dumont néglige le contexte historique et la base sociale des idées dont il discute la pénétration, et sa vision frôle une fois de plus l’idéalisme.

### Faut-il attribuer au christianisme toutes les formes d’individuation modernes ?

Dernière faiblesse historique de l’approche dumontienne : du fait qu’elle est entièrement centrée sur l’apport du protestantisme, sa concep­tion de la période moderne néglige des facteurs qui y ont pourtant joué à l’évidence un rôle déterminant : d’une part, la différenciation d’une sphère intellectuelle et artistique laïque, qui se produit à partir du xive siècle, de l’autre, l’arrivée à maturité de l’institution étatique.

En ce qui concerne les humanistes ou plus largement le groupe des hommes de culture, Dumont évoque le rôle de l’autonomisation de la sphère intellectuelle par rapport à la religion, mais il la retarde un peu trop et surtout minimise constamment son apport. Selon lui, elle ne s’expri­merait pas vraiment avant Machiavel (1469-1529) et cela encore d’une manière très marginale.

La préoccupation de l’Antiquité s’affirme dans le nouvel humanisme en tant qu’indé­pendante de la tutelle de la religion. L’événement devait nécessairement avoir un impact révolutionnaire sur la relation entre les autorités spirituelle et temporelle. Du côté des huma­nistes, Machiavel trouve dans Tite-Live le modèle de la ville-État républicaine, et à l’aide d’exemples pris à la Rome ancienne réussit à affranchir la considération politique non seule­ment de la religion chrétienne et de tout modèle normatif, mais même de la morale privée. […] [toutefois] Le rejet radical par Machiavel des valeurs contemporaines prédominantes le met à l’écart pour quelques temps du courant de pensée principal, car la montée du pouvoir temporel *devait se réaliser* grâce à des agents principalement religieux. (Dumont [1983], p. 79, c’est moi qui souligne)

En fait, il existe une littérature immense qui montre l’apparition d’un nouveau groupe social et d’une forme de vie nouvelle dès le xive siècle, en particulier à partir de Pétrarque (1304-1374) et des milieux qu’il fréquente[[206]](#footnote-206). Cet ensemble reprend au départ la tradition chrétienne du rapport de soi à soi et la tradition aristocratique de la singularité, toutefois il leur donne un sens nouveau en réinterprétant la première à partir de considérations non religieuses tirées de la culture antique et en fondant la singularité sur des considérations purement intellectuelles ou artistiques. Ce groupe prend un essor tel aux xve et xvie siècles qu’il est capable, comme l’a vu Norbert Elias, d’imposer une partie de ses normes à travers la réforme des systèmes d’éducation.

À partir du xviie siècle, ce groupe, qui ne trouvait les justifications de sa nouvelle forme de vie que dans les sources littéraires antiques, s’appuie désormais également sur le développement de la science moderne et sur le changement des relations entre le monde et l’individu qu’elle implique. Une transformation radicale dans le rapport entre l’homme et la nature se produit, à travers la révolution scientifique lancée par Galilée. Certains historiens voient là une rupture essentielle. Comme on l’a déjà vu, on parle du « miracle des années 1620 »[[207]](#footnote-207). L’influence de la science se combine alors à celle de l’humanisme pour pousser en avant une conception laïcisée de la vie. La nouvelle sphère culturelle non religieuse connaît à cette époque une expansion prodigieuse.

Le réductionnisme dumontien touche à la caricature en ce qui concerne le monde politique moderne et la Révolution française. Dumont n’y donne aucun rôle autonome à l’État moderne. L’appareil de l’État et ses agents – en particulier les commis et bientôt les fonctionnaires de l’État bureaucratique – jouent pourtant, on le sait, un rôle de plus en plus grand dans l’histoire anthropologique occidentale à partir du xve siècle. L’État moderne développe des formes d’individuation et de subjectiva­tion qui ne doivent plus rien au rapport chrétien de soi à soi. Il combat l’individualisme héroïque des féodaux et, jusque très tardivement, a très peu de respect pour la vie privée bourgeoise. Son effet propre est de détruire les solidarités traditionnelles et d’égaliser les individus à travers sa police démographique et statistique[[208]](#footnote-208). Humanistes et commis de l’État inventent ainsi d’autres formes de vie qui n’ont rien à voir avec les motifs préexistants.

Mais Dumont est persuadé que toutes les constructions politiques de cette époque, que ce soit d’ailleurs la monarchie absolue ou l’État libéral postérieur, sont des produits déjà contenus *in nuce* dans la prédication christique. C’est la prédication luthérienne qui, au mépris de toutes les évidences historiques, serait la cause principale de la construction de la monarchie absolue et de l’apparition de sociétés organisées autour d’un État souverain.

La montée du pouvoir temporel devait se réaliser grâce à des agents principalement religieux. La Réforme luthérienne porta un coup décisif à ce qui demeurait de l’ordre médiéval et du Saint Empire germanique. La société globale serait désormais l’État individuel, tandis que l’essentiel de la religion aurait son sanctuaire dans la conscience de chaque chrétien individuel. Le pouvoir laïc devint suprême et fut élevé à une sorte de sainteté, grâce à la théorie du droit divin des rois. (Dumont [1983], p. 79)

Tous les princes catholiques de la Renaissance mais aussi Henry VIII doivent se retourner dans leur tombe.

Mais c’est aussi le christianisme qui serait, à travers les arrange­ments qui ont suivi les guerres de religion, à la source du libéralisme moderne : « La liberté de conscience constitue ainsi le premier en date de tous les aspects de la liberté politique et la racine de tous les autres. » (p. 80) Luther, encore lui, qui pourtant comme on sait n’aimait pas trop les révoltes paysannes, aurait été à la source de la volonté moderne d’égaliser les conditions sociales.

Une des grandes forces motrices qui ont été actives dans le développement moderne est une sorte de protestation indignée contre les différences ou inégalités sociales en tant que fixes, héritées, prescrites – relevant comme disent les sociologues de l’ « attribution », et non de l’ « accomplissement individuel » – que ces différences soient affaire d’autorité, de privilèges et d’incapacités ou, dans des mouvements extrêmes et des développement tardifs, de richesse. Or, une fois de plus, le mouvement commence dans l’Église avec Luther. (p. 87)

Bien sûr, comme Dumont n’ignore pas l’impératif luthérien d’obéir à l’État, il voit cet égalitarisme d’abord caché s’exprimer au grand jour au xviie siècle dans les sectes protestantes anglaises.

La revendication égalitaire fut étendue de la religion à la politique dans le cours de ce que nous pouvons appeler la révolution anglaise (1640-1660). Tout particulièrement ceux qu’on appelle les *Levellers*. (p. 88)

Puis chez Locke, nous l’avons déjà vu plus haut.

Ici comme ailleurs, la considération spéciale, politique, s’est émancipée graduellement de la considération générale et normative, la religion. Sous ce rapport le rôle joué dans Locke par la moralité marque une transition, puisqu’il n’y a guère de doute que sa notion de l’individu comme être moral est étroitement liée à sa religion. (Dumont [1977], p. 78)

Plus on avance dans le temps, plus la caricature s’accentue. Toute la révolution française serait ainsi réductible à une poussée cachée du chris­tianisme : « La révolution française a été au fond un phénomène religieux [...] une fois de plus, la religion chrétienne avait poussé en avant l’Individu. » (Dumont [1983], p. 107) Le christianisme serait l’unique source du Droit naturel.

Pour les modernes, sous l’influence de l’individualisme chrétien et stoïcien, ce qu’on appelle Droit naturel (par opposition au droit positif) ne traite pas d’êtres sociaux mais d’individus, c’est-à-dire d’hommes dont chacun se suffit à lui-même en tant que fait à l’image de Dieu et en tant que dépositaire de la raison. (p. 81)

Et le droit naturel fonderait à son tour la Déclaration des droits de l’homme et du citoyen.

La liberté de conscience a été le droit essentiel, le noyau autour duquel les droits de l’homme allaient se constituer par intégration d’autres libertés et droits. La liberté religieuse, née de la Réforme et des luttes subséquentes, a été l’agent de la transformation des spéculations de Droit naturel en une réalité politique. Les Français ne pouvaient que reprendre à leur compte l’affirmation abstraite de l’Individu comme supérieur à l’État, mais ce sont les puritains qui ont prononcé les premiers cette affirmation. (p. 104)

Ainsi les Droits de l’homme ne seraient-ils, en dernière analyse, qu’un lointain résultat de la prédication christique – C.Q.F.D.

Sans même reparler des multiples formes de vie qui ne doivent rien à la religion, il faut remarquer ici que Dumont ne souffle mot des effets de la déchristianisation massive, de l’orientation souvent antichrétienne des Lumières et du développement de l’esprit critique et scientifique sur l’individuation et finalement sur les événements révolutionnaires[[209]](#footnote-209). Il se contente au contraire de monter en épingles les frêles relations qui ont existé entre puritains anglo-américains et révolutionnaires français oubli­ant à la fois les racines non religieuses des événements révolutionnaires français et la dette des Américains à l’égard de Rousseau et de Montes­quieu : « La transition s’est trouvée incarnée dans un homme, Thomas Paine. » (p. 104) Plus loin : « Les adeptes français de l’homme comme Individu ont été aidés dans la formulation des droits abstraits de l’Homme par les puritains du Nouveau Monde. » (p. 107)

\*

Totalement prisonnier de son modèle historico-logiciste, Dumont ne retient parmi toutes les expériences d’individuation et de subjectivation qui ont eu lieu en Occident, que celles qui ont envisagé l’individu et le sujet comme des *oppositions* au tout et comme les résultats de *coupures* du tissu social. L’individuation et la subjectivation modernes ont pour lui partie liée avec le dualisme ; elles établissent en quelque sorte un indivi–dualisme : « Si l’individualisme doit apparaître dans une société de type traditionnel, holiste, ce sera en opposition à la société et comme une sorte de supplément par rapport à elle. » (p. 36) Tout le récit qu’il s’efforce de reconstruire ensuite est dès lors contenu téléologiquement dans cette définition. Traçant le cadre de son approche, Dumont exclut d’emblée l’étude de toutes les autres formes de vie qui ont pu participer à l’histoire de l’individuation et de la subjectivation occidentales.

Or, comme le dernier Dilthey, Simmel, Groethuysen et plus récem­ment Vernant, Certeau ou Foucault l’ont montré, l’Occident a connu et continue à connaître une très grande diversité de *formes de vie*, de *formes d’individu* et *de sujet*, d’origines sociales différentes, qui courent parfois parallèlement les unes aux autres, parfois se croisent et se chevauchent en se mélangeant, parfois se combattent et s’éloignent.

De même que l’idée que les sociétés prémodernes auraient été pure­ment holistes et communautaires est intenable au vu des travaux anthro­pologiques et historiques disponibles, de même l’idée que la culture occi­dentale, moderne, serait purement individualiste – ou, dans la version philosophique heideggérienne de la même idée, purement subjectiviste – est elle-même un produit de l’histoire moderne des idées qui ne résiste pas à l’examen. Celle-ci apparaît en fait comme extrêmement diversi­fiée : le christianisme y a joué un rôle plus complexe, plus contradictoire et aussi socialement plus large que ne le dit Dumont, et de nombreuses forces non religieuses ont eu des effets déterminants sur cette histoire.

## 5. L’anthropologie comparée face au langage et au sens

La reconstitution historique par Louis Dumont de l’apparition des sociétés modernes à partir d’un point de vue hiérarchique anti-dualiste se développe paradoxalement suivant une troisième forme de dualisme – chrono-sociologique celle-là. Non seulement toute complexité historique disparaît, mais on a l’impression que l’anthropologue s’enferme dans un cercle où il ne retrouve jamais que ce qu’il avait postulé au départ. Cette mésaventure est très instructive, car elle nous montre une difficulté à sortir du dualisme qui est loin de ne concerner que lui.

Dumont, en effet, n’est pas le premier spécialiste du social, au xxe siècle, à avoir tenté de dépasser les oppositions de l’individu et de la société, de l’action et de la représentation, de l’herméneutique et de l’objectivisme, qui empoisonnent les sciences de l’homme et de la société depuis leur naissance. Tout en se situant dans la tradition holiste, il rejoint sur ce plan, comme on l’a vu plus haut avec Weber, un certain nombre de recherches relevant de la tradition individualiste la plus éclairée. En même temps, il révèle des difficultés qui leur sont communes à toutes deux : dans un cas comme dans l’autre, on cherche à se débarrasser d’un certain nombre d’oppositions théoriques binaires qui empêchent de comprendre et d’expliquer correctement le monde social, mais des for­mes de pensée dualistes réapparaissent immédiatement sur les bords du terrain d’où l’on pensait les avoir chassées.

La thèse que je voudrais avancer ici est que ce phénomène de résur­gence tient aux limites de la conception du langage sur laquelle s’appuient nombre d’anthropologues et sociologues. L’anthropologie et la sociologie se veulent fondées sur la compréhension et l’explication du « sens des représentations » dans la lignée durkheimienne, ou bien encore du « sens de l’action » dans la lignée wébérienne. Pourtant, à l’exception de quelques travaux dispersés et souvent sous-estimés (chez Tarde et Mauss), de recherches minoritaires qui se sont intéressées aux langues, aux discours et aux interactions (anthropologie linguistique, ethnométho­dologie, sociologie des rapports quotidiens), et des entreprises de Bourdieu et d’Habermas, elles ne se préoccupent guère du langage dans et par lequel se produit, se comprend et s’explique ce « sens ». Elles se contentent à cet égard d’une conception extrêmement traditionnelle, qui est, à mon avis, la cause principale des rebroussements de leurs diffé­rentes stratégies anti-dualistes.

### Le langage comme institution et comme instrument chez Louis Dumont

Quand on regarde comment Dumont conçoit le langage, on s’aper­çoit qu’il le voit toujours, d’une manière courante en anthropologie et en sociologie, surtout en France, comme une *institution parmi d’autres*, c’est-à-dire comme *intérieur* au social. Le langage réduit à la langue lui apparaît institué par la société ; il est clairement subordonné à celle-ci. Il ne se pose jamais la question de savoir si, au contraire, ce ne serait pas plutôt la société et la langue qui seraient d’une certaine manière instituées par le langage.

La société [est] au sens large, l’*universitas* au sens d’un tout à l’intérieur duquel l’homme naît et auquel il appartient quoi qu’il en ait, qui lui enseigne sa langue et à tout le moins sème dans son esprit le matériel dont ses idées seront faites. (Dumont [1983], p. 84)

Il cite, de manière très significative, de Bonald :

Les penseurs français de la première moitié du xixe siècle furent conduits à considérer l’homme comme un être social, à insister sur les facteurs sociaux qui constituent la matière première de la personnalité et expliquent en dernier ressort que la société n’est pas réductible à une construction artificielle à base d’individus. Le plus évident de ces facteurs, la langue, fut souligné par Bonald. (p. 112)

Le langage est ainsi mis sur le même plan que la religion et que toutes les autres institutions ; il n’est qu’un des facteurs qui assurent la cohésion sociale et il a le même rang théorique qu’eux. D’où l’absence de Humboldt, qui, à la même époque que de Bonald, aurait pu apporter sur la question du rapport du langage, de la langue et du social un tout autre point de vue[[210]](#footnote-210).

Du fait qu’il réduit le langage à la langue et à une simple institution sociale, Dumont ne peut lui accorder l’importance anthropologique et sociologique qui lui revient. Il n’est pas en mesure de reconnaître que le langage est l’*interprétant* de la société et non l’inverse. Depuis longtemps déjà, Benveniste a pourtant montré que si la société est une réalité en mouvement dont les activités sont en diversification constante, « il faut qu’en retour il y ait une force unifiante qui fasse équilibre »[[211]](#footnote-211). Or, cette force unifiante et stabilisante ne peut être elle-même sociale ; elle lui est nécessairement extérieure ; de fait, elle émane directement et uniquement de l’activité du langage, dont Benveniste montre qu’elle se trouve *au-dessus* de la société et des individus.

Au-dessus des classes, au-dessus des groupes et des activités particularisées, il règne un pouvoir cohésif qui fait une communauté d’un agrégat d’individu et qui crée la possibilité même de la production et de la subsistance collective. Ce pouvoir est la langue et la langue seule. C’est pourquoi la langue représente une permanence au sein de la société qui change, une constance qui relie les activités toujours diversifiées. Elle est une identité à travers les diversités individuelles.[[212]](#footnote-212)

L’unité ou plutôt la permanence du *social*, au sens aussi bien de « société », de « groupes » que d’ « individus », ne provient donc pas du social lui-même, que ce soit sous la forme de représentations collectives ou de l’agrégation des actions individuelles, elle ne vient pas même de la langue en tant qu’ensemble lexical et grammatical particulier, mais de l’activité du langage elle-même. Ce dernier n’est pas emboîté dans la société, il en est au contraire « l’interprétant » : « La relation d’interpré­tance, qui est sémiotique, va à l’inverse de la relation d’emboîtement, qui est sociologique. » [[213]](#footnote-213)

Ce point est décisif mais il n’est pas le seul à propos duquel Dumont conserve une théorie spontanée du langage tout à fait traditionnelle. Comme la plupart de ses pairs, celui-ci considère le langage non pas comme une activité aux fonctions multiples, qui est à la fois transcendante et immanente aux locuteurs, mais comme un simple instrument d’ex­pres­sion et de communication. L’ethnographe, dit-il, doit « maîtriser la langue qu’ils [les gens étudiés] ont en commun, qui est *le véhicule* de leurs idées et valeurs, de l’idéologie dans laquelle ils pensent et se pen­sent. » (Dumont [1983], p. 12, c’est moi qui souligne) Les individus – et les sociologues qui les observent – ne pensent pas dans et par le langage mais immédiatement dans une idéologie. Le langage apparaît comme un instru­ment transparent qui relierait les agents sociaux entre eux et qui leur permettrait d’exprimer et de transmettre leurs choix axiologiques. Ainsi le sens est-il identifié – nous pourrions dire collé – aux « représentations », aux « idées » et aux « valeurs ». Il perd toute l’épaisseur que lui don­nerait l’activité langagière, le discours, pour gagner la trompeuse limpidité du concept et la fausse simplicité de l’affect, séparées l’une de l’autre.

Dumont ne peut reconnaître le statut anthropologico-historique spéci­fique du langage, son caractère radicalement arbitraire, car il ne prête qu’une valeur négative à cette notion qu’il confond avec celle d’irrationnel ou de choix subjectif : « La mise en perspective (de notre culture et de l’Inde) – et peut-être elle seule – permet une vue globale qui ne soit pas arbitraire. » (p. 20) L’arbitraire apparaît comme une résultante de l’idéolo­gie moderne du sujet libre : « Les modernes tendent à définir la valeur en relation avec la volonté arbitraire, le *Kürwille* de Tönnies » (p. 240), volonté elle-même définie comme « liberté de choix » (p. 254). L’arbitraire est à mettre, selon lui, sur le même plan que la convention : « L’analyse relationnelle exige que les frontières du “système” soient rigoureusement déterminées et non abandonnées à un choix arbitraire ou à la simple convenance. » (p. 223) À l’encontre de la société traditionnelle qui se croit en conformité avec l’ordre naturel, la société moderne « se veut “ration­nelle” » et « conventionnelle » (p. 319).

Or, la conséquence immédiate de cette confusion est de dissocier l’arbitraire des notions de système et de structure. Il y a, selon Dumont, deux manières de concevoir un tout.

L’une par une frontière rigide, l’autre par l’interdépendance et la cohérence internes. De notre point de vue, la première est moderne, arbitraire et en quelque façon mécanique, la seconde est traditionnelle et structurale. (p. 246)

L’arbitraire est ainsi rejeté à l’opposé de là où Saussure, en tenant la tension, voulait qu’il fût placé. Il représente le choix individuel, l’anti-systémique, le primat de l’élément sur le tout. Quoi qu’il en ait, Dumont reste solidaire du structuralisme jakobsonien et lévi-straussien, et de leur déformation conventionnaliste de Saussure[[214]](#footnote-214). Or, cette dépendance à l’égard de la linguistique structurale explique pourquoi Dumont conserve finalement une conception, elle aussi tout à fait traditionnelle, du signe. Comme le langage en tant qu’activité lui échappe, le sociologue, à travers les notions de symbole et de symbolique, en revient tout simplement au schéma du signe et à sa cohorte traditionnelle d’oppositions : signifié/ signifiant, son/sens, forme/fond, convention/motivation, langage/pensée, langage/monde, langage/ société, langage/individu, etc. Sans même s’en douter, il réintroduit alors dans sa sémantique tous les dualismes dont il essayait précisément de se débarrasser.

### L’ambiguïté du concept de sens chez Louis Dumont

Cette conception traditionnelle du langage comme *institution sociale*, comme *instrument d’expression* et comme *ensemble de signes convention­nels*, explique à mon sens l’échec à sortir des dualismes de l’individu et du social, et de l’objet et du sujet, ainsi que la perpétuation d’un dualisme historique massif repris de Tönnies.

Dumont, nous l’avons vu, fait grand cas du « sens » : « L’essentiel ici a consisté à donner la primauté au sens (la hiérarchie) sur la seule forme extérieure (stratification). » (Dumont [1979], p. xiii) Mais si nous analysons de près ce que signifie pour lui cette primauté, nous voyons qu’elle oscille entre deux définitions opposées, qui se chevauchent sans cesse dans son discours sans être très clairement ajointées. Le centre de la stratégie destinée à faire pièce au dualisme connaît une indécision et une instabilité qui montrent que le problème n’a pas été complètement résolu.

D’un côté, en effet, le côté de chez Durkheim, le primat du sens signifie un primat de l’idéologie ou des représentations collectives : « Méthodologiquement le postulat initial est que l’idéologie est centrale par rapport à l’ensemble de la réalité sociale. » (p. 16) Nous voyons alors apparaître une équivalence entre le « sens », les « idées » et les « valeurs », ou encore ce qu’il appelle les « représentations » d’une société. L’idéologie est définie comme « ensemble social de représentations ; ensemble des idées et valeurs communes dans une société » (Dumont [1983], p. 263). Et dans ce cas, la notion de valeur est très clairement opposée aux notions de choix ou de préférence subjective : « Pour les découvrir, il n’est pas nécessaire de s’enquérir des choix des gens. Ces valeurs n’ont rien à voir avec le préférable ou le désirable. » (p. 240)

Mais, de l’autre, du côté de chez Weber, ce primat du sens est aussi référé à un primat de l’action individuelle : « L’homme ne fait pas que penser, il agit. Il n’a pas seulement des idées, mais des valeurs. » (Dumont, [1966] 1979, p. 34) Or, dans cette deuxième définition, le sens est alors réduit aux motifs conscients que les individus donnent à leurs actions : « Méthodologiquement le postulat initial est que l’idéologie est centrale par rapport à l’ensemble de la réalité sociale (l’homme agit consciemment, et nous accédons directement à l’aspect conscient de ses actes). » (p. 16) Plus loin : « Nous avons parié sur la hiérarchie comme aspect conscient fondamental [...]. Nous avons cherché à restituer à l’intérieur de cette forme consciente englobante [...] tout ce qu’elle contient. » (p. 268)

Dans les dernières pages de *Homo Hierarchicus*, Dumont propose un schéma comparatif qui résume les principaux aspects de la société de type hiérarchique et de la société de type égalitaire. Dans chaque société un trait horizontal coupe en deux la figure et organise le dispositif : « Ce procédé correspond au souci de distinguer entre les représentations et valeurs fondamentales d’une part, et tout le reste d’autre part [...] » (p. 295). Mais cette distinction est, elle aussi, explicitement référée à la conscience : « [...] ou plutôt entre le plus conscient ou plus valorisé et le moins conscient ou valorisé. Le trait horizontal peut être pris comme un seuil de conscience. » (p. 295) À propos de la nécessité de réintroduire une part d’holisme dans la société moderne à des niveaux subordonnés, il remarque : « Pour être efficace, une telle distinction de niveaux doit être présente dans la conscience des citoyens. » (Dumont [1983], p. 236)

En l’absence d’une théorie sémantique langagière qui pourrait lui permettre d’extraire le sens, d’une manière décisive, des oppositions du social et de l’individu, du conscient et de l’inconscient, de l’action et de la représentation, Dumont est ainsi obligé de considérer, simultanément et contradictoirement, que les valeurs sont collectives et totalement impéra­tives, mais qu’elles ont malgré tout leur siège dans la conscience des acteurs individuels. Nous voyons bien que cette dernière proposition est pour Dumont le moyen de s’opposer à une définition étroite réduisant l’homme au comportement : « On aperçoit où réside la différence essen­tielle entre étudier des hommes pensant et agissant et étudier des compor­tements, comme on ferait d’insectes, quitte à les saupoudrer de représen­tations indigènes. » (Dumont [1966], 1979 p. xvii) Mais, d’une part, on n’arrive pas à voir comment elle s’articule avec la définition collective et impéra­tive du sens, et de l’autre, on est obligé de noter que définir l’homme comme être *pensant selon des représentations et agissant selon des motifs d’action*, c’est du même coup exclure le fait qu’il s’agit en fait toujours pour l’anthropologue, pour le sociologue ou pour l’historien, en premier lieu de l’homme *parlant*.

Tout cela explique pourquoi Dumont réfère, en dernière analyse, les valeurs à une activité sémantique « spontanée » tout à fait indéterminée qui n’est, en réalité, que la marque du langage absent de la théorie socio­logique (mais pas de la pratique dont elle veut rendre compte, ni même, bien sûr de la sienne propre).

La dimension de la valeur, qui avait été *jusque-là spontanément projetée* sur le monde, fut cantonnée à ce qui est pour nous son seul domaine véritable, soit l’esprit, le sentiment et le vouloir de l’homme. (Dumont [1983], p. 225, c’est moi qui souligne)

### Conséquences de la conception socio-anthropologique du langage et du sens

Le manque d’une prise en compte de cette réalité empirique, com­biné à l’absence de théorie critique du langage relevée plus haut, entraîne plusieurs conséquences fâcheuses. Tout d’abord, elle le pousse *à réifier la transcendance des valeurs* et à postuler faussement que les sociétés doivent nécessairement, si elles veulent rester des totalités et éviter l’écla­tement, se constituer par rapport à une extériorité absolue, à un principe radicalement étranger à elles-mêmes. Le rôle que joue le défaut du lan­gage dans ce paralogisme apparaît bien dans la réponse qu’il donne à une objection, qui a souvent été faite, notamment par Peter Brown[[215]](#footnote-215) et par Jean-Pierre Vernant[[216]](#footnote-216), à propos de la place cruciale qu’il donne au renonçant.

On a fait l’objection suivante : le renonçant quitte sa place dans la société, il meurt symboliquement au monde, c’est entendu. Mais il vit d’aumônes et il prêche les hommes-dans-le-monde. *Ergo* il n’échapperait pas dans les faits à la complémentarité, il ne sortirait pas réellement de la société. (Dumont, [1966] 1979, p. 235)

La réponse de Dumont à cette critique est très instructive, car elle consiste à alléguer, avec raison, le primat d’autre chose que le social.

La réponse est simple : il faut simplement constater le fait [qu’il développe une pensée indépendante], même s’il signifie que ce que les acteurs se figurent est plus important que ce que l’observateur extérieur décrit comme se passant réellement, les représentations plus importantes que le comportement. (pp. 235-236)

Autrement dit, il faudrait « reconnaître la présence de la transcen­dance au cœur de la vie sociale » (p. 403). Ainsi Dumont « constate-t-il », un peu comme le faisait autrefois Huizinga à propos des « rêveries » de la classe féodale à la fin du Moyen Âge[[217]](#footnote-217), qu’il faut postuler quelque chose d’extérieur au « réel » social pour comprendre les phénomènes sociaux. Mais faute d’une théorie adéquate, il ne reconnaît pas là le primat du lan­gage – son arbitraire radical qui est aussi son historicité radicale – et attri­bue ce phénomène, d’une part, d’une manière psychologique très faible, à ce que les acteurs « se figurent » et, d’autre part, d’une manière qui n’est pas plus forte, à une « transcendance » – terme purement indéter­miné qui ne signifie pas autre chose que le problème auquel il est chargé de répondre.

Si l’on se replace du point de vue du langage, on s’aperçoit que Dumont identifie bien, dans cette discussion, la nécessité pour com­prendre le statut du sens dans la société de poser le primat d’un principe sémantique extérieur au social, mais que, dans la mesure où il ne recon­naît pas dans ce principe le langage lui-même, il le prend pour une entité mystérieuse et, en son fond inavoué, religieuse. Si nous posons, au contraire, le primat du langage par rapport au social, au sens d’interpré­tant radicalement arbitraire analysé par Saussure et Benveniste, il est alors possible de se faire une idée plus claire de la « transcendance » des valeurs entrevue par Dumont. Comme le langage, dans lequel se for­ment, se transmettent et se prescrivent les valeurs, est à la fois, comme dit Benveniste, « transcendant à la société » et « immanent à l’individu », celles-ci possèdent une certaine transcendance par rapport au social, mais cela ne signifie nullement que cette transcendance soit *réelle* et *anhistori­que*, ni que la société doive nécessairement les considérer comme telles pour continuer à exister. Les valeurs restent internes au langage et sont, pour cette raison, totalement *humaines*, *historiques* et donc *constamment susceptibles d’être contestées*.

En fait, la plupart des affirmations posant le religieux, le grand Autre, l’extériorité absolue ou encore l’éthique réelle comme nécessaires au bon fonctionnement social – comme on en a trouvé de plus en plus souvent dans les dernières décennies du xxe siècle chez des historiens (Marcel Gauchet), des médiologues (Régis Debray), des anthropologues (Lucien Scubla), des psychanalystes (Dany-Robert Dufour) ou encore des philosophes (Alain Finkielkraut) – ne sont à chaque fois que l’envers d’un effacement du langage et la réintroduction d’un dualisme motivée par la croyance au paradigme du signe.

Deuxième conséquence : l’absence de prise en considération du lan­gage a pour effet *d’identifier le sujet à l’individu*. Le phénomène d’ins­tanciation subjective, le dire-*je*, dont on sait qu’il se produit dans toutes les langues humaines sans exception et dont Benveniste a montré qu’il est le fondement de toute unification psychique, quelle que soit sa forme historico-culturelle, de même que les phénomènes de *transsubjectivation* qui sont liés à la circulation de ces puissances circulantes que sont les œuvres langagières, identifiés par Meschonnic, sont totalement ignorés par Dumont[[218]](#footnote-218). Seul l’individu en tant que valeur éthique, c’est-à-dire en fin de compte en tant que signifié d’un discours culturel, est, à ses yeux, susceptible de donner forme à une vie humaine.

Ainsi Dumont considère-t-il, au mépris des faits historiques et lan­gagiers les plus évidents, que, dans les sociétés « traditionnelles », les « individus empiriques » ne seraient *en aucune façon* des sujets.

Non seulement le coupable, mais ses proches parents peuvent être excommuniés. C’est que *le sujet* ou porteur de statut *n’est guère l’individu* mais sa famille, et au-delà, le groupe tout entier. (Dumont, [1966] 1979 p. 229, c’est moi qui souligne)

On verra plus bas que la question de « l’agent » possède en fait une histoire bien plus complexe et cela dès qu’on commence à l’apercevoir dans la Grèce archaïque. De même affirme-t-il, de manière tout aussi abusive, que dans les sociétés « modernes » les sujets seraient au contraire systématiquement des individus. La moralité liée à l’individualisme serait, selon lui, une « moralité subjective » (p. 299, même expression dans [1983], p. 238) et l’homme moderne un « sujet individuel » (Dumont, [1983], p. 254, même expression p. 255).

Cet effacement du sujet universel du langage, et la confusion du sujet et de l’individu qu’elle entraîne pour les sociétés modernes, ne se voient jamais mieux chez Dumont que dans la transformation qui s’opère entre les deux définitions de l’individu qui sont proposées dans les *Essais sur l’individualisme*. Dans le corps du texte, on trouve tout d’abord la distinction suivante.

Ceci amène à distinguer deux sens du mot “individu” : 1) le sujet empirique de la parole, de la pensée, de la volonté, échantillon indivisible de l’espèce humaine, tel que l’observateur le rencontre dans toutes les sociétés ; 2) l’être moral. (Dumont [1983], p. 69)

Mais Dumont a également intégré cette définition dans un lexique qui rassemble à la fin du volume quelques-uns des mots clefs de sa théorie. Or, il est très révélateur d’y noter la disparition de la référence au langage. L’individu qui était défini, au sens premier, comme « sujet empirique de la parole, de la pensée, de la volonté, échantillon indivisible de l’espèce », n’est plus désigné désormais que comme « sujet empiri­que, échantillon indivisible de l’espèce » (p. 264). Entre les deux, le « sujet de la parole, de la pensée, de la volonté » a disparu et cette dispa­rition dans une définition clé est significative du statut qui lui est réservé par l’anthropologie dumontienne, dont on voit au passage qu’elle le considère en réalité comme une simple expression biologique de l’espèce. Ce statut a pour conséquence de rendre impossible une véritable histoire de l’individuation et d’orienter toute la recherche vers l’histori­cisme logicisant analysé plus haut.

On comprend maintenant la raison principale de la simplification drastique de l’histoire de l’individuation à laquelle Dumont procède. Certes, il n’est pas le seul à agir de la sorte, mais chez lui cette simplifica­tion prend un tour très particulier qui est lié à sa conception du sens. Comme je l’ai montré ailleurs, Dumont n’est pas l’unique auteur à confondre l’histoire de *l’individuation* et de *la subjectivation* avec celle du seul *individualisme*[[219]](#footnote-219), mais sa particularité est de réduire, en plus, celui-ci à la seule *définition éthique de l’individu*[[220]](#footnote-220). Or, ce double mouvement explique le côté caricatural de sa démarche.

À supposer que nous définissions, comme semble le faire Dumont en dernière analyse, l’individuation et la subjectivation comme un point de vue du moi par rapport au monde (pour lui tout se résume au passage de l’individu-hors-du-monde à l’individu-dans-le-monde), alors il n’y a aucune raison, en effet, de limiter ce point de vue à sa seule dimension *éthique*, et il faudrait également observer, comme le faisait déjà Dilthey à la fin du xixe siècle, ses dimensions *cognitive* et *esthétique*[[221]](#footnote-221). Il existe en effet de nombreux points de vue sur le monde qui ne se définissent pas de manière *morale*, mais sur le terrain de la *connaissance* ou bien encore sur celui de la *sensation*. Parallèlement aux visions du monde liées à « l’idéa­lisme subjectif ou idéalisme de la liberté », qui voient l’homme comme une conscience morale essentiellement libre et placent la personnalité au sommet de la réalité, se déploient des « visions »[[222]](#footnote-222), de plus en plus fréquentes de nos jours, inspirées par le « naturalisme », qui perçoivent l’être humain en premier lieu comme une partie de la nature, comme une espèce ou un élément du cosmos, et des visions, tout aussi communes aujourd’hui, fondées sur « l’idéalisme objectif » qui définissent, quant à elles, l’homme comme une âme cherchant à retrouver de manière affective une unité perdue et à instituer un rapport intuitif et contemplatif au monde.

Par ailleurs, toutes ces formes d’individuation ont joué un rôle très tôt dans l’histoire occidentale. Dilthey a montré que la vision naturaliste et l’idéalisme objectif sont apparus et ont eu des effets anthropologiques importants bien avant la différenciation des sphères scientifiques et esthé­tiques modernes aux xviie et xviiie siècles. L’une et l’autre de ces attitudes étaient déjà communes dans l’Antiquité la plus ancienne et il est possible d’en suivre, par la suite, le roulement incessant et les réappari­tions périodiques.

Si maintenant nous sortons, comme Simmel, Groethuysen, Vernant, Onians et Foucault ont commencé à le faire chacun à sa manière, du cadre kantien, à la fois formellement universaliste et tripartite, qui cons­tituait encore la base de la définition diltheyenne de l’individuation comme point de vue d’un moi antérieur à tout point de vue, et que nous considérons au contraire celle-ci comme la production d’un moi néces­sairement multiple et fluant défini par des *manières d’agir et de parler*, des *formes de vie* *organisant l’individuation* et la *subjectivation*, alors nous accédons à une vision encore plus différenciée de l’histoire de l’individu et du sujet, où ces manières et ces formes se multiplient, par croisements, chevauchements, réinterprétations et innovations incessan­tes. L’histoire des modes d’individuation et de subjectivation n’apparaît plus comme une réduction dialectique et progressive d’une tension originelle entre le tout et l’élément, par laquelle le tout disparaît pendant que chaque élément devient un tout, mais comme un entrecroisement complexe et un renouvellement permanent de *manières d’agir et de parler*, de *formes de vie*, de *formes d’individuation et de subjectivation*. Ce qui semble à Dumont constituer une unité éthico-idéologique – l’affir­mation de l’individu-hors-du-monde – se révèle en fait composé de prati­ques diverses et mouvantes.

\*

L’anthropologie et la sociologie françaises ont compris qu’il leur faut, pour sortir des dualismes qui les déchirent, poser la question du sens. Mais elles ne vont pas assez loin dans leur réflexion. Considérant le lan­gage à la fois comme une institution sociale, comme un outil de commu­nication et comme un système de signes conventionnels, elles réduisent le sens que les hommes donnent à leur vie au seul sens de leurs *actions* ou de leurs *représentations*. Seules les dimensions pratiques et idéologi­ques de la vie sont ainsi prises en compte ; l’homme n’est considéré que comme un *acteur* ou une *conscience*. Or, il y a bien d’autres manières, à commencer par le rapport esthétique au réel mais pas seulement, de don­ner sens à une vie ou de la comprendre qu’à travers l’action et la repré­sentation. L’une des tâches qui attend aujourd’hui l’anthropologie et la sociologie semble donc être de reprendre à la base la question du sens et, en s’appuyant sur la théorie du langage, d’en déployer toutes les dimensions.

# 3. Un évolutionnisme pluraliste – Norbert Elias

## 6. Principes de sociologie historique

L’objet de cette deuxième partie sera d’examiner en détail le modèle très différent – et beaucoup plus porteur du point de vue d’une approche anthropologico-historique, même s’il n’est pas sans défauts nous le verrons – élaboré par Norbert Elias (1897-1990)[[223]](#footnote-223). Contrairement à l’anthropologie structurale comparée, qui ramène toute l’histoire de l’individu et du sujet à l’unique question de la naissance et de la diffusion de l’individualisme, nous venons de le voir, la sociologie interactionniste et systémique élia­sienne aborde en cette problématique par le biais d’une véritable recherche historique attentive à la multiplicité et à la spécificité des formes de vie.

Comme pour Louis Dumont, je présenterai et discuterai, tout d’abord, la stratégie élaborée par Norbert Elias pour surmonter les dualismes des sciences de l’homme et de la société ; puis, sa contribution à notre connais­sance des formes d’individuation et de subjectivation depuis le Moyen Âge ; enfin, ses limites du point de vue d’une anthropologie radicalement historique.

### Interdépendance et configuration comme outils méthodologiques

Comme celle de Dumont, la réflexion d’Elias s’ouvre par un rejet des dualismes qui grèvent les sciences sociales et humaines depuis leur appari­tion au xixe siècle. Mais la stratégie qu’il leur oppose est très différente de celle de son contemporain. Pour lui, le dualisme n’est pas le produit d’une « idéologie individualiste » qui serait apparue avec la modernité, mais l’expression d’un cadre ontologique et conceptuel bien plus ancien. Ce n’est donc pas en ayant recours à un « principe hiérarchique structural » inspiré du fonctionnement supposé des sociétés dites « traditionnelles » que ces sciences pourront surmonter leurs difficultés, mais en développant une approche fondée sur les principes dynamiques, s’inspirant des sciences les plus récentes, d’« inter­dépendance », de « configuration » et de « processus ».

Dans la préface qu’il écrit en 1987 pour *La* *Société des individus*, Elias dénonce d’emblée le dualisme sociologique. Quand la société est conçue « comme une simple somme », elle est représentée comme une juxtaposition « instructurée de nombreux êtres humains isolés »[[224]](#footnote-224). La société apparaît alors comme une espèce de soupe de grumeaux sans cohérence. À l’inverse, quand elle est conçue « comme un objet existant au-delà de l’être humain isolé » (p. 31), la sociologie fait apparaître les choses « comme si l’être humain isolé qui reçoit l’étiquette d’individu et la pluralité d’êtres humains que nous présentons sous le nom de société étaient ontologiquement différents » (p. 31).

Le cœur du dualisme sociologique se trouve ainsi dans la difficulté à penser l’individu et la société comme ontologiquement continus l’un à l’autre. Les sociologues holistes « postulent automatiquement en ce qui concerne les lois des relations humaines qu’ils observent l’existence d’une substance spécifique au-delà des individus »[[225]](#footnote-225). De leur côté, les sociologues individualistes – ce qui est ici une manière condensée de dire : « favorable à l’individualisme méthodologique » – n’ont pas ce défaut. Leur nominalisme les défend de croire à la réalité de ces entités purement théoriques que sont « l’esprit collectif », « l’organisme collec­tif » ou bien « les forces supra-individuelles ». Ils ne réifient pas leurs concepts : « Ils voient très clairement ce qui reste ignoré des autres : que tout ce que nous appelons “structures et lois de fonctionnement de la société” ne recouvre rien d’autre que les structures et les lois des relations entre des individus. » (p. 53) Cependant, ils perdent toute possibilité de comprendre la réalité des relations sociales : « Ils se montrent incapables de comprendre que les relations elles-mêmes peuvent posséder des structures et des lois d’un type particulier. » (p. 53)

Ainsi le dualisme sociologique est-il aux yeux d’Elias responsable d’erreurs opposées mais solidaires. Contrairement à ce que croit Dumont, entre holisme et individualisme méthodologiques, disons pour simplifier – car ni l’un ni l’autre ne propose en réalité une vision totalement unilaté­rale – entre Durkheim et Weber, il n’y a pas de réelle contradiction, mais simple différence d’accentuation dans le même cadre philosophique qui renvoie en miroir l’Être et le Concept l’un à l’autre.

Si les uns, comprenant les lois propres aux relations humaines ne peuvent pas s’empêcher de leur inventer une substance propre, les autres n’arrivent pas à saisir pourquoi les relations, entre individus auraient une structure et une loi propres, ils ne peuvent s’empêcher de dire qu’on doit nécessairement trouver l’explication des structures et des lois des relations entre les individus dans la « nature » ou dans la « conscience » des différents individus, tels qu’ils existent « en soi ». (p. 54)

Le dualisme n’est donc pas l’apanage des sociologues individua­listes, ni d’ailleurs à l’inverse des sociologues holistes, mais traverse et réunit les deux camps au sein d’un même ensemble épistémologique. Leur opposition et les combats quasi-rituels qui les mettent aux prises se déroulent dans un cadre commun qui leur reste inconscient. Dès 1939, Elias dénonce ainsi la stérilité des oppositions à propos desquelles s’affrontent les spécialistes des sciences sociales et humaines.

Nous avons évoqué à plusieurs reprises dans ce qui précède ce jeu assez curieux auquel se livrent avec un zèle toujours renouvelé certains groupes de la société occidentale. Il pose deux partis. Les uns disent : « Tout dépend des individus ». Les autres disent : « Tout dépend de la société ». Les uns disent : « Mais ce sont toujours et exclusivement des individus isolés qui décident de faire ou de ne pas faire telle ou telle chose ». Les autres disent : « Mais les décisions des individus sont conditionnées par la société ». Les uns disent : « Mais ce que vous appelez conditionnement social de l’individu provient uniquement de ce que d’autres individus veulent et font quelque chose ». Les autres répondent : « Mais ce que les autres individus veulent et font est à son tour conditionné socialement. » (p. 97)

Elias veut, pour sa part, tenir les deux bouts de la chaîne.

La racine de tous les malentendus sur le rapport entre individu et société réside en ceci que la société, et les relations entre les individus ont une structure et une loi propres qui certes ne peuvent pas s’expliquer par la nature des différents individus, mais qui par ailleurs n’ont pas de corps, pas de « substance » en dehors des individus. (p. 104)

La solution aux cercles vicieux du dualisme consiste donc à recourir à une pensée visant les *relations* et leurs *configurations* – et non plus les *substances*.

*Pour arriver à comprendre ces phénomènes, il faut rompre avec la pensée sous forme de substances isolées et passer à une réflexion sur des rapports et des fonctions*. (p. 55, italiques d’Elias)

Et plus loin : Si le jeu de société que nous évoquions précédemment entre les tenants des deux thèses opposées peut se perpétuer à l’infini, c’est uniquement parce que l’on sépare conceptuellement, comme deux *substances* distinctes, ce qui est en réalité deux *fonctions* inséparables des hommes dans leur vie collective. (p. 98)

Pour Elias, la seule façon de comprendre le phénomène social, sans le réifier, ni pourtant nier son existence, est ainsi de le penser en termes d’*ensemble de fonctions relationnelles*.

Toute union sommative de ce type repose sur un regroupement, non pas sommatif mais fonctionnel, des individus en question. (p. 51)

De cette manière nous reconnaissons son aspect apparemment paradoxal.

Ni l’ensemble lui-même ni sa structure ne sont l’œuvre d’individus isolés, ni même d’un grand nombre d’individus réunis ; et pourtant ils n’existent pas non plus en dehors des individus. Toutes ces fonctions, interdépendantes [...] sont autant de fonctions exercées par un individu pour d’autres individus. (p. 51)

Grâce au concept d’*interdépendance*, nous pouvons nous représen­ter cet étrange phénomène.

Seulement chacune de ces fonctions est tournée vers les autres ; elle dépend des fonctions qu’ils exercent comme eux-mêmes dépendent d’elles ; du fait de cette inter­dépendance irrémédiable des fonctions individuelles [...] il faut que les actes d’une foule d’individus isolés se réunissent inlassablement en longues chaînes pour que l’action de chaque individu prenne tout son sens. (p. 52)

Pour faire mieux comprendre ces concepts, Elias prend comme exemple l’image d’un filet.

Nos instruments de pensée ne sont pas encore assez maniables pour rendre tout à fait compréhensibles des phénomènes d’entrecroisement et d’interdépendance [...]. Que l’on songe par exemple, pour appréhender cette forme de corrélation, à la structure dont est issue la notion d’entrecroisement, un système réticulaire [...]. La forme de chaque fil se modifie lorsque se modifient la tension et la structure de l’ensemble du réseau. Et pourtant ce filet n’est rien d’autre que la réunion de différents fils [...]. Ce n’est là qu’une image, indigente et insuffisante. Elle suffit tout au plus à titre de schéma conceptuel de l’imbrication des relations humaines [...] ; mais les relations entre les hommes ne peuvent jamais s’exprimer simplement en termes de formes dans l’espace. En outre c’est une image statique. Elle remplit un peu mieux sa fonction si on représente ce réseau en mouvement perpétuel, tissant et défaisant inlassablement des relations. (p. 71)

La sociologie étudie donc – ou plus exactement devrait étudier – les sociétés comme des « réseaux » ou des « configurations » de fonctions « en mouvement perpétuel, tissant et défaisant inlassablement des rela­tions », qui produisent chacun des formes d’individuation et de subjecti­vation spécifiques.

Ce qu’il faut entendre par configuration, c’est la figure globale toujours changeante que forment les joueurs ; elle inclut non seulement leur intellect, mais toute leur personne, les actions et les relations réciproques. Comme on peut le voir, cette configuration forme un ensemble en tension.[[226]](#footnote-226)

Cette conception du social débouche sur un renouvellement non seulement des questions de l’individu et du sujet, mais aussi de celle du pouvoir, qui est vu lui aussi d’un point de vue dynamique.

Au centre des configurations mouvantes, autrement dit, au centre du processus de configuration, s’établit un équilibre fluctuant des tensions, un mouvement pendulaire d’équilibre des forces, qui incline tantôt d’un côté, tantôt de l’autre. Ces équilibres de forces fluctuants comptent parmi les particularités structurelles de toute configuration. (p. 158)

### La sociologie des processus à l’assaut des historicismes

La critique du dualisme sociologique opérée par Elias l’amène donc à un fonctionnalisme dont nous ne comprendrions pas toutefois l’originalité au sein du grand mouvement des années 1920-1970 – en particulier du point de vue éthique et politique –, si nous l’amputions de sa conception assez particulière de l’historicité. En effet, le fonctionnalisme a constitué une réaction salutaire à l’évolutionnisme anthropologique et à l’historicisme, mais il a fréquem­ment mené à une conception de l’histoire épurée de tout conflit. Le plus souvent, la description fonctionnaliste rend compte de la persistance des choses, mais elle n’explique pas pourquoi elles changent. Dans sa forme classique, le système est en quelque sorte replié sur lui-même et cha­que fonction se définit par son utilité pour la perpétuation de l’ensemble. Sur un modèle biologique plus ou moins assumé, la société ou la culture sont vues comme des systèmes en équilibre où les oppositions et les conflits sont négligés ou perçus comme de simples « dysfonctionnements » à surmonter.

Elias, pour sa part, n’oublie jamais le rôle des conflits et des oppo­sitions dans l’évolution sociale. Une des questions principales qui guident sa sociologie est précisément de savoir « comment se sont formés les États. Comment se produisent les révolutions ? »[[227]](#footnote-227). Les systèmes sociaux ne sont jamais orientés vers leur perpétuation, mais sont au contraire en permanent déséquilibre interne à cause de la pression qui règne dans chacun des champs concurrentiels qui les composent. Citant son étude du processus de civilisation, il note ainsi :

Une configuration, composée de différentes unités concurrentielles de tailles relative­ment égales, tend à former une configuration monopoliste ; on peut observer ce phénomène dans les phases initiales de la formation d’un État, ainsi que dans l’évolution des configura­tions que forment des unités économiques concurrentielles au cours du xixe et du xxe siècles. (p. 202)

Cette importance donnée aux conflits et aux oppositions ne remet toutefois pas Elias dans le sillage de Hegel. Dès ses premiers textes, il prend très clairement position contre la conception dialectique de l’his­toire. Le cœur rationaliste et logiciste de l’historicisme hégélien apparaît à ses yeux comme l’expression historique des mêmes « habitudes de pen­sée » dua­listes qu’il dénonce au niveau sociologique.

On sent que Hegel a été le premier à donner une interprétation de cette figure de la société humaine du point de vue de la philosophie de l’histoire. Il y voit « une ruse de la raison ». Mais il ne s’agit en fait ni d’une ruse ni d’aucun produit de la raison.[[228]](#footnote-228)

Cette position anti-idéaliste ne le mène pas toutefois non plus vers une posi­tion purement matérialiste. Marx considérait avoir trouvé une solution à l’historicité des phénomènes humains en ramenant celle-ci à l’économie, et cette dernière à la valeur travail. Moyennant quoi il faisait comme si celle-ci était une sphère naturelle qui aurait existé depuis toujours quelle que soit sa forme, à tous les niveaux de développement. Mais il n’est pas certain, fait remarquer Elias, après Weber, que l’écono­mie ait constitué de tout temps une sphère suffisamment clairement *séparée* du reste de la société pour que l’on puisse sans ambiguïté lui attribuer la raison princi­pale du mouvement historique.

Ce que nous appelons « l’économie » – cette sphère de rapports que, généralisant le processus de la première phase d’industrialisation, l’on considère aujourd’hui comme une sphère à part de l’histoire, ou comme la seule sphère susceptible de faire avancer l’histoire, le moteur, la superstructure [sic : une erreur probable de traduction] qui mettrait en mouvement toutes les autres sphères – ne se dégage que très progressivement pour devenir une sphère à part entière dans le vaste tissu des relations humaines, avec la formation d’organes centraux et la pacification intérieure concomitante. (p. 83, même idée dans [1970], 1991, p. 214.)

Cette critique des historicismes hégélien et marxiste ne pousse pas non plus Elias à adopter un historicisme naturaliste positiviste. Comme Weber, il place sa théorie de l’historicité des être humains et de leurs sociétés en dehors de l’opposition traditionnelle de l’esprit et de la nature.

*Les lois spécifiques régissant les phénomènes d’interpénétration sociale ne s’identi­fient ni aux lois de « l’esprit », de la pensée et de la planification individuelles, ni à celles de ce que nous appelons la « nature », bien que ces trois dimensions de la réalité soient interconnectées de façon indissoluble sur le plan fonctionnel*[[229]](#footnote-229).

Ainsi prend-il bien soin de garder ses distances avec tout monisme naturaliste.

Les dépendances économiques ne s’instaurent pas non plus, comme on semble le penser parfois, *uniquement* parce que les hommes ont besoin de satisfaire leur besoin alimentaire. Les animaux aussi sont animés par la faim ; or les animaux n’ont pas d’écono­mie [...]. Le caractère spécifiquement psychologique de la commande du comportement humain est l’une des conditions de l’économie au sens humain du terme. Toute forme de gestion économique suppose que les besoins instinctifs élémentaires de l’individu, besoin de nourriture, de protection et autres, soient soumis à l’empreinte sociale des fonctions d’un surmoi ou de fonction de prévision à long terme exerçant une action de régulation. C’est uniquement ainsi que peut exister entre les hommes une forme de vie collective plus ou moins organisée.[[230]](#footnote-230)

L’historicité anthropo-sociologique est une réalité qui demande, aux yeux d’Elias, d’être pensée à part de la nature. Si la sphère humaine est une sphère du continu, elle est elle-même nettement séparée du cosmos – ce qui condamne tout positivisme et tout monisme naturaliste.

C’est pourquoi toutes les tentatives d’expliquer ces lois sociales à partir des lois biolo­giques ou même seulement sur leur modèle, toutes les tentatives de faire des sciences socia­les une sorte de biologie, ou même un secteur des autres sciences de la nature, sont égale­ment vaines. Grâce au relâchement des automatismes naturels de commande du comporte­ment dans leur vie collective, les hommes se construisent au sein du cosmos naturel un cosmos qui leur est propre. Ils forment ensemble une continuité historico-sociale. (p. 84)

Finalement, cette position antinaturaliste ne mène pas non plus Elias à affirmer *a contrario*, comme le fait Dumont, un monisme culturaliste ou, pour reprendre un terme dumontien, « idéologique ». Pour celui-ci, nous l’avons vu, le sort de l’Occident – et du monde entier – aurait dépendu, et dépendrait encore, du geste christique initial d’inoculation du monde holiste traditionnel de l’Antiquité par la valeur de l’individu extra-mondain. Toute l’histoire occidentale et au-delà univer­selle postérieure pourrait ainsi se lire comme la lente diffusion d’une affirmation de valeurs individualistes donnée d’un coup. Pour Elias, les valeurs ne sont pas indépendantes des systèmes morphologiques dans lesquelles elles sont actualisées. Certes, elles y jouent un rôle important mais, d’une part, elles sont multiples : les valeurs de la féodalité ou celle de l’État monar­chique absolutiste, par exemple, n’ont rien à voir avec celles du christia­nisme ; de l’autre, ces dernières ne sont pas les seules à avoir une efficace car elles participent toujours du jeu complexe des configurations sociales dynami­ques que forment et réforment en permanence les êtres humains.

L’effort d’Elias pour penser l’historicité des êtres humains et de leurs sociétés aboutit ainsi à une critique des notions communes à toutes ces théories de cause efficiente et de cause finale, notions qu’il demande de remplacer par celle d’*évolution endogène*.

Notre pensée reste encore prisonnière de notions de causalité qui ne suffisaient pas à saisir ce dont il est question ici : nous sommes très fortement portés à expliquer toute modification d’une structure donnée par une cause modificatrice extérieure à cette structure. Or, tout le secret des changements spécifiquement historiques et sociaux ne s’éclaire qu’à partir du moment où on comprend une chose : que ces changements ne sont pas nécessaire­ment provoqués par des changements de la nature extérieure à l’homme, ni par les change­ments d’un certain « esprit » propre à certains individus ou à certains peuples. (p. 87)

### Apports de la pensée éliasienne à une théorie *rhuthmique* de l’histoire et du social

Cette attaque contre le causalisme traditionnel mène Elias, on le voit, sur les traces des critiques les plus radicales de la métaphysique historiciste. Toutefois, il ne se rallie pas non plus à une théorie de l’historicité des êtres humains et de leurs sociétés du type de celles proposées dans les années 1880-1940 par nombre de penseurs historistes[[231]](#footnote-231), ni de celles développées durant la seconde moitié du xxe siècle par la plupart des théoriciens néo-nietzschéens et heideggériens. L’abandon d’une métaphysique de l’histoire spiritualiste, d’un historicisme matérialiste, d’un naturalisme positiviste ou d’un monisme culturaliste, le refus des concepts de cause et de nécessité qui leur sont attachés, ne rejettent pas nécessairement le savoir et le jugement histo­riques dans le relativisme des connaissances et des valeurs tel que le prô­naient Troeltsch et Meinecke, ni dans le nominalisme exa­cerbé et l’hyper­pragmatisme sur fond de nihilisme pratiqué par certains des succes­seurs de Nietzsche, ni dans l’essentialisme dénié et le quiétisme inquiet auxquels ont abouti de leur côté Heidegger et ses nombreux imita­teurs. L’ordre du Logos comme ceux de la Nature ou de la Culture, ou encore la Proliféra­tion d’ordres purement locaux, l’anti-ordre de l’Éternel Retour et du Jeu, comme le non-ordre de la Temporalité originaire, ne sont pas les seules possibilités pour penser l’historicité radicale des êtres humains.

Par de nombreux aspects de sa pensée, Elias est très proche, on va le voir, de Mauss et de son anthropologie du rythme. Comme lui, il pose les bases d’une sociologie à la fois héraclitéenne et fonctionnaliste, qui ne décompose plus le social en ses parties mais le saisit dans le et les mouve­ments qui résultent des interactions qui le constituent[[232]](#footnote-232). Et comme celui de Mauss, ce fonctionnalisme dynamique se distingue tout autant des histori­cismes qui ont fleuri à partir du xixe siècle que de la plupart des critiques antihistoricistes du siècle suivant. À égale distance des concepts d’Histoire et d’historicité essentielle, il esquisse la théorie d’une *histori­cité radicale* à la fois toujours rouverte, propulsée *et* organisée par l’ensemble des tensions qui traversent constamment les individus singu­liers et collectifs, les sys­tèmes sociaux et le système de systèmes qu’ils constituent.

Pour Elias, comme pour son prédécesseur, l’histoire des êtres humains et de leurs sociétés n’est ni une procession linéaire plus ou moins cumulative, placée sous l’égide de l’Esprit, de l’Économie, de la Nature, des Civilisations ou même de la Culture, ni une prolifération de tentatives singu­lières sans rapports les unes avec les autres, ni une succession d’événe­ments désordon­nés au sein d’une Temporalité originaire marquée par la Différence et la Disper­sion. Certes, elle est toujours susceptible de pro­duire du nouveau et de l’inouï, certes elle ne peut jamais être totalisée, mais elle n’en possède pas moins – et c’est déterminant – des formes d’organisation locales et glo­bales qui ordonnent ses fluements et qu’il est possible de connaître.

Dès 1939, Elias jette les bases d’une théorie de l’histoire non-dua­liste, non-évolutionniste (au sens de Morgan, Tylor, Spencer et Frazer), mais qui ne renonce pas non plus à toute intelli­gibilité historique. Et l’on doit pour cette raison – même si, nous le ver­rons, ils ne sont pas sans limites – consi­dérer ses travaux comme une contribution importante à une théorie *rhuth­mique* de l’histoire et du social, qu’on pourrait appeler un « évolutionnisme pluraliste ». Pour des raisons qui tiennent au milieu intellectuel dans lequel il a commencé ses recherches, Elias a surtout pris position contre les logicismes évolution­nistes et s’est peu exprimé à l’égard des nombreux anti-logicismes histo­riques qui leur ont été opposés par la suite. Mais on voit bien que de son point de vue les seconds, s’ils avaient une certaine légitimité lorsqu’ils sont apparus à la fin du xixe siècle ou encore lors de leur réémergence dans les années 1970, ont perdu beaucoup de leur force dès qu’ils ont commencé dans les années 1920 à prôner un relativisme monadique ou à se trans­former en une nouvelle *doxa* à fondement ontolo­gique, au cours des années 1980-1990, se plaçant alors, par un tour relative­ment fréquent dans l’histoire de la pensée, au même niveau d’explication abusivement univer­salisant que les conceptions de l’histoire qu’ils étaient censées remplacer.

Dans la plupart des cas, fait-il remarquer, nous cherchons une ori­gine à l’histoire ; parfois, à l’inverse, nous lui nions toute origine ; mais la sociologie des processus nous montre – et il rejoint ici par d’autres voies une idée déjà exprimée à propos du langage par Saussure, à propos du social par Mauss, et à propos de l’individu par Simondon[[233]](#footnote-233) – que l’histori­cité échappe à cette opposition et qu’il nous faut *mettre l’origine dans le fonctionnement*.

Et si vraiment on a besoin, à titre symbolique, pour sa propre conscience de soi, d’un mythe des origines, il serait temps en tout cas de réviser les mythes traditionnels : au commencement, pourrait-on dire, était non pas un individu isolé, mais plusieurs individus qui vivaient ensemble, qui se causaient mutuellement du plaisir et de la souffrance, comme nous qui s’épanouissaient ou déclinaient les uns par et avec les autres – au commencement était une unité sociale de plus ou moins grande taille.[[234]](#footnote-234)

Par ailleurs, l’histoire anthropologique et sociale est *un processus complexe*, *propulsé par des tensions de toutes sortes*.

Sous le nom d’ « ensemble » nous nous représentons généralement quelque chose de plus ou moins harmonieux. Or, la coexistence sociale des hommes est pleine de contradic­tions, de tensions et d’explosions. (p. 47)

Enfin, contrairement à ce qu’ont affirmé pendant plusieurs décennies les penseurs fonctionnalistes et structuralistes, les systèmes concernés sont non seulement de *consistance très hétérogène* mais restent aussi *toujours ouverts sur l’extérieur*.

Les sociétés n’ont pas cette forme évidente ; elles ne possèdent pas de structures directement visibles, audibles ou préhensibles dans l’espace. Ce sont toujours des ensembles plus ou moins inachevés : quel que soit le point de vue d’où on les observe, elles restent dans la sphère du temps, c’est-à-dire ouvertes sur le passé et sur l’avenir. (p. 48)

Le caractère *dynamique*, *complexe*, *hétérogène* et *ouvert* des sys­tèmes sociaux fait donc de l’histoire un ensemble de mouvements qui ne peuvent se ranger sous une quelconque forme prédéterminée, que celle-ci soit vue comme une incarnation progressive de l’Esprit, un développe­ment des forces productives, une évolution naturelle des sociétés ou des civilisations. Mais cela ne signifie en rien qu’elle soit dénuée de toute forme d’organisa­tion. Le fonctionnement même du social, tel qu’il a été décrit plus haut, implique simplement de concevoir le changement comme la résultante d’un ensemble de proces­sus qui sont à la fois multiples, divers et entrelacés.

Or, même si les à-coups y sont fréquents, les différences de vitesse permanentes et les rétroactions inconstantes, cet ensemble suit des règles de transformation qu’il est possible de mettre en évidence.

Nos modes de pensée traditionnels nous placent sans arrêt devant des alternatives statiques ; ils s’inspirent, pour ainsi dire, de modèles éléatiques : les seuls changements qu’ils nous proposent sont des changements par bonds ou par mutations brusques. Nous avons apparemment de la peine à nous voir participer à un changement progressif et continu, soumis à des lois et à des règles déterminées, dont les origines se perdent dans la nuit des temps.[[235]](#footnote-235)

On peut ainsi repérer, localement mais aussi de manière plus glo­bale, des *lignes de forces* qui donnent au changement une certain intelli­gibilité.

Lorsque nous nous sommes bien pénétrés de l’historicité fondamentale de l’être humain, nous nous ouvrons aussi aux lois, aux particularités structurelles permanentes de la condition humaine. (p. 251)

Il est vrai qu’Elias a commencé par concevoir ces lignes de force sur un mode encore linéaire et déterministe. Dans ses premiers travaux, il voit ainsi les configurations sociales évoluer de manière quasi-automatique. Même si elle varie et connaît bien des soubresauts, la pression intérieure à cha­cun des champs concurrentiels composant la société et plus largement l’huma­nité pousse l’évolution historique dans une direction à peu près constante.

L’orientation générale de l’évolution de la « concurrence libre » est toujours à peu près la même […] Dans les deux cas [celui de la violence physique et celui de la violence économique], la compétition libre, la rivalité pour les chances non encore soumises à un monopole centralisé et organisé aboutit, après de nombreuses péripéties, à l’écrasement et à l’élimination d’un nombre croissant de rivaux condamnés à disparaître en tant qu’unités sociales ou à perdre leur indépendance, à l’accumulation des chances entre les mains d’un nombre sans cesse plus limité de concurrents, à la formation d’une suprématie et pour finir d’un monopole. (pp. 89-90)

Plus loin : Il est certain que la rationalisation ainsi que la transformation civilisatrice de la société s’opèrent toujours dans le cadre des combats que se livrent les différentes couches et unités sociales [...]. L’ensemble du réseau relationnel occidental ne constitue pas un tout originairement harmonieux, dans lequel on a introduit par accident [...] des conflits. Les tensions et les luttes sont au contraire – de même que les dépendances réciproques des êtres humains – des éléments intégrants de sa structure ; ils déterminent l’orientation de ses changements. (p. 258)

Encore dans les années 1980, la question de l’organisation du mou­vant est souvent comprise dans les termes d’une recherche des « structu­res de l’évolution ».

C’est la tâche des chercheurs en sciences sociales que de trouver les moyens de comprendre les configurations mouvantes que les hommes tissent entre eux, la nature de ces liaisons ainsi que la structure de cette évolution.[[236]](#footnote-236)

Mais sa vision s’est malgré tout complexifiée au cours des années. En 1970, Elias donne pour exemple le cas des phases initiales de forma­tion des États, où une configuration, composée de différentes unités concurrentielles de tailles relativement égales, tend à former une configu­ration monopoliste.

Nous avons ici l’exemple d’une dynamique de configuration endogène à laquelle contri­buent certains facteurs exogènes, mais sa tendance interne est suffisamment forte pour servir de modèle à des processus d’évolution qu’on ne peut expliquer que par la dynamique immanente à la configuration et non par le recours aux idées de cause, d’effet et d’enchaîne­ment.[[237]](#footnote-237)

Il insiste sur la nécessité d’abandonner les idées d’origine et d’explica­tion « [mono]­causale linéaire ».

L’approche de ces problèmes est rendue malaisée, dans la mesure où l’on entend actuellement par « explication » scientifique, une « explication » causale linéaire. C’est ainsi qu’au cours d’un débat, on emploie souvent des concepts comme ceux de « capitalisme » ou de « protestantisme », comme s’il s’agissait de deux objets qui existent séparément. On se demande alors si Weber a raison de voir dans le protestantisme l’« origine » du capitalisme. L’une des difficultés propres à la sociologie de l’évolution réside dans le fait qu’on l’étudie à l’aide de modèles de configurations continues, où l’on ne retrouve aucune origine. (p. 201)

Le monde social est un monde à la fois fonctionnel et fluant. L’explication sociologique doit donc faire appel non pas même à une causalité multifactorielle mais à une causalité systémique beaucoup plus large impliquant les mouvements de tous les sous-systèmes constituant par leurs interactions le système observé. C’est pourquoi Elias propose finalement de remplacer le concept de « nécessité » qui « nous égare dans la jungle des associations physico-métaphysiques » par ceux « de possi­bilité ou de probabilité » (p. 201).

Durant ces années, Elias s’engage dans une réflexion approfondie sur les derniers apports théoriques de la Théorie générale des systèmes de Bertalanffy et sur l’application par Bateson des modèles cyber­nétiques à la socio-psychiatrie[[238]](#footnote-238). Comme le second, il pense qu’un groupe de personnes liées les unes aux autres par des interactions plus ou moins fortes mais régulières sécrète nécessairement des formes d’organisation émergentes, qui constituent pour elles non pas tant une structure que le « milieu dynamique de leur action », c’est-à-dire autant un ensemble de contraintes qu’une série de ressources. C’est pourquoi, à l’instar du pre­mier, il distingue très nettement les *règles* de transformation de ce milieu dynamique des *lois* propres aux sciences de la nature physique qui n’ont affaire qu’à des agrégats.

Le type d’ensemble cohérent de phénomènes dont la régularité se laisse exprimer de manière relativement satisfaisante en termes de lois se caractérise par ceci qu’il se conforme à un modèle permanent tout en étant en lui-même transitoire. Il peut commencer et se terminer un nombre infini de fois sans influencer le comportement des autres unités partiel­les de l’ensemble plus vaste auquel il appartient ou les particularités de cet ensemble lui-même. En bref, des lois générales appliquées à des cas particuliers sont des instruments pour la résolution de problèmes dont le cadre de référence est constitué par des agrégats.[[239]](#footnote-239)

Dans les systèmes sociaux, qui ne sont précisément pas des agré­gats, chaque « coup » joué par un participant transforme, ne serait-ce que de manière infinitésimale, l’entièreté du système lui-même. C’est pour­quoi il faut recourir à une notion d’organisation du mouvant qui ne pré­suppose plus, comme la notion de loi, la permanence d’un fond systémi­que intangible sur lequel agiraient des unités élémentaires elles-mêmes considérées comme constantes, mais est capable de rendre compte d’une mutation simultanée du milieu et des totalités partielles qui y agissent.

Sont alors d’autant plus requis – en tant qu’outils conceptuels privilégiés pour explorer et exposer les régularités inhérentes à des totalités partielles – des modèles de configurations et de processus qui tiennent compte sans ambiguïté de la liaison mutuelle des phénomènes partiels, unités constituantes d’une unité fonctionnelle plus vaste sans laquelle ils ne sauraient se produire, ou en tout cas pas de cette manière. (p. 41)

Du coup, dans la mesure où les systèmes sociaux sont composés de sous-systèmes, de toutes tailles, parfois emboîtés, parfois se chevauchant, parfois simplement juxtaposés, mais toujours en interaction les uns avec les autres, les régularités évolutives qui sont issues de leur jeu sont néces­sairement de nature non linéaire et ressembleraient plutôt à une dérive globale d’un système de systèmes dérivant chacun à sa manière.

Il s’agit ici, avant tout, d’expliquer des transformations de configurations à partir d’au­res transformations, des mouvements naissant d’autres mouvements, et non pas de recher­cher la « cause originelle », qui constituerait en quelque sorte une origine statique.[[240]](#footnote-240)

### Apports de la pensée éliasienne à une méthodologie *rhuthmique*

Cette nouvelle conception de l’histoire et du social accompagne un parti-pris métho­dologique très novateur pour l’époque et qui le reste encore aujourd’hui, alors qu’un empirisme dévoyé triomphe chez les historiens et les sociolo­gues, et qu’une théorie de l’historicité essentielle, totalement déconnectée des apports des sciences humaines et sociales, prolifère en philosophie et dans les *cultural studies*.

Elias propose une méthode pour identifier les *différentes* *manières de fluer des configurations sociales*. D’une manière génér­ale, si dans le monde social tout est fluant, peut-on en effet encore y trou­ver des formes d’orga­nisation ? Plus précisément, si, dans les configura­tions de configu­rations qui constituent le tissu social, tout bouge en même temps, est-il possible d’y distinguer des manières spécifiques de fluer ? Et si tout y est en renouvellement permanent, comment peut-on y mettre malgré tout en évidence des tendances globales se perpétuant sur une plus ou moins longue durée ?

D’un côté, Elias reconnaît qu’il est nécessaire, pour trouver l’ordre qui sous-tend le chaos apparent des événements, de prendre le maximum de recul et d’embrasser l’évolution historique sur une très longue durée – et en cela, il n’est pas très différent des philosophes historicistes de l’his­toire, des anthropologues évolutionnistes du xixe siècle, des histo­riens généralistes comme Toynbee ou des sociologues néo-évolutionnistes comme Dumont .

On ne peut déterminer s’il y a quelque chose d’universel dans le rapport entre l’individu et le groupe, et éventuellement ce qu’il y a d’universel, qu’à partir du moment où l’on prend pour cadre de référence un schème d’évolution considérant des stades les plus anciens d’existence de l’espèce humaine telle que nous la connaissons aujourd’hui jus­qu’aux stades actuels en suivant les dix mille ans d’évolution.[[241]](#footnote-241)

Mais, ce qui le distingue radicalement de ces philosophes, anthropo­logues, sociolo­gues et même historiens, c’est l’affirmation d’un retour indis­pensable, après ce travail d’abstraction, au fourmillement des événements.

Une fois parvenu ainsi à une vision plus claire de ces aspects de la vie sociale qui se dégagent sous nos yeux lorsque nous survolons de longues séquences du déroulement de l’histoire, il convient de revenir par la pensée à l’autre perspective, celle que nous avons nous trouvant nous-mêmes au milieu du fleuve de l’histoire. Coupée de l’autre, chacune de ces deux optiques comporte des risques spécifiques. Chacune des deux, la vue aérienne comme celle du nageur dans le courant, montre un certain raccourci. Chacune des deux tend à une pondération univoque. Les deux ensembles produisent une image équilibrée. (p. 88)

Le sociologue, l’historien et même le philosophe s’il en a le courage – comme seul Foucault peut-être l’a eu – doivent ainsi pratiquer un aller-retour permanent entre analyse locale et perspective à longue portée, entre surplomb et participation, entre « engagement et distanciation »[[242]](#footnote-242). Dans la mesure où l’histoire est à la fois dynamique, complexe, hétéro­gène, ouverte *et* organisée suivant des lignes de forces intelligibles, il leur faut rejeter toute approche unilatérale, adopter alternativement ces per­spectives opposées et entretenir ainsi une spirale vertueuse qui permettra de les enrichir l’une par l’autre.

Ce qui caractérise, par opposition aux modes non scientifiques, ces modes scientifi­ques de résolution des problèmes, c’est que, dans le processus même de l’acquisition du savoir, émergent et trouvent une réponse des questions qui, à chaque fois, sont le résultat d’un mouvement pendulaire ininterrompu entre deux niveaux du savoir : celui des idées générales, des théories ou des modèles, et celui de l’observation et de la perception de phénomènes déterminés. Ce dernier, s’il n’est pas suffisamment fécondé par le premier, demeure désordonné et confus. Le premier, s’il n’est pas suffisamment fécondé par le der­nier, reste dominé par les sentiments et les produits de l’imagination. (p. 35)

On se dira peut-être qu’Elias ne fait ici que reconnaître la nécessité d’une approche spiralée des phénomènes soulignée depuis longtemps déjà par les théories herméneutiques de la connaissance. N’aurait-il fait que cela, son travail constituerait déjà une avancée très importante par rapport à l’empi­risme des uns et au dogmatisme des autres. Mais il occupe en réalité une position assez originale par rapport aux débats qui ont eu lieu à ce propos depuis la fin du xixe siècle, position qui fait de lui, à mon sens, un penseur *post*-*herméneutique* – et je dirais, en un sens, déjà *rhuthmique*.

Elias bénéficie, pour traiter ces questions, des réflexions méthodologi­ques qui n’ont cessé en Allemagne depuis la fin du xixe siècle. La concep­tion herméneutique des sciences humaines développée par Dilthey a per­mis de desserrer l’étau d’une conception empiriste inspirée essentielle­ment par les sciences physi­ques, sans retomber dans le logicisme de la dialecti­que hégélienne ou du positivisme comtien. Mais cette conception – et je dirai toutes celles qui s’en inspirent encore aujourd’hui – doit à son tour être dépassée. Non seulement, comme l’a montré Windelband, le principe de circularité concerne toutes les sciences et pas seulement les sciences de l’homme et de la société, mais il ne suffit pas, pour saisir la plus ou moins grande spécificité ou généralité du mouvement d’une configu­ration donnée, comme celui-ci avait de son côté tort de le croire, d’opérer un circuit récurrent entre concepts et perceptions, lois et faits d’observa­tion[[243]](#footnote-243). Les notions de *loi* et de *fait* présupposent en effet la permanence d’un fond intangible sur lequel agiraient des unités élémentaires elles-mêmes considé­rées comme constantes, alors qu’il s’agit de rendre compte d’une mutation simultanée du milieu et des totalités partielles qui y agissent. C’est pour­quoi, pour Elias, la pensée doit tout à la fois surmonter la division entre sciences sociales et humaines, d’une part, et sciences de la nature, de l’autre, et dépasser la circularité herméneutique en se transformant elle-même en une configu­ration fluante de points de vue en tension, c’est-à-dire se faire pensée complexe à forte rythmicité.

Pour Elias, la notion de loi causale n’est pas adap­tée pour décrire les transformations des « configurations ». Dans la mesure où les sciences de l’homme et de la société, mais aussi toutes les sciences du vivant, traitent d’« unités à haut degré d’intégration » et non pas de simples agrégats comme le font les sciences physiques et chimi­ques, il ne s’agit pas pour elles de relier simplement des concepts géné­raux et des évé­nements, mais à chaque fois un modèle systémique de l’unité globale considérée à des modèles des unités locales qui y sont incluses.

Sous leur forme classique, [l’induction et la déduction] sont étroitement liées à des démarches de pensée ascendante ou descendante entre, d’un côté, des universaux discrets et isolés – tels que concepts généraux, lois ou hypothèses – et, de l’autre, une multitude infinie d’événements particuliers. […] Lorsque des modèles d’agrégats sont subordonnés à des modèles de formations structurales à haut niveau d’intégration, c’est un autre type de démarche qui prend plus nettement le dessus en modifiant dans une certaine mesure les opérations d’induction et de déduction. Elles se ramènent alors à des mouvements ascendants et descendants entre des modèles représentant l’unité plus englobante et ceux qui correspondent à ses unités partielles. (p. 41)

La pensée doit donc adopter alternativement une perspective englo­bante sur les unités locales et une perspective partielle sur l’unité globale, sans jamais abandonner la force du point de vue systémique. Autrement dit, elle doit donc elle-même se transformer en une configuration fluante de points de vue en tension, c’est-à-dire abandonner non seulement les rythmes binaires ou ternaires, mais aussi les rythmes purement circulai­res, tous marqués de la faiblesse du formalisme, pour adopter les *rhuthmoi* puissants de la pensée complexe.

Grâce à cette mise au point, Elias peut ainsi répondre positivement à toutes les questions méthodologiques qui se posent. L’histoire est connais­sable dans ses lignes de force et ses détails à deux conditions : 1. de com­prendre qu’elle n’est ni linéaire, ni purement proliférante, ni erratique, mais qu’elle constitue un immense fleuve composé de myriades de flux entrelacés, animés de vitesses différentes et plus ou moins tourbillonnaires, flux qui constituent autant d’orientations locales participant simultanément d’orienta­tions plus générales : « En fait, c’est un flot continu, une perpétuelle mutation, plus ou moins lente ou plus ou moins accélérée des structures et des formes de vie.[[244]](#footnote-244) » ; 2. de donner à la pensée une nouvelle manière de fluer qui lui permette de tenir ensemble les points de vue opposés.

Les résultats historiques atteints à partir de cette conception de l’his­toire et de cette méthode ne sont pas sans défauts, nous le verrons, mais le soin mis à dépasser tous les dualismes de la recherche socio­historique sans tomber dans les chausse-trappes de l’anti-dualisme dog­matique a sans conteste permis d’enrichir considérablement et de plura­liser notre vision de l’histoire de l’individu et du sujet. Il a aussi mis en lumière à la fois le simplisme des historicismes des xixe et xxe siècles, remis à la mode par Louis Dumont, le relativisme des historismes du premier xxe siècle et, excepté chez Foucault, la stérilité historique de la plupart des approches néo-nietzschéennes et heideggériennes, qui ont submergé le second xxe siècle en privilégiant, à l’inverse des précédentes mais de manière tout aussi sommaire, la multiplicité et l’événement.

Il est vrai que les tendances fondamentales de l’évolution sociale identifiée par Elias, en particulier celle d’une civilisation progressive des mœurs et celle d’une augmentation constante de la taille des unités socio­politiques, ne sont pas à l’abri de tout reproche. On peut légitimement penser qu’en 1939 Elias se montrait bien optimiste sur les capacités de la sociologie à brosser « un tableau cohérent de l’évolution historique et de l’univers humain tout entier »[[245]](#footnote-245) et que ce tableau, ou du moins les esquis­ses qu’il en a ébauchées par la suite, ne se sont pas vraiment impo­sées à la communauté scientifique. Jonathan Fletcher a noté avec raison la quasi-absence dans sa théorie des processus de « décivilisation » ou de « barbarisa­tion », qui ont pourtant marqué si durement le xxe siècle[[246]](#footnote-246), et Michel Wieviorka n’a pas tort non plus de considérer cette quasi-absence comme l’un des principaux « points aveugles » de sa pensée[[247]](#footnote-247). De même, on voit aujourd’hui que l’unification politique universelle, implicitement posée comme *terminus ad quem* des processus sociopolitiques, ne s’est pas réalisée après l’explosion de l’URSS et que les États-Unis n’ont pas réussi à imposer leur Empire à un monde qui a plus tendance à se fragmenter et à se réorganiser de manière multipolaire qu’à s’unifier dans un ou deux grands systèmes.

Mais on aurait tort de rejeter ces propositions trop rapidement et surtout de condamner avec elles toute recherche de ce type. Outre qu’Elias n’ignore pas totalement les processus de décivilisation[[248]](#footnote-248) et d’involution politique[[249]](#footnote-249), on est bien obligé de reconnaître que certaines des prédictions concernant l’histoire universelle faites par Elias dès 1939 ont été confir­mées par la suite, notamment avec la formation en 1947 des deux blocs puis les multiples péripéties de la Guerre froide. Rappelons, pour mémoire, ces quelques lignes prémonitoires par lesquelles Elias concluait *Sur le Processus de Civilisation.*

Certaines formes préliminaires de ces grandes entités de domination, des fédérations d’États, des empires, des confédérations existent déjà à notre époque. Ils manquent encore de solidité. Comme jadis, pendant les luttes séculaires des seigneuries territoriales, il est impossible de prévoir et de prédire où se trouveront les centres et les frontières des unités de dominations englobantes, vers la formation desquelles tendent les combats actuels [...] une seule certitude : la direction générale du mouvement telle qu’elle est inscrite dans la nature de nos interdépendances. Les tensions dues à la concurrence entre États ne peuvent s’apaiser, compte tenu de la forte pression qui découle des tensions structurelles de notre société. (p. 310)

\*

Comme il est rare qu’une sociologie puisse être soumise à *vérifi­cation* et qu’elle puisse atteindre ainsi ce qui, selon Popper, distingue les véritables sciences, il faut souligner cette réussite incontestable qui a permis à Elias de comprendre par avance l’histoire du siècle qui vient de s’écouler.

Par ailleurs, en ce qui concerne les décennies qui ont suivi l’effon­drement de l’URSS, il y a bien eu, au moins sur le plan économique, absor­ption du bloc oriental par le bloc occidental et rien ne dit que la recompo­sition en cours autour de quelques pôles de puissance, à l’inté­rieur d’un champ capitaliste pour la première fois presque totalement unifié, ne consti­tue pas la base de départ d’une reprise du mouvement de concentration selon les règles des champs concurrentiels mises au jour par Elias.

On peut donc discuter certains des résultats analytiques obtenus par Elias, on peut également mettre en doute certaines des tendances de trans­formation des systèmes qu’il pense avoir identifiées, mais sa conception à la fois ouverte *et* organisée de l’histoire, du social et des êtres humains, ainsi que les principes méthodologiques dynamiques qu’il en tire, consti­tuent à mon sens des apports tout à fait remarquables à notre compré­hension du passé.

## 7. Contribution de la sociologie historique

## à l’histoire de l’individu et du sujet

Il nous faut maintenant mesurer les effets de connaissance produits par la sociologie historique de l’individu et du sujet. Disons-le tout de suite, la tâche est délicate : tout en les inscrivant dans une perspective à la fois dynamique et organisée, Elias donne clairement à ces deux termes des définitions très traditionnelles. Pour lui, le sujet désigne la face interne, psychologique, de ce dont l’individu est la face externe, sociolo­gique. Toute son entreprise repose sur le postulat selon lequel les formes de l’intériorité et les formes sociales sont en interaction constante et évo­luent, sinon à la même vitesse – car les formes psychiques opposent, selon lui, leur rigidité et leur passivité aux changements plus rapides des formes sociales – du moins dans le même sens.

J’ai expliqué ailleurs pourquoi on ne peut se satisfaire de ces pré­supposés anthropologiques[[250]](#footnote-250). Le principal défaut de ces présupposés est de dissoudre les questions de la subjectivation et du devenir-agent dans celle de la psychologisation. Chez Elias, le sujet est entièrement absorbé par l’individu, il n’y est jamais considéré comme un sujet d’énonciation, un sujet poétique ou un agent mais comme un *moi*, pris entre un *ça* et un *surmoi*, d’origine sociale et ses formes historiques sont intégralement descriptibles dans les termes d’une histoire de l’individuation. La puis­sance du langage et ses effets de subjectiva­tion/désubjectivation y sont largement méconnus. En dépit du fait qu’elle s’intéresse aux conditions d’émergence de l’État moderne, cette histoire ignore ainsi toute la part éthique et politique du devenir anthropologico-historique – l’histoire du *sujet* elle-même.

À cela s’ajoute un défaut qui est particulier à la sociologie des confi­gurations : bien qu’elle introduise un souci inédit pour la diversité et l’as­pect dynamique des phénomènes qu’elle est amenée à observer, celle-ci se fonde sur l’idée que les multiples figures de l’individuation observa­bles au cours de l’histoire constitueraient *des sortes d’empreintes des fonctionnements successifs du et des systèmes sociaux dans les corps humains*. C’est pourquoi, elle a tendance à ramener la pluralité souvent contradictoire des manières de fluer entrelacées des corps, du langage et du social à des figures synchroniques relativement unitaires et stables.

Ces travers ne permettent pas de reprendre telles quelles toutes les conclusions d’Elias – comme il conviendrait à une démarche qui se veut scientifique. Il n’en reste pas moins que ses travaux ont non seulement ouvert de nouvelles voies à la recherche historique mais aussi produit d’innombrables descriptions et analyses des formes de vie du passé, qu’il convient maintenant de traverser pour les apprécier à leur juste valeur. Nous verrons dans le chapitre suivant ce qui peut leur être reproché.

### Formes de vie médiévales

Elias commence son récit au Moyen Âge[[251]](#footnote-251). Selon lui, les techniques du corps y sont beaucoup moins élaborées qu’aujourd’hui. Dans toutes les couches sociales, on satisfait ses besoins naturels – uriner, déféquer, lâcher des vents, se moucher, cracher – sans aucune gêne[[252]](#footnote-252). La nudité ne semble pas être non plus l’objet d’une attention particulière, même chez les nobles. Comme dans le peuple, on y dort à plusieurs dans la même chambre, dans le même lit. Le plus souvent nu et sans aucune gêne (p. 267). De même, malgré l’attention de l’Église à son égard, l’activité sexuelle est encore vécue de manière très innocente. On n’hésite pas à en parler entre soi ou aux enfants (p. 295). La prostitution, bien que réprou­vée, est largement tolérée (p. 296).

Les interactions sont elles aussi marquées par une grande sponta­néité. Le groupe dominant des hommes de la noblesse chevaleresque possède, du fait de son mode de vie et de ses fonctions sociales, un profil généralement belliqueux. Les jeunes, en particulier, suivent très librement leurs pulsions agressives (p. 323). Toutefois, cette agressivité ne caracté­rise pas seulement la noblesse. Les vengeances familiales, les guerres privées, les vendettas sont monnaie courante dans toutes les couches de la société (p. 337). Certes, les paysans sont les principales victimes des vio­lences du groupe dominant, mais eux aussi expriment sans contraintes leurs pulsions, en particulier à table.

D’une manière générale, les hommes de l’époque médiévale possè­dent un comportement et un psychisme à la fois plus simples et plus contrastés que ceux des périodes absolutistes et bourgeoises ultérieures. Les règles sociales « expriment – comme toutes les sociétés aux émo­tions plus brusques et plus directes – un ensemble de pensées moins nuancées, moins complexes : il y a l’ami et l’ennemi, le plaisir et le déplaisir, les bons et les méchants » (p. 106). Comme l’avait déjà noté Huizinga, ils associent des attitudes et des sentiments qui nous semblent aujourd’hui contradictoires[[253]](#footnote-253) : la bonhomie voire la gaieté et la passion destructrice ; la plaisanterie et le sentiment de l’honneur (p. 335) ; la piété, la peur de l’enfer, le sentiment de culpabilité et la gaieté folle, les accès de haine et les poussées de colère (p. 336). Enfin, l’exercice de la raison est relativement limité. L’attitude d’autrui ne fait pas l’objet d’une observa­tion précise cherchant à prévoir son comportement[[254]](#footnote-254). La rationalité est orientée, dans le meilleur des cas, vers un calcul à court terme (p. 197). La pensée se fait souvent binaire et sans nuances. L’apparence l’emporte sur l’analyse critique (p. 245).

Même les milieux ecclésiastiques n’échappent pas à ces formes psy­chiques et comportementales contrastées. L’Église occupe dans le réseau social une position très particulière qui l’oppose le plus souvent à la noblesse. Économiquement, sa doctrine l’empêche de vivre par la guerre et pour la guerre (p. 128). Juridiquement, elle est composée d’hommes libres. Enfin, politiquement, elle est favorable au renforce­ment de la puissance du roi, dans lequel elle voit un pouvoir capable de la protéger contre les seigneurs, et c’est pourquoi elle favorise la reconcen­tration du pouvoir qui s’opère tout le long du Moyen Âge et jusqu’au xviie siècle aux dépens de la couche des guerriers (p. 128). Mais la tendance à l’auto-mortification et à l’ascèse, dont témoignent nombre de vies de clercs ou de laïcs au Moyen Âge, révèle également une psyché portée « aux manifestations pulsionnelles et émotionnelles extrêmes, tant dans le domaine du plaisir que dans celui des interdits » (p. 198, n. 1, voir aussi p. 201). De même, les images de l’enfer qu’élabore l’Église médié­vale sont entièrement déterminées par « l’intensité de cette peur de l’homme devant l’homme dans une telle société » (p. 202).

### De la logique des places à celle des interdépendances

Elias donne de ces phénomènes une première interprétation. Cette forme de psychisme et de comportement peu formalisés s’explique, selon lui, par l’appartenance des individus à des réseaux d’interaction peu diversifiés et la plupart du temps de très faible ampleur. L’économie médiévale est dominée par une agriculture de subsistance : la plupart des gens vivent des produits de leurs terres[[255]](#footnote-255) et le commerce y est limité par l’état des voies de communication ainsi que par la rareté relative de la monnaie (pp. 120 et 233). Les chaînes d’interaction y sont donc très courtes et peu variées. Chaque individu dépend objectivement de relati­vement peu de monde aussi bien en qualité qu’en quantité. Par ailleurs, le morcellement du pouvoir entraîné par la féodalisation donne aux nobles une grande autonomie de décision (pp. 230 et 128), mais il les soumet également en permanence au risque de se faire agresser par leurs voi­sins et les pousse inévitablement à recourir à la violence physique afin de conserver leurs chances de survie (p. 41). Cette double situation, écono­mique et sociale, explique les comportements et la psychologie débridés qui viennent d’être décrits. Elle explique également le caractère un peu fruste d’une rationalité pratique souvent superficielle, binaire, sans nuan­ces et orientée, au mieux, vers le calcul à court terme (p. 197). Faible interdépendance, menace physique permanente, liberté pulsionnelle et rationalité limitée sont des « phénomènes complémentaires » (p. 196).

Pourtant, dans certaines situations, le groupe dominant de cette société commence à adopter des comportements nouveaux fondés sur une plus grande maîtrise de soi et une certaine stylisation de la vie. Dans les rares documents décrivant ces pratiques qui nous sont restés, quelques remar­ques éparses montrent un début d’autocontrôle dans la satisfaction des besoins naturels, la sexualité ou encore l’usage de la violence. Surtout, une attention déjà assez forte est portée aux manières courtoises concernant les relations entre sexes, les codes de combat ou les manières de table[[256]](#footnote-256).

Or, cette évolution appelle, aux yeux d’Elias, un nouveau type d’explication, qui va compléter la première. Alors que les explications économico-sociales précédentes faisaient appel, de manière assez tradi­tionnelle, à *une logique situationnelle* – influence du contexte d’inter­action (l’instabilité psychique), logique de la place objective (l’autono­mie), adaptation à une situation d’interaction donnée (la rationalité limitée et le goût de la violence) –, Elias engage ici un nouveau type d’analyse qui met l’accent sur *le type de travail effectué par l’individu sur lui-même*. Il est assez proche sur ce plan de Burckhardt et, après lui, de Foucault[[257]](#footnote-257), qui sont les deux autres grands historiens de l’individu et du sujet à avoir souligné l’importance de ce phénomène. Il s’en distingue toutefois parce que, contrairement au second qui ne se prononce pas sur ses causes et au premier qui l’attribue aux seuls changements dans la répartition des pouvoirs publics[[258]](#footnote-258), Elias met cet essor du travail sur soi et ses formes en relation avec *l’augmentation des contraintes que font peser la force et la complexité croissantes des interdépendances, entre les diffé­rentes classes sociales, d’une part, et, entre les individus de la classe dominante elle-même, de l’autre*. Il passe ainsi d’une logique statique des places à une logique dynamique de l’interdépendance, *d’un détermi­nisme situationnel direct à un déterminisme transformationnel indirect passant par le travail sur soi*.

Au Moyen Âge, contrairement à ce qui se passera plus tard, la classe guerrière possède toujours un pouvoir fermement établi et n’est pas encore soumise à une forte concurrence de la part des autres groupes sociaux. Elle ne subit que dans une faible mesure la pression des classes inférieures et la bourgeoisie ne songe pas encore à lui disputer ses fonctions et son prestige : « Le chevalier est fier de voir s’agiter autour de lui des gens auxquels il ne ressemble pas, dont il est le maître. » (p. 353) Ainsi les relations entre les classes n’exigent-elles aucun contrôle de soi particulier[[259]](#footnote-259). Mais il n’en est pas de même à l’intérieur du groupe dominant, où la complexité des relations et la pression concurrentielle sont déjà très fortes, en particulier là où il atteint ses plus fortes densités, c’est-à-dire dans les cours seigneuriales. C’est pourquoi on voit dans ces milieux très particuliers émerger progressivement un code de l’honneur formalisant les rapports guerriers[[260]](#footnote-260) et un code courtois stylisant la vie à la cour territoriale (p. 228).

Apparaît donc ici, emboîtée dans le large cadre économico-social défini auparavant, une nouvelle forme d’explication, centrée sur le niveau microsociologique, qui montre les effets sur les individus nobles de la concurrence impliquée par les rapports de classes, ainsi que par les milieux très particuliers que constituent leurs regroupements autour des divers détenteurs du pouvoir.

Cette analyse des raisons expliquant les formes d’autocontrôle qui sont en train de naître permet à Elias d’en montrer les spécificités sociolo­giques, historiques et géographiques. Tout d’abord, ces formes exercent une pression relativement faible et irrégulière sur l’individu (p. 228). Les périodes de pacification psychologique alternent avec des périodes com­bats, de violences.

Les contraintes dues à une interpénétration plus pacifique, qui agissent dans le sens d’une refonte complète de l’économie pulsionnelle, ne se font pas encore sentir d’une manière uniforme et régulière [...]. C’est pourquoi les contraintes que le chevalier courtois s’impose à la cour ne se transforment que rarement en habitudes semi-inconscientes, en mécanismes plus ou moins automatiques qui le modèlent et le retiennent. (p. 229)

L’irrégularité des interactions explique ainsi la faiblesse du Surmoi et le caractère encore très contrasté des formes psychiques et comportementales.

Les impulsions contraires sont toujours présentes dans la conscience. Le mécanisme d’autocontrainte, le Surmoi, n’a pas encore la puissance et la permanence qui le caractérise­ront plus tard. (p. 229)

Par ailleurs, l’autocontrôle est organisé d’une manière différente et avec des objectifs autres que ceux qui prévaudront dans la phase ulté­rieure de l’évolution sociale. Une endurance extrême à la souffrance phy­sique est inculquée aux membres de la couche chevaleresque, alors qu’une maîtrise de soi réduite est exigée dans son rapport aux autres (p. 201). Ainsi commence à se distinguer du fond anthropologique com­mun une forme de vie entièrement fondée sur la stylisation de quelques secteurs de l’existence.

Enfin du point de vue sociogéographique, les comportements médi­évaux ne se différencient pas grandement d’un pays à l’autre. Dans tout l’Occident, il existe une certaine unité des mœurs de la classe noble[[261]](#footnote-261). En revanche, des particularités commencent à distinguer assez nettement les groupes sociaux. Pendant tout le Moyen Âge, aucun des centres existants n’est capable d’élaborer des modèles de comportements susceptibles de se diffuser dans la société tout entière (p. 192). Contrairement aux pério­des suivantes, marquées par la constitution d’États modernes et de socié­tés nationales séparées, l’Occident médiéval connaît une unité anthro­pologique feuilletée. Les différences en formation ne distinguent pas des nations mais des couches sociales supérieures au sein desquelles les échanges de biens et surtout de femmes sont constants.

### Formes de vie humanistes

Entre la période dominée par les formes de vie médiévales et celle où se mettent en place les formes aristocratiques curialisées et les premiè­res formes bourgeoises, s’étend une courte période intermédiaire pendant laquelle Elias voit apparaître une expérience anthropologique nouvelle, qui ira féconder par la suite tous les autres modèles : la forme de vie humaniste. L’époque de la Renaissance constitue une phase transitoire de desserrement social « qui s’intercale entre deux époques marquées au contraire par une hiérarchisation sociale plus stricte »[[262]](#footnote-262). Mobilité, brassa­ges plus importants, épuisement de l’ancienne hiérarchie féodale se conjuguent pour faire naître une liberté relative, avant que la société ne se fige de nouveau sous la forme d’un autre système hiérarchisé centré sur la cour (p. 134).

Elias montre que cette transformation de la société permet à une petite couche d’hommes nouveaux de se constituer sur une base qui ne fait appel ni à leur pouvoir économique, ni à leur statut juridique (p. 123). Les humanistes – qu’il appelle pour cette raison l’*intelligentsia* – refusent « de s’identifier totalement et inconditionnellement à tel groupe social » (p. 123). Même s’ils se sentent plus proches de la couche des aristocrates de cour, qui est en train de se former, que de la couche féodale tradition­nelle, ils n’oublient jamais de rappeler à celle-là leur autonomie (p. 124).

Par bien des aspects, le comportement recommandé par Érasme et les humanistes reste dans la lignée médiévale (p. 118). Aussi bien en ce qui concerne la satisfaction des besoins naturels, que la sexualité ou que la nudité, les habitudes ne changent guère[[263]](#footnote-263). Mais Érasme commence éga­lement à exiger de l’enfant une certaine maîtrise de ses pulsions, et cela même en dehors de tout témoin, « car les anges sont toujours présents » (p. 214). Ainsi le travail sur soi se fait-il plus personnel même s’il néces­site encore de se représenter la peur qu’inspirent les pulsions que l’on tâche de refouler comme une peur d’esprits extérieurs (p. 221). Ce qui change surtout, c’est « l’intensification de l’observation des hommes, une compréhension plus marquée de la vie intérieure d’autrui » (p. 135). Il faut connaître les hommes et déceler leurs mobiles (p. 132). Le caractère binaire des catégories et de la rationalité selon lesquelles on dirige sa vie s’estompe (p. 119).

L’un des caractères les plus neufs de l’individuation humaniste – caractère qui n’aura de postérité que plusieurs siècles après – est qu’elle se définit en fonction de valeurs universalistes. Contrairement à ce qui se faisait avant lui et ce qui se fera de nouveau après lui – par exemple en 1558 dans le *Galeteo* de Della Casa –, Érasme ne vise pas une classe sociale particulière quand il formule ses règles de conduite, il vise tous les hommes (p. 138).

### Formes de vie aristocratiques à l’âge classique

Après 1550, l’Occident se transforme rapidement. Un nouveau modèle d’individuation et de subjectivation s’impose alors parallèlement à la progres­sive constitution d’une nouvelle formation sociale : la cour absolutiste.

Un certain nombre de techniques du corps résistent encore pendant un certain temps au changement. Jusqu’au xviiie siècle, la nudité ne sem­ble toujours pas choquer l’aristocratie de cour. On continue à recevoir au lever et au coucher dans la chambre. De même, les tabous touchant à la sexualité ne vont jamais très loin, ni dans la vie sociale, ni au niveau de la conscience des hommes (p. 298). La monogamie n’est toujours pas respectée par l’aristocratie de cour, que ce soit par les hommes ou, ce qui est nouveau, par les femmes (p. 307). Les nouvelles limitations apportées à cette liberté sont assez lentes à s’imposer et conservent pendant tout l’Ancien Régime des traits archaïques : elles ne prennent effet qu’en fonction des statuts sociaux des individus en présence. Pendant longtemps encore, on ne se restreint en matière corporelle que dans les situations mettant en rapport un individu avec un supérieur hiérarchique (p. 228).

On observe, toutefois, dans un certain nombre de domaines, un abandon progressif de la liberté de mœurs qui caractérisait l’usage du corps au Moyen Âge jusqu’à Érasme compris. La satisfaction des besoins naturels est retranchée dans une sphère privée (p. 224). Venu d’Italie, l’usage du mouchoir se développe à partir du xvie et surtout du xviie siècle chez les gens riches (p. 239). Cracher devient de plus en plus inconvenant. Si la nudité ne fait pas problème, on commence à trouver pénible de devoir partager son lit avec quelqu’un du même sexe.

Une attention toute particulière, prolongeant l’effort entrepris au Moyen Âge, est consacrée dans les traités de civilité aux repas et aux manières de table. L’aristocratie de cour, qui se consolide au xviie siècle, commence à ritualiser ces moments de sa vie quotidienne pendant lesquels elle se soumet désormais à une autocontrainte constante (p. 175). L’usage du couteau – symbole guerrier par excellence – est frappé d’un certain nombre de tabous : on ne le porte plus à la bouche ; on ne le pointe pas vers son voisin ; on ne coupe avec ni poisson, ni pomme de terre, ni quenelle, ni œuf à la coque, ni pomme, ni orange (pp. 201-204). L’usage de la fourchette, venu d’Italie lui aussi au xvie siècle (p. 116), s’impose rapidement (p. 206-209). On multiplie les assiettes.

Le nouveau statut des femmes est révélateur de ce mouvement général de stylisation de la corporéité. On assiste, en effet, pendant deux siècles, à une certaine émancipation des femmes des couches supérieures de la société. Entièrement soumises aux hommes pendant le Moyen Âge, les femmes bénéficient d’une liberté nouvelle qu’elles reperdront de nou­veau pendant la période bourgeoise (p. 308). Chez les nobles de cour, la communauté de mariage est « une communauté dépourvue de liens per­sonnels, où, en l’absence d’affection réciproque, les époux profitent lar­gement de la marge de liberté que la société leur accorde »[[264]](#footnote-264). Toutefois, ce mouvement d’émancipation des femmes, outre qu’il ne concerne que celles du milieu aristocratique, s’effectue dans le cadre d’un renforcement général du contrôle de soi. Les femmes ne disposent, dans certains sec­teurs, de plus de liberté que parce que la force des autocontrôles imposés aux hommes, mais aussi à elles-mêmes, s’est accentuée[[265]](#footnote-265). Le montre, par exemple, le développement de l’amour romantique dans la littérature et parfois dans la vie même des aristocrates[[266]](#footnote-266).

Du côté des comportements sociaux, ce que l’on pourrait appeler « les techniques de l’autre » ou mieux encore « les *manières de fluer* de la socialité », la mise en forme est encore plus marquée et plus générale que pour les techniques du corps. C’est toute la vie sociale qui fait désormais l’objet d’une stylisation. Le montre l’importance que revêt dorénavant dans la vie des nobles le souci de la représentation. Du point de vue des valeurs, cette préoccupation traditionnelle de toutes les aristo­craties prend une dimension nouvelle qui se manifeste par l’exacerbation de la notion d’honneur et de ses dérivés (p. 86). Du point de vue matériel, elle s’ex­prime très clairement dans l’habitat : alors que l’habitation du bourgeois est une « maison privée », les « hôtels » et « palais » de l’aristocratie sont avant tout des lieux de représentation et de prestige ouverts à un large public (pp. 33-37). Enfin, du point de vue des interactions, elle est omniprésente dans le cérémonial de la vie de salon et, plus encore, de la vie à la cour (p. 71). Du fait de la nouvelle répartition des pouvoirs et des accès aux ressources qui domine à l’Âge classique, toute la vie de l’aristocrate est désormais dominée par la nécessité de paraître, de faire signe.

Les *Mémoires* de Saint-Simon offrent une mine d’exemples des nouvelles formes très particulières de rapports aux autres et à soi-même, qui se mettent alors en place dans l’aristocratie de cour. En ce qui concerne les autres, la forme d’observation, tout orientée vers le déchif­frement des signes émis par les individus, qui se développe à la cour, ne doit pas être définie comme une psychologie, ni même comme une simple herméneutique de soi, sur le modèle chrétien, mais plutôt comme une herméneutique sociale.

L’art curial de l’observation des hommes est d’autant plus réaliste qu’il ne vise jamais à considérer l’autre comme un être recevant ses règles et ses traits essentiels de son propre Moi. Dans l’univers de la cour, on regarde l’individu toujours avec ses implications sociales, *dans ses rapports avec les autres*. (p. 99)

Le regard vis-à-vis de soi est du même genre : « Nous assistons à la création d’un genre particulier d’*auto-observation.* » (p. 98) Il ne s’agit pas comme dans le cas des formes de vie religieuses, qu’elles soient protestantes ou jésuites, d’une herméneutique des mouvements les plus secrets destinée à dominer ses passions, ni d’un travail organisé en fonction d’un surmoi divin intériorisé et agissant plus par sa force immé­diatement morale que comme principe rationnel (p. 98). Le travail sur soi existe bel et bien, mais, d’une part, il a tendance à exalter l’activité cal­culatrice et objectivante et, de l’autre, son centre d’intégration n’est pas intérieur. Il s’agit en fait d’« un retour sur sa propre personne pour mieux discipliner ses relations sociales et mondaines » (p. 98).

Malgré un aspect utilitariste commun, cette forme de rapport aux autres et à soi-même ne doit pas être confondue avec celle qui apparaît à la même époque dans la bourgeoisie. Elias met en effet l’accent sur le « type spécifique de rationalité qui se crée à l’intérieur de la société de cour » (p. 98). Il reprend les conclusions de Weber qui montrait que la rationalité n’est pas un trait exclusif du bourgeois professionnel occiden­tal, et insiste sur l’idée qu’il existe « d’autres types de rationalité nés d’autres impératifs sociaux » (p. 107). Au lieu de partir de l’expérience religieuse de l’intro­spection et d’étendre celle-ci aux relations sociales, comme le fait par exemple Locke, Saint-Simon applique, dans un mou­vement inverse, l’herméneutique sociale à l’analyse du moi. Dans la mesure où la représen­tation n’est pas séparée des aspects pragmatiques qui l’accompagnent, l’individuation ou la subjectivation ne se font pas dans un mouvement d’opposition au monde. De ce fait, le Moi lui-même n’est pas objectivé ou réifié. Il est toujours saisi comme un ensemble de rapports. La bourgeoisie professionnelle, quant à elle, « fait toujours passer l’objet avant la forme » et se pique « de ne regarder que l’ “objet” et de négliger la *personne* et les “formalités” visant la personne » (p. 105). C’est pourquoi elle appelle « formalisme » ou « attachement aux apparences », ce qui n’est en réalité qu’« une manifestation de la pri­mauté qu’on accorde en tout ce qui est et se fait aux chances de statut et de puissance de la *personne* qui agit, en tenant compte de ses rapports avec les autres » (p. 105).

Les contraintes auxquelles sont soumis les individus sont tout sim­plement différentes dans le cadre de l’aristocratie de cour et dans celui de la bourgeoisie.

La « rationalité de cour » [...] ne tire son caractère spécifique ni, comme la rationalité scientifique, du souci de connaître et de maîtriser les forces naturelles extrahumaines, ni, comme la rationalité bourgeoise, de la stratégie réfléchie de l’individu qui veut s’assurer, dans la compétition, des chances de puissance économique ; ce qui la caractérise est plutôt une planification calculée du comportement de chacun en vue de s’assurer, dans la compétition et sous une pression permanente, des chances de statut et de prestige par un comportement approprié. (p. 82)

Il ne faudrait pas croire cependant que la rationalité curiale soit pure­ment pratique et qu’elle n’ait aucun lien avec les autres formes de rationa­lité plus abstraites. Certes, elle ne se définit pas en premier lieu par une opposition au monde, mais cela ne signifie pas qu’elle soit étrangère à toute objectivation. Bien au contraire, il faut replacer l’apparition d’une plus grande attention à l’expérience et à la facticité dans le mouvement de civilisation dont l’aristocratie de cour est le premier promoteur.

Apparaît ici un thème très important dans la pensée d’Elias : l’évo­lution sociale rend nécessaire de maîtriser ses pulsions et donc d’adopter une démarche plus *objective* vis-à-vis des hommes, de soi-même, comme de la nature (p. 278). Les transformations sociales que subissent les individus en Occident – l’urbanisation, la monétarisation, la commer­cialisation, la curialisation – les poussent à regarder la nature de plus en plus « comme “paysage”, comme “monde des objets”, comme “objet de connaissance” » (p. 273-74). Les nouvelles questions philosophiques du xviie siècle – en particulier celles formulées par Descartes – s’explique­raient ainsi autant par un développement autonome de l’observation et de l’esprit scientifique que par cette évolution globale de la société (p. 274). Contrairement à ce qu’affirme Louis Dumont, le dualisme sujet/objet fondateur de la conception moderne de la science ne serait donc pas lié au développement de l’individualisme chrétien, mais aux transformations de l’habitat, de l’économie et des formes de vie aristocratiques au cours de l’âge classique (p. 286).

Ce portrait de l’aristocrate à l’âge classique ne serait pas complet toutefois s’il ne prenait pas en compte aussi certaines formes de sensi­bilité, plus ou moins régressives, qui se sont développées parallèlement en réaction à ces premières tendances. Dans certains cas, le développe­ment du rationalisme calculateur curial, l’apparition d’un certain objecti­visme et le refoulement des passions qu’ils imposent s’accompagnent du développement d’une « sensibilité » susceptible de donner à l’individu les compensations dont il a besoin. Une nouvelle attitude, qui ne se limite pas aux gratifications dues au développement de l’orgueil de caste, ouvre les aristocrates à de nouveaux plaisirs : « L’obligation de l’autocontrainte les rend sensibles à de nouvelles joies et jouissances, à de nouveaux enrichissements et raffinements. » (p. 273) Dans d’autres cas apparais­sent des formes de réactions ou de constructions imaginaires inconceva­bles dans le modèle subjectif bourgeois qui n’hérite pas du même passé. De forts sentiments nostalgiques, des tendances à la rêverie et à l’idéalisa­tion du passé se développent dans certains milieux de l’aristocratie (p. 110, voir aussi p. 254).

Résumons. Alors que se développent, nous le verrons, dans les pays protestants, en particulier luthériens, de nouvelles habitudes d’organiser la vie autour d’un principe culturel et religieux – comme on peut le voir dans les philosophies de Herder et de Kant –, que la nouvelle démarche scientifique se fonde sur une identité subjective *a priori*, qu’enfin les bourgeoisies de France et d’Angleterre pratiquent une individuation et une subjectivation utilitaristes fondées sur un Moi solipsiste, l’aristocratie de cour construit, quant à elle, à travers toute l’Europe, une forme de vie spécifique qui, tout en se fondant sur une activité rationnelle objectivante, ne se referme pas sur elle-même dans des actes de réflexion et reste en prise avec la praxis sociale. Cette forme de vie implique une autodisci­pline corporelle plus orientée vers le profit personnel que vers Dieu ou vers l’Humanité, une attention particulière aux dimensions sociales des personnes et aux effets qu’il est possible d’obtenir de cette connaissance, qui se doublent parfois d’un nouveau type de sensibilité et d’une certaine tendance à la nostalgie et à la rêverie.

Corporéité stylisée et rationalité curiale, d’une part, nouvelle sensi­bilité et tendances régressives, de l’autre, constituent ainsi les deux faces d’une forme d’individu et de sujet très particulière. L’autocontrainte qui se pratique dans les milieux de cour – et parfois ailleurs par imitation – n’a pas encore l’aspect d’une contrainte intériorisée et complètement inconsciente. L’individu aristocratique constitue, sur ce plan, un intermédiaire entre l’individu féodal et l’individu bourgeois. Il est moins prisonnier de ses passions que le premier, mais il n’est pas encore soumis à un Surmoi, comme le sera bientôt le second. Sa particularité est de se soumettre consciemment aux réseaux extérieurs qui l’enserrent et non pas à une entité normative intériorisée. Certes, l’individu est déjà divisé mais cette division ne le coupe pas tout à fait de lui-même. Elle crée plutôt une forte tension entre deux pôles psychiques qui coexistent dans le Moi[[267]](#footnote-267).

### De la logique des interdépendances à celle de la complexité

Les facteurs qui expliquent, selon Elias, ces transformations prolon­gent d’une certaine manière ceux déjà mis en évidence au Moyen Âge. Mais alors qu’il était jusque-là encore possible, vu la complexité moindre de la société, de se limiter à identifier les effets de cercles d’interdépen­dances relativement restreints, Elias est amené à élargir et diversifier son analyse des cadres de la concurrence entre acteurs. Un accroissement de la complexité du modèle répond ainsi à celui de sociétés où les chaînes d’interdépendances se sont à la fois multipliées et allongées démesuré­ment, et où est apparu un nouveau pôle de puissance réorganisant autour de lui tout le système. Dès qu’il pénètre dans l’ère moderne, Elias trans­forme ainsi ce qui n’était encore qu’une simple logique des interdépen­dances locales en une véritable logique de la complexité systémique.

À partir du xvie siècle, comme l’a remarqué Simmel, l’économie se monétarise progressivement, le commerce se développe et la division du travail social se fait plus fine. Les individus commencent ainsi à dépendre de chaînes d’interdépendances beaucoup plus longues et aussi plus diver­sifiées. Cette mutation profonde du tissu social plonge les individus dans un champ concurrentiel soumis à une pression à la fois plus forte et plus codifiée, qui les oblige à adopter une attitude plus calculatrice (p. 210). Une rationalisation du comportement apparaît avec « l’habitude de tenir compte des prolongements de nos actes que la division progressive des fonctions postule et cultive » (p. 248).

À cette explication d’ordre sociomorphologique, Elias ajoute une explication sociopolitique. Au moment même où les chaînes d’interdé­pendance deviennent plus longues et plus complexes, la répartition du pouvoir dans la société connaît une transformation radicale. On assiste à la disparition progressive des pouvoirs féodaux et à la formation simulta­née d’États qui concentrent les ressources fiscales, la force militaire et s’assurent du monopole de la violence. Cette seconde évolution a deux conséquences anthropologiques principales. Tout d’abord, elle retire aux nobles l’autonomie de décision dont ils disposaient, en limitant le champ où peut encore s’exercer en toute souveraineté leur action et leur vio­lence. L’étatisation progressive de la société leur ôte, en quelque sorte, leur espace social propre. Par ailleurs, à ce processus purement externe s’ajoute un processus qui transforme l’individuation aristocratique de l’intérieur. Si le renforcement de l’État interdit aux aristocrates de recourir à la violence et d’exercer ainsi leur souveraineté, elle les soustrait aussi au risque permanent de se faire agresser. Comme la menace physique qui pèse sur chacun a tendance à s’affaiblir, ou du moins à devenir plus impersonnelle, la peur douce du pouvoir central l’emporte sur la terreur périodique suscitée par les rivaux (p. 199).

Troisième facteur, la solidification d’une formation sociale qui était restée jusque-là itinérante et relativement fluide : la cour absolutiste. Comme la concentration des sources principales de richesse fiscale sape l’indépendance économique de l’aristocratie et que les chances de réussite sociale sont maintenant distribuées par le pouvoir central, il est nécessaire de s’y rendre et d’y adopter le mode de vie qui convient le mieux à la réussite dans ce milieu. Ainsi, l’allongement et la diversifica­tion des chaînes d’interdépendance se reflète-t-il dans le système curial qui reproduit au sommet de la société le fonctionnement toujours plus médiatisé du système social lui-même. À la cour, les effets de la mono­polisation de la violence et du développement des interdépendances se renforcent mutuellement. Si les duels et les guerres privées y sont inter­dits, cela ne veut pas dire que les antagonismes y aient disparu. La lutte a simplement changé de forme et doit désormais passer par des stratégies élaborées qui excluent tout assaut direct et se coulent, au contraire, dans le système des interdépendances pour tenter de faire basculer son équili­bre précaire à son profit.

Alors que l’homme médiéval était constamment menacé par des agressions brutales venant de ses pairs, l’homme de cour est maintenant soumis à une pression plus codifiée et plus douce provenant d’une com­pétition pacifique pour obtenir les chances de survie distribuées par le pouvoir central (p. 196). Participer à cette nouvelle formation sociale oblige les nobles à se soumettre à une retenue sévère (p. 41). Les mani­festations émotionnelles, assez désordonnées au Moyen Âge, tendent vers une sorte d’équilibre (p. 198). Dans la mesure où la pression qui s’exerce sur lui est constante et moins spectaculaire, l’individu l’intério­rise et la transforme, par un processus de rationalisation, en comporte­ment calculé (p. 199). Pour ne pas enfreindre les nouveaux interdits édictés par le pouvoir, les individus sont obligés de substituer aux déchar­ges émotives une action guidée rationnellement (p. 200). L’aristocrate de cour n’est donc pas seulement moins autonome et plus maître de lui-même, il est aussi plein de circonspection et de calculs (p. 226). La nou­velle configuration de la société explique ainsi pourquoi, pendant la période curiale, l’observation objective d’autrui, de ses actes et de ses intentions réelles, cette observation apparue avec les humanistes, se ren­force et devient un véritable exercice mental (p.  244).

Enfin, Elias évoque un quatrième facteur explicatif. Parallèlement au développement des interdépendances, à la monopolisation de la vio­lence par le roi et à la constitution d’une société de cour où viennent se combiner et s’exalter l’un l’autre ces deux mouvements, l’individu aristo­cratique est désormais soumis à la pression des couches inférieures de la société. Dans la mesure où elle subit une concurrence très forte de la bourgeoisie, qui a mieux négocié qu’elle le tournant de la monétarisation de l’économie du xvie siècle, et qui en France, à partir de Louis xiv, est systématiquement promue par le roi, l’aristocratie de cour utilise le raffi­nement des manières et le contrôle de soi, comme un moyen de distinc­tion[[268]](#footnote-268). Elias fait de cette lutte nouvelle contre les éléments en ascen­sion dans la société, le quatrième pilier de l’individuation et de la subjecti­vation aristocratiques.

Dès qu’un groupe, une caste, une couche sociale réussit à occuper une position élitaire stable et à vivre à l’écart de la masse, tout en subissant des pressions d’en bas et parfois aussi d’en haut, le simple fait d’en faire partie a, pour les personnes qui en font partie, [...], le caractère d’une valeur absolument autonome, d’une fin en soi. Le maintien des distances est donc le mobile décisif de leur comportement et le moule où il se forme. (p. 96)

Ainsi, la conjonction des luttes internes à la cour et de la lutte des classes impose à l’aristocrate de construire son identité sociale d’une manière ostentatoire (p. 43). Il ne se définit plus, comme le féodal, essen­tiellement par lui-même, de manière autonome. Il se soumet à l’opinion. Son identité dépend entièrement du réseau dans lequel il est plongé. Le contexte social façonne finalement l’individuation et la subjectivation aristocratiques sur le modèle du signe (p. 33).

### Formes de vie bourgeoises à l’âge classique

À la fin du xviiie siècle, le modèle aristocratique d’individuation élaboré dans les cours européennes s’efface petit à petit au profit de nou­veaux modèles produits par des bourgeoisies nationales plus ou moins conquérantes. Mais, avant d’en arriver là, ces modèles ont longtemps conservé des faciès archaïques qui avaient encore peu de choses à voir avec ceux qui allaient apparaître sous la pression de l’extension et de l’approfondissement du marché, de l’industrialisation, de l’urbanisation et de la mise en place des États-nations.

Elias retrace à ce propos une évolution séculaire qu’il fait remonter au Moyen Âge. Partout dans les pays les plus riches, la bourgeoisie des corporations connaît, dès la fin de la période médiévale, un début d’as­cension économique qui se traduit par une influence nouvelle dans l’éla­boration des normes de comportement[[269]](#footnote-269).

Toutefois, contrairement aux formes de vie de l’aristocratie, qui sont relativement proches dans toute l’Europe, les formes de vie bourgeoises se différencient à partir de la Renaissance suivant les histoires particu­lières de chacune des configurations nationales au sein desquelles elles se développent. Elias décrit, à ce propos, deux modèles assez dis­tincts l’un de l’autre, qui constituent à ses yeux les idéaltypes extrêmes entre les­quels s’est formée la civilisation bourgeoise européenne.

En France, la bourgeoisie est très tôt associée au pouvoir. Dès le début du xiiie siècle, sous Philippe Auguste, commence un mouvement qui ne va pas cesser par la suite. Grâce à leur connaissance du droit canon et du droit romain, les bourgeois accèdent aux postes clés de l’appareil d’État[[270]](#footnote-270). Par ailleurs, ceux-ci profitent des troubles de la fin du xvie siècle et de la dévaluation des monnaies qui résulte de l’arrivée en Europe de l’or des Amériques, pour distancer une bonne partie de l’aristocratie dont les rentes foncières ont fondu (pp. 137-138). À partir de la fin du xvie siècle, la politique royale garantit à la bourgeoisie la pérennité de cet accès au pouvoir en lui offrant la possibilité d’acheter des offices et, après 1661, le roi choisit ses ministres presque exclusivement dans ses rangs.

Cette évolution économique et politique donne à la bourgeoisie fran­çaise, ou tout au moins à sa pointe la plus avancée, une place sociale origi­nale. Certes, à l’âge classique, les entrepreneurs ou les commerçants indé­pendants ne peuvent pas encore prétendre jouer un rôle sur la scène sociale, comme ce sera le cas au xixe siècle. Mais les bourgeois peuvent atteindre à une certaine influence en se mettant au service du Prince[[271]](#footnote-271), et accéder à la noblesse de robe qui remplit ainsi un rôle de médiation et d’intégration de l’aristocratie traditionnelle et de la bourgeoisie du Tiers état. La bourgeoisie française d’Ancien Régime est donc solidaire du système des ordres et des privilèges. Sa couche supérieure, liée à la fonction publique et aux avanta­ges accordés par le Roi, ne peut ni ne veut s’attaquer à l’institution sociale des privilèges qui confèrent à la noblesse un statut à part, car sa propre existence sociale s’appuie également sur ce système[[272]](#footnote-272).

Ces différents phénomènes expliquent la relative porosité, en France, de la barrière séparant les deux mondes. Au xviie siècle et plus encore au siècle suivant, on voit les principaux intellectuels et artistes bourgeois être reçus et intégrés par l’aristocratie qui popularise leurs idées[[273]](#footnote-273). Dans l’autre sens, les traités de civilité qui expliquent les mœurs aristocratiques à l’attention de la bourgeoisie citadine se multiplient.

Cette ouverture permet à la bourgeoisie d’adopter sans difficultés les modèles culturels et anthropologiques de l’aristocratie (p. 178). Même après 1750, lorsque la bourgeoisie se renforce comme groupe, son com­portement évolue « sans rupture, dans la continuité de la tradition aristo­cratique de cour du xviie siècle » (p. 62), dont elle assure en fin de compte la diffusion dans toute la société française, qui était réputée au xixe siècle pour sa civilité. Elias note que les deux groupes « parlent tous deux le même langage, lisent les mêmes livres, pratiquent, selon une cer­taine hiérarchie, les mêmes règles de convenance » (p. 62).

On comprend, dès lors, le conservatisme dont sera emprunte une grande partie de l’action de la bourgeoisie pendant la Révolution. Celle-ci brise les anciennes structures politiques, mais non la continuité de la tradition des mœurs et des habitudes (p. 83). En prenant le pouvoir en 1789, la bourgeoisie assure en fait à la forme aristocratique d’indivi­duation et de subjectivation une postérité sous la forme du « caractère national » français : les conventions de style, le goût, les formes de la civilité, l’éducation de la sensibilité, l’importance attribuée à la courtoisie, au beau langage et à l’art de la conversation, aux plaisirs de la table et de l’amour (pp. 63 et 83), à l’idée de civilisation, qui, « avec l’accession de la bourgeoisie aux commandes de la nation, devient ainsi l’expression du sentiment national » (p. 84).

Le même phénomène peut être souligné sur le plan des idées poli­tiques. La participation au gouvernement royal et le jeu ouvert qui s’est établi avec l’aristocratie a familiarisé la bourgeoisie avec la politique et ses catégories, et l’a préparée à assumer le gouvernement du pays (p. 64). Il lui a donné également un caractère réformiste qui va l’empêcher long­temps d’adhérer à l’idée de rupture radicale révolutionnaire, et qui va la pousser, au contraire, à donner un contenu social et économique à des valeurs aristocratiques limitées jusque-là à la sociabilité (p. 69).

Aux yeux des aristocrates, la « civilisation » impliquait en premier lieu des mœurs et des manières plus raffinées, plus de tact et d’égard dans les relations humaines. Les bourgeois français généralisent cette matrice sur le plan politique et confèrent « un sens élargi aux critères qui font d’une société une *société civilisée* » (p. 81). Ainsi, après 1789, en France, la bourgeoisie ne cherche-t-elle pas à détruire le système de domination ; elle prend au contraire en charge les monopoles militaire, policier et fiscal, et tous ceux qui en découlent, pour les « civiliser ».

[Il s’agit dorénavant de] la civilisation de l’État, de la constitution, de l’éducation, et, de ce fait même, de larges couches de la population, l’affranchissement de tout ce qui, dans la situation présente, est encore barbare ou déraisonnable, qu’il s’agisse des sanctions pénales, des ordres qui briment la bourgeoisie, de la libéralisation du commerce. (p. 81)

En Allemagne le destin de la bourgeoisie est tout autre et la forme d’individuation et de subjectivation qu’elle élabore assez différente du type néo-aristocratique français. Ce qui caractérise, en premier lieu, la situation de la bourgeoisie allemande au xviie et au début du xviiie siècle, c’est sa pauvreté. La guerre de Trente Ans a dépeuplé et épuisé pour très longtemps le pays. Le commerce, en particulier vers l’étranger, est désor­ganisé. Les grandes fortunes sont dilapidées (p. 22). De ce fait, pendant longtemps les moyens disponibles pour les besoins de luxe comme l’art et la littérature sont rares.

Dans la deuxième moitié du xviiie siècle, les milieux bourgeois s’enrichissent un peu (p. 32) et il se forme un public – bien qu’encore restreint – pour des œuvres dont l’aristocratie ne veut pas (p. 26) : Lessing, Schiller, Kant, Goethe, Herder (p. 33). Mais l’activité économi­que ne forme pas le fondement social de la vie de la partie culturellement active de la bourgeoisie, qui est plutôt formée de pasteurs, de professeurs ou de fonctionnaires (p. 43).

À cette faiblesse économique s’ajoute l’augmentation de la compé­tition à l’intérieur de la société due à la pression exercée de l’étranger sur l’Allemagne.

Les différents groupes sociaux mènent aussi à l’intérieur du pays une lutte plus âpre pour maintenir leurs chances déjà limitées, pour se retrancher par rapport aux autres groupes, que dans les pays occidentaux expansionnistes. (p. 40)

Or, ce phénomène pousse l’aristocratie allemande à être beaucoup plus stricte dans ses rapports avec la bourgeoisie que l’aristocratie fran­çaise. Il est rare qu’elle accueille un bourgeois dans ses rangs, que ce soit par le mariage ou même dans son salon (p. 38).

Les monarchies et les principautés allemandes adoptent, pour leur part, une attitude complètement différente de la monarchie française. Même au xviiie siècle, la bourgeoisie est encore tenue à l’écart du pou­voir par les princes absolutistes qui réservent les postes de commande­ment à la noblesse (pp. 38 et 64). Sa partie la plus cultivée est ainsi cantonnée dans la petite et moyenne fonction publique.

Elias rappelle, enfin, l’impact négatif du morcellement politique de l’Allemagne sur la vie de cour. Il n’y a pas de « formation d’une *society* centralisée, unifiée, assumant la fonction d’un modèle à imiter » (pp. 40 et 127). Dans la mesure où ce morcellement entraîne une certaine faiblesse culturelle de la vie curiale, soumise au modèle français (p. 23), « c’est à des groupes issus d’une petite couche impuissante d’intellectuels appartenant aux classes moyennes qu’incombent en Allemagne des tâches qu’assument en France et en Angleterre la cour et une couche supérieure d’aristocrates » (p. 23).

Cet ensemble de conditions donne à la bourgeoisie allemande – ou tout au moins à sa partie la plus éduquée : pasteurs, professeurs et fonc­tionnaires – un rôle anthropologico-historique qu’elle n’a nulle part ail­leurs. C’est elle, et non l’aristocratie comme en France, qui pose les bases du sentiment national qui se développera au xixe siècle ; et c’est elle, également, qui produit le nouveau modèle d’individuation dominant. Ces phénomènes expliquent l’orientation avant tout culturelle que vont prendre bientôt le nationalisme et l’individualisme allemands. Comme la bourgeoisie allemande s’exprime par l’intermédiaire d’une couche intel­lectuelle qui, à l’inverse de son homologue française, n’a aucune relation avec l’aristocratie, ses idéaux vont être marqués par la situation sociale et les intérêts très particuliers de cette couche.

Élaborées par *l’intelligentsia* dans un contexte empêchant l’adoption des modes de vie aristocratiques par le reste de la société, les valeurs bour­geoises vont prendre l’aspect d’inversions polémiques des valeurs aristo­cratiques. Elles vont souvent apparaître comme une « image renver­sée de la civilisation de cour »[[274]](#footnote-274) et une survalorisation de la « culture de soi », la *Bildung*, suivant par là une tendance ancienne de *l’intelligentsia* germani­que qui, depuis la Renaissance et notamment Érasme, tire gloire de son autonomie culturelle et trouve sa justification dans « ses seules *réalisations* intellectuelles, scientifiques ou artistique »[[275]](#footnote-275). Par ailleurs, comme cette *intelligentsia* est dans une large mesure écartée de toute activité politique, ces valeurs vont également intégrer, bien qu’avec encore beaucoup d’hési­tations, les catégories nationales (p. 19).

L’accès à la civilité lui étant dénié, le politique lui étant interdit et concevant sa propre activité intellectuelle comme une valeur en soi, l’intelligentsia va ainsi fonder l’identité psychique et collective allemande avant tout sur le domaine culturel. Dès la première moitié du xviiie siè­cle, elle oppose ainsi de nouvelles valeurs à celles défendues par la couche aristocratique (p. 20). Mais sa critique vise rarement les privilèges écono­miques et sociaux, elle n’a en vue que son comportement humain (p. 49). Au souci tout extérieur des distances et des bonnes manières, elle préfère l’habileté et la vertu (p. 21). Après 1750, la polémique devient plus aiguë et aboutit à l’antithèse, formulée pour la première fois par Kant en 1784, entre la *civilisation* et la *culture* – la première étant du côté de la politesse, des convenances sociales et de l’honorabilité extérieure, la deuxième du côté de l’art, de la science et de la moralité[[276]](#footnote-276). Cette opposition est à l’œu­vre dans toute la littérature romantique. Le succès des *Souffrances du jeune Werther* prouve combien les nouvelles valeurs – exactement inver­ses des valeurs aristocratiques – sont typiques de cette génération de la fin du siècle : amour de la nature et de la liberté, extase solitaire, abandon à l’exaltation du cœur, intériorité, formation de la personnalité.

Les nouveaux mots d’ordre de la fin du xviiie siècle, tels que *Bildung* et *Kultur*, tracent ainsi une ligne de partage assez nette entre « le domaine “spirituel” porteur de valeurs authentiques et le domaine politi­que, économique, social » (p. 48). Elias attribue également à cette situa­tion sociale très particulière de la bourgeoisie allemande et de sa partie la plus éduquée, l’aspect souvent sentimental, imaginaire, voire irrationnel, des productions culturelles de la fin du xviiie siècle (p. 34). Il fait de fines remarques sur le rôle très particulier que joue le langage dans cette nou­velle expérience d’individuation. En France, la bonne société est homo­gène et centralisée. Le langage ne fait pas problème, la langue est déjà normalisée sous l’égide de l’État par l’Académie française et la conversa­tion depuis longtemps considérée comme « un moyen de communica­tion » efficace. En Allemagne, au contraire, la bourgeoisie éclairée est éparpillée. Malgré le modèle luthérien, la langue n’est pas encore totale­ment fixée. L’effort porte sur l’élaboration « d’une langue écrite com­mune » (p. 51). Ainsi, la question du langage peut-elle, avec Herder et Humboldt, être posée en dehors du paradigme de la communication et devenir un support essentiel de l’individuation et de la subjectivation singulière et collective.

### De la logique de la complexité à la question des rythmes individuels et sociaux

Il n’est pas sans intérêt de noter que l’une des rares références expli­cites d’Elias à la question du rythme apparaît précisément à l’occasion de la présentation du modèle systémique chargé de rendre compte de la multiplicité et de l’intrication des facteurs en jeu dans l’histoire de l’indi­vidu et du sujet à l’époque contemporaine. Ce fait est en général ignoré des commentateurs, pour­tant il semble assez significatif qu’Elias pointe, dès les années 1930 sous l’influence probable de Simmel et quelques années seulement après Mauss[[277]](#footnote-277), l’importance de cette notion pour une théorie qui se veut à la fois interactionniste et systémique. Voici comment il présente la chose.

La société occidentale a donné naissance à un réseau d’interdépendances qui ne s’étend pas seulement plus loin par-delà les mers que tous les autres réseaux comparables, mais qui englobe d’immenses régions intérieures. À cette évolution répond la nécessité d’harmoniser les comportements d’individus dispersés dans de vastes espaces et de prévoir les prolongements futurs de leurs actes. Une autre conséquence de cet état de fait est la maîtrise de soi, la contrainte continuelle, la modération des émotions, la régulation des pulsions rendues nécessaires par la vie dans les centres de ce réseau d’interdépendances. Il est un phénomène qui met en évidence le rapport entre l’étendue et la pression intérieure du réseau d’interdépendances d’une part et l’état d’esprit de l’individu de l’autre : c’est ce que nous appelons le *rythme* de notre temps.[[278]](#footnote-278)

On le voit, pour Elias, le rythme de la vie dans les sociétés indus­trielles, ce rythme à la fois de mieux en mieux har­monisé, toujours plus régulier et plus rapide, est la résultante de la nécessité macrosociolo­gique de rendre possibles les interactions entre une masse de plus en plus grande d’indi­vidus dispersés et de l’obligation microsociologique que celle-ci impose simultanément à chacun d’eux de se maîtriser, de modé­rer ses émotions, de réguler ses pulsions. Il constitue en quelque sorte *l’intégrale des mouvements d’interaction – que ceux-ci impliquent échange ou concurrence – propres à un système, incorporée dans chacun des individus qui y participent.*

Ce rythme est tout simplement l’expression des innombrables chaînes d’interdépen­dance qui se nouent et se combinent dans chaque fonction sociale, et de la pression concur­rentielle qui, à partir de ce réseau vaste et populeux, stimule chaque action. (p. 210)

C’est pourquoi, s’il dépend directement de la taille, de la densité et de la complexité des unités sociales considérées, il n’existe en fait qu’en s’inscrivant dans les corps à travers ce que je propose d’appeler « les techniques de soi et des autres » que les individus s’appliquent à eux-mêmes avec de plus en plus de rigueur.

Ce rythme peut se traduire chez un fonctionnaire ou un entrepreneur par l’accumu­lation des rendez-vous et réunions, chez un ouvrier par la synchronisation de chacun de ses mouvements. Dans les deux cas, le rythme est l’expression du grand nombre d’actions qui dépendent les unes des autres, de la densité et de la longueur des chaînes que forment entre eux les actes isolés, de la dureté de la concurrence et des combats d’élimination, véritables moteur de ce réseau d’interdépendances. Dans un cas comme dans l’autre, la fonction au point de jonction de tant de chaînes d’action exige un emploi du temps rigoureux ; elle habitue l’individu à la subordination de ses penchants du moment aux nécessités de l’interdépendance englobante ; elle l’engage à renoncer à toutes les variations de comporte­ment et à pratiquer sans défaillance l’autocontrainte. (p. 210)

Anticipant sur le travail de Thompson[[279]](#footnote-279) et sur ses propres travaux ultérieurs[[280]](#footnote-280), Elias note au passage le rôle qu’ont joué les instruments de mesure du temps dans cette rationalisation des rythmes de vie.

Il serait parfaitement possible de déduire avec précision du développement des instruments de mesure et de prise de conscience du temps – comme aussi du développe­ment de l’argent et des autres instruments d’interdépendance – des observations précises sur les progrès de la division des fonctions et de l’autorégulation qu’elle impose à tout individu. (p. 210)

Bien entendu, selon le principe de la lutte constante entre le Ça et les règles sociales mis en évidence par Freud, de tels rythmes toujours plus tendus et rationalisés provoquent l’apparition de comportements réactifs qui s’opposent à leur emprise.

C’est là la cause de certaines tendances individuelles à la révolte contre le temps social représenté par le Surmoi, du conflit mettant si souvent aux prises l’homme qui s’applique à être ponctuel avec son propre moi. (p. 210)

Elias s’inscrit clairement ici dans le mouvement de pensée rythmi­que qui traverse la sociologie et l’anthropologie depuis la fin du xixe siècle[[281]](#footnote-281). À l’évidence, cette petite contribution n’est pas sans défauts. Les sociétés occidentales seraient en effet passées, selon lui, au cours des trois derniers siècles, de rythmes lents, irréguliers et extrêmement divers à des rythmes rapides, réguliers et de plus en plus synchronisés. Une telle vision histori­que reposant sur une simple inversion terme à terme, un basculement d’un monde à un autre, réintroduit un dualisme chronologi­que qui ignore à la fois les récurrences régulières propres à la vie sous l’Ancien Régime – les services religieux, les fêtes paysannes, les cycles agricoles – et les nom­breuses irrégularités qui se sont multipliées à partir de la fin du xixe siècle dans le Régime moderne – la dérythmisation soulignée par Tarde et Benja­min ou encore l’idiorrythmie, au moins dans certains couches sociales, mise en évidence par Simmel. Par ailleurs, Elias n’est guère allé plus loin dans la thématisation de la question ryth­mique et il s’est plutôt contenté par la suite, d’une manière pré-maussienne, de reprendre la question durkhei­mienne de la construction de la catégorie de temps[[282]](#footnote-282).

Mais ce qui compte encore aujourd’hui dans ces quelques remar­ques, même si c’est encore on le voit de manière très allusive, c’est à mon sens de suggérer les bénéfices que nous pourrions tirer d’un modèle qui permettrait de conjoindre des motifs restés jusqu’à lui séparés, sauf peut-être – et ce n’est pas un hasard s’il se place dans son sillage – chez Freud : le motif de la disper­sion moderne propre à Tarde et à Simmel, et celui du système rythmique, qui appartient plutôt à la tradition durkhei­mienne et surtout maussienne[[283]](#footnote-283). En tant qu’intégrale des myriades de mouvements intérieurs aux systè­mes sociaux, le rythme apparaîtrait ainsi comme le médium indispensable qui permet aux pressions externes et internes de communiquer et de basculer les unes dans les autres. Il constituerait en tant que *forme de vie* le principe même de l’individuation et de la subjectivation.

### Formes de vie bourgeoises à l’âge du capitalisme triomphant

Une fois de plus, les travaux d’Elias montrent le caractère simpliste de la conception linéaire dumontienne et de toutes les conceptions mono-causales du même genre. Dès l’âge classique, les formes de vie qui se diversifiaient jusque-là en fonction des différentes couches hiérarchiques se recomposent désormais suivant « des schémas plus spécifiquement nationaux de régulation des émotions » (p. 250). Alors que les formes de vie aristocratiques étaient largement partagées en Occident, on compte autant de formes de vie bourgeoises que de nations.

À partir de la fin du xviiie siècle, le développement de plus en plus rapide de la nouvelle économie industrielle et commerciale sur laquelle repose l’existence des bourgeoisies européennes va toutefois venir contre­balancer cette différenciation en rapprochant à nouveau, au moins en partie, ce qui avait été disjoint. Dans toute l’Europe, *production*, *marché* et *profes­sion* deviennent les contextes d’existence dominants des nouvelles couches en expansion. Alors que l’aristocratie continue à représenter majoritaire­ment un groupe de consommateurs purs, celles-ci se définissent désormais avant tout par leur activité économique et professionnelle (p. 173).

Cette transformation du cadre déterminant les formes les plus géné­rales des interactions a des conséquences contrastées.

D’un côté, l’individu bourgeois acquiert une certaine liberté dans des domaines qui étaient jusque-là soumis à de strictes contraintes. Dans la société de cour, « le contrôle social s’exerçait directement sur toutes les sphères de l’activité et sur tous les comportements. La société avait prise sur l’homme dans sa totalité »[[284]](#footnote-284). Le mouvement général de « démocrati­sation », c’est-à-dire « d’égalisation des conditions », noté par Tocque­ville (p. 307), va, lui, dans le sens d’un allégement. Alors qu’on se sur­veillait pour ne pas faire de faux pas parmi ses pairs, tout en exigeant le respect de plus bas que soi, dans les nouvelles sociétés, qui sont beaucoup plus nombreuses et où le sentiment d’égalité l’a emporté sur le sentiment hiérarchique, les bourgeois ne subissent plus les contraintes extérieures qui les accablaient en tant que représentants d’un rang infé­rieur. Même s’ils restent fascinés par les modèles aristocratiques, ils ont acquis grâce à leur succès économique une légitimité existentielle.

À la suite de Simmel, Elias note également que la médiatisation accrue des relations, par l’intermédiaire de l’argent et de la marchandise, donne à l’individu et au sujet des capacités de désengagement plus importantes (p. 84). Comme le bourgeois a moins de rapports personnels et plus de contacts médiatisés que l’aristocrate, il peut se dégager du face à face et des responsabilités qui l’accompagnent, au profit de relations à la fois plus formelles et moins profondes (p. 38). Les exigences du code de l’honneur sont, par exemple, beaucoup moins fortes. Une transgres­sion ne signifie plus la mort totale de l’individu (p. 86).

Pour les mêmes raisons, le comportement se libère de l’impératif aristocratique de civilité. Dans la mesure où l’art du savoir vivre, les raffi­nements dans les relations sociales ne décident plus comme dans la société de cour, du prestige et du succès de l’individu, les gestes et les comporte­ments anciens peuvent être abandonnés ou tout au moins leur importance minorée[[285]](#footnote-285). Ces gestes font partie maintenant d’une sphère « qui n’intéresse qu’indirectement et de loin la position sociale de l’homme » (p. 287) et sont rejetés dans le privé (p. 287 et [1969], 1974, p. 113). D’une manière géné­rale, la bourgeoisie professionnelle du xixe siècle prête beaucoup moins d’attention au maintien à table, à l’étiquette, au langage, à la conversation. Elle délaisse en partie ces gestes et ces comportements qui étaient, dans la société de cour, réglés avec minutie et fait désormais porter ses efforts sur d’autres plus utiles à son développement.

Cet allégement des contraintes s’exprime très clairement dans l’orga­nisation et la décoration de l’habitation. Contrairement à l’aristocrate, le bourgeois habite une « maison privée » ou « particulière » dont la fonction de représentation est beaucoup moins marquée, aussi bien quant à son plan, que quant à sa décoration. Le souci d’économie frappe dans l’apparence extérieure, pendant que les intérieurs affichent des valeurs de confort, d’utilité et de solidité. Une bonne partie des meubles et des aménagements intérieurs sont imités de ceux de l’aristocratie, mais en plus petits et en moins sophistiqués.

Ces transformations sociales permettent l’autonomisation d’une sphère privée où le contrôle social extérieur est beaucoup moins fort et où l’individu peut « personnaliser » son existence. Le sommeil, par exemple, ne s’insère plus dans le contexte quasi public qui régnait auparavant (p. 266). L’usage se répand de disposer d’un lit personnel et, dans les classes moyennes et supérieures, de sa chambre à coucher (p. 275). Celle-ci devient l’une des enceintes les plus privées de la vie humaine (p. 266, aussi p. 270). Le lever et le coucher prennent un cachet intimiste, et, très tôt, les enfants sont habitués à cet isolement. De même, tout ce qui a trait à la sexualité est relégué dans les coulisses de la vie sociale et fait l’objet de procédures de confinement très scrupuleuses (pp. 301-302).

Le bourgeois profite donc d’une certaine augmentation de sa liberté de mouvement qui est liée aux transformations des configurations sociales liées au développement économique. Mais, à la différence de Simmel, Elias considère que ces aspects sont largement contrebalancés par les nou­velles formes d’assujettissement qui sont simultanément en train de se mettre en place. Il est, sur ce point, du même avis que Durkheim : ce qui a été gagné d’un côté, du fait des nouvelles possibilités d’existence que permet la division du travail social, a en réalité été reperdu de l’autre, du fait des dépendances nouvelles que cette même division implique pour chaque individu. Certes, les bourgeois se sont émancipés des solidarités anciennes, certes, ils se sont construit un monde privé, plus protégé des forces qui traversent l’espace public, et où ils ne s’imposent plus la féroce stylisation des manières qui caractérisait les aristocrates, mais ils se sont inventés de nouveaux types d’autocontrôle qui ne sont pas moins rigoureux.

Certains concernent précisément cette sphère privée qu’on consi­dère souvent à tort comme indemne de toute contrainte. Dès l’Ancien Régime et encore plus au xixe siècle, la limitation des rapports sexuels au mariage est, par exemple, beaucoup mieux respectée que dans l’aris­tocratie. Que ce soit pour les hommes ou pour les femmes, les rapports extraconjugaux sont vigoureusement bannis de la vie sociale officielle ; quiconque désir s’y livrer doit le faire dans la clandestinité (p. 311). Par ailleurs, par un jeu qui ressemble fort à de simples vases communicants, la liberté qui a été gagnée par les uns est en fait aussitôt perdue par les autres. À l’inverse là encore de ce qui se passe dans l’aristocratie, le mari accentue son autorité à l’égard de sa conjointe dont la puissance d’agir et d’exister est sévèrement réduite. Les femmes, qui bénéficiaient jusque-là d’une certaine liberté, sont à nouveau soumises à un contrôle sévère.

D’autres types d’autocontrôles concernent la sphère sociale et écono­mique. Comme l’a montré Weber, le travail et l’épargne y deviennent les impératifs cardinaux. Le bourgeois – au moins dans sa version originelle car il reprendra vite ce type de comportement à son compte – est sur ce plan, une fois de plus, en complète opposition avec l’aristocrate, qui, comme l’a souligné Veblen, se définit comme oisif et pur consommateur[[286]](#footnote-286). Au moins dans les débuts du capitalisme triomphant, « la source première de prestige est de plus en plus le succès professionnel et la richesse » (p. 286). Le bourgeois développe les « comportements et réactions pulsionnelles nécessaires à l’exercice des fonctions professionnelles et à l’accomplissement d’un travail bien ordonné » (p. 288 et 1969, éd. 1974, p. 113). Il n’est plus soumis aux contraintes extérieures produites par la nature hiérarchique des relations sociales mais « les engagements commer­ciaux et financiers dont la progression [lui] a permis de s’émanciper se sont accrus » (p. 310). La retenue ou la régulation des émotions et des instincts découle « plus directement qu’auparavant, des contraintes moins visibles et moins personnelles qu’entraînent l’interdépen­dance sociale, la division du travail, les marchés et la compétition » (p. 249). Les impératifs de l’activité professionnelle exigent maintenant « un travail plus ou moins régulier et une grande routine des réactions affectives »[[287]](#footnote-287). Au total, l’autocontrainte exigée par les fonctions bourgeoises, et plus particulièrement les affaires, est plus sévère que celle découlant des fonctions de la cour[[288]](#footnote-288).

### Éléments de psychosociologie historique. Contribution à une criti­que de la psychanalyse

La multiplicité des portraits psychosociologiques brossés par Elias souligne, je l’ai dit, la très grande insuffisance des histoires linéaires de l’individu traditionnelles, remises à la mode par Louis Dumont. Mais elle remet également en question, on le voit, la conception psychanalytique standard qui a abusivement pris pour un invariant universel le cas de l’individu bourgeois européen de la fin du xixe siècle.

La démonstration d’Elias avec et contre Freud se déploie en quatre temps. Au Moyen Âge, l’individuation/subjectivation – qui serait à quel­ques différences près la même dans tous les groupes sociaux – se produit au sein de réseaux d’interdépendances peu diversifiés et relativement restreints, très instables et souvent marqués par la violence. Les formes d’autocontrôle sont limitées et l’expression des pulsions très libre. Les caractères sont changeants et souvent paradoxaux. L’appareil psychique apparaît très faiblement intégré et si l’on peut y voir un Ça et un Moi, il est bien difficile d’y identifier un Surmoi.

La première forme de vie à se dégager de ce moule commun appa­raît à la Renaissance. Profitant d’un relâchement des hiérarchies sociales, les humanistes rejettent toute identification purement juridique ou économi­que. Ils se définissent avant tout par leur activité intellectuelle et les valeurs universelles qu’ils défendent. Tout en restant encore liés sur bien des points aux modèles spontanés médiévaux, ils commencent à s’imposer à eux-mêmes et à proposer à l’aristocratie curiale en expansion un début d’auto­contrôle fondé sur une stylisation de certaines sphères de l’existence.

Avec la fin, dans la dernières décennies du xvie siècle, des guerres de religion, la mise en place d’un nouvel État absolutiste qui s’arroge le mono­pole de l’usage de la violence, le développement de la colonisation et du commerce international, la monétarisation croissante, un marché de mieux en mieux intégré se constitue, les réseaux d’interdépendance voient leur taille et leur complexité augmenter, et les cours princières se développent et s’institutionnalisent rapidement. Les formes d’individuation et de subjecti­vation à la fois relativement unifiées socialement et peu intégrées intérieu­rement, qui dominaient au Moyen Âge, laissent alors la place à de nou­velles formes plus diversifiées et plus complexes. L’individuation et la subjectivation aristocratiques se distinguent de celles de la bourgeoisie, qui se divisent elles-mêmes en multiples sous-genres nationaux.

Du côté de l’aristocratie, le danger permanent a disparu mais la vie à la cour implique une plus grande habileté manœuvrière, une observation et un calcul permanent, ainsi qu’une plus grande maîtrise de soi. La réussite sociale dans le champ nouvellement pacifié par l’État absolutiste dépend désormais en grande partie de nouvelles capacités de réflexion et d’action et, peut-être encore plus souvent, d’inaction. Toutefois, cette répression des pulsions ne s’y fait pas, comme l’affirme Freud, par l’intermédiaire d’une instance intérieure, individuelle et inconsciente, le « Surmoi ». Elle découle d’une pression sociale extérieure à l’individu et dont il a en partie conscience, pression qui façonne finalement l’individu à l’image du monde hiérarchique où il est plongé[[289]](#footnote-289).

Même chez les bourgeois de l’âge classique, l’appareil psychique reste souvent encore relativement peu intégré. En France, en particulier, la porosité entre les couches sociales et les faveurs constantes de la monarchie permettent aux modèles d’individuation et de subjectivation aristocratiques de se diffuser vers le bas. Tout en étant juridiquement et économiquement distincte de la noblesse, la bourgeoisie agit et réagit comme cette dernière. Il n’y a qu’en Allemagne, où la bourgeoisie est à la fois économiquement plus faible, tenue fermement à distance par la noblesse et les princes, et poussée par son protestantisme et son huma­nisme à valoriser la culture intérieure, que se mettent en place quelques éléments d’un système de répression interne des pulsions, qui se tradui­sent par la vogue très précoce du sentimentalisme et de la mélancolie romantiques.

Il faut donc attendre le plein xixe siècle pour voir se mettre en place – et encore selon des variantes nationales voire régionales qui ne sont en rien négligeables – un appareillage psychique à la fois distribué et intégré. Avec la monétarisation presque complète de l’économie, le développe­ment à la fois en profondeur et en extension du marché, le décollage industriel, la rapide urbanisation et la constitution d’États-nations, un nouveau seuil de complexité du système des interdépendances a en effet été franchi. La vie au sein de ces sociétés hautement différenciées exige désormais des actions et réactions adaptées, rapides et sûres, ce qui rend nécessaire le développement de nouvelles capacités d’observation et de calcul rationnel, ainsi que l’intériorisation et l’automatisation, c’est-à-dire le passage dans l’inconscient, des processus de contrôle des pulsions.

Cette nécessité insurmontable imposée par le nouveau monde qui vient de se mettre en place explique pourquoi la vie de famille et l’édu­cation des enfants deviennent au xixe siècle deux des piliers essentiels de la forme de vie bourgeoise. Désormais, l’apprentissage du contrôle de soi ne se fait plus en public, d’adulte à adulte, mais dans la sphère privée, d’adulte à enfant[[290]](#footnote-290). Cette dernière devient à la fois le milieu générateur et le centre de la vie de l’individu (p. 314-315). Le processus d’individua­tion et de subjectivation bourgeois débute désormais par un conditionne­ment effectué par la famille qui inculque à chacun, dès sa plus tendre enfance, « une autocontrainte qui ne tarde pas à se transformer en automatisme, en habitude » (p. 314). Ce sont ces contraintes intériorisées et devenues inconscientes que Freud a découvertes, sans comprendre pleinement leur origine, et dénommées le « Surmoi » (p. 314).

L’individuation bourgeoise qui est issue de ce type d’apprentissage se caractérise par toute une série de clivages, dont certains ont été ignorés par la psychanalyse et dont elle n’a pas compris l’origine sociale.

Elias insiste, tout d’abord, à l’encontre de son prédécesseur, sur le clivage du comportement, qui diffère désormais radicalement dans les deux sphères, privée et publique, qui viennent de se séparer.

On assiste, au cours du processus de civilisation, à la formation progressive de deux sphères différentes de la vie humaine, dont l’une est intime et secrète, l’autre ouverte, d’un comportement clandestin et d’un comportement public. La dissociation de ces deux sphères prend pour l’homme le caractère d’une habitude si évidente, si inéluctable, qu’il n’en a presque plus conscience. (p. 318)

C’est ce clivage du comportement social qui entraîne en fait celui de l’appareil psychique.

Par suite de ce clivage du comportement – certaines actions étant permises en public, d’autres prohibées – la *structure psychique* de l’homme se modifie également. Les interdic­tions renforcées par des sanctions sociales sont imposées à l’individu sous forme d’auto­contraintes. (pp. 317-318)

Elias montre alors que ce nouveau clivage psychique rétroagit à son tour sur les relations sociales. Le refoulement des pulsions accentue les distances entre les individus. Soumis au poids des contraintes sociales qu’ils ont intériorisées, les corps se repoussent les uns les autres. En témoigne la gêne éprouvée « au contact d’un objet qui a touché les mains ou la bouche d’une autre personne ; [...] en assistant à certaines fonctions physiques, et très souvent à leur évocation, [...] quand certaines de nos fonctions physiques sont exposées aux regards des autres » (p. 117 et pp. 230-31). En témoignent également le déplaisir qui vient de nos jours contrebalancer le plaisir que procurent l’anéantissement et la souffrance d’autrui *(Schaden­freude)* (p. 323) et aussi l’accroissement de la distance qui sépare la structure psychologique et le comportement des adultes de ceux des enfants. Ces derniers sont les seuls à pouvoir s’intéresser aux sécrétions du corps (p. 245), mais en même temps, tout ce qui concerne la sexualité leur est caché (p. 298). Leurs vêtements se différencient plus nettement de ceux des adultes (p. 294). L’enfance acquiert une impor­tance nouvelle, non pas parce que les parents lui portent plus d’attention, mais parce qu’elle constitue la période pendant laquelle on va « assujettir en un minimum de temps [la] vie pulsionnelle à la régulation sévère et au modelage spécifique » (p. 231). Enfin, Elias fait remarquer que ce pro­cessus produit de nouvelles catégories normatives binaires, dont la psy­chanalyse ne s’est pas toujours libérée, destinées à stigmatiser les com­portements qui n’arrivent pas à satisfaire à cet assujettissement.

Un enfant qui ne parvient pas à la norme affective exigée par la société est considéré, à un degré variable, comme « malade », « anormal », « criminel » [...] et rejeté de la vie sociale. (p. 233)

Freud a bien vu que la présence inconsciente en lui d’un « Surmoi » donne au bourgeois l’impression que son « Moi » est totalement naturel et normal[[291]](#footnote-291). Il a également compris que les modes de conditionnement qui sont pratiqués depuis l’enfance visent à « “modeler” le comportement de l’individu de telle manière qu’il a l’impression d’agir et de réagir de son propre chef » (p. 249). Cette naturalité du Moi constitue l’illusion sur laquelle est fondée l’interprétation moderne du dualisme de l’âme et du corps, comme opposition de l’homme à la nature ou encore du sujet à l’objet[[292]](#footnote-292). Mais, à l’instar de son modèle, Freud n’a pas vu que cette illusion et le Surmoi qui la produit découlent d’une incorporation récente des contraintes sociales et de leur passage dans l’inconscient. Contraire­ment à ce psychologue aristocrate qu’était Saint-Simon, il en a oublié l’origine socio-historique (p. 230).

Cette naturalité apparente de l’individuation bourgeoise donne au passage un sens assez différent aux évolutions des mœurs qui ont marqué des périodes comme celles de l’après-Première Guerre mondiale ou des années post-1968, réputées selon une doxa psychanalytique un peu som­maire avoir apporté un allégement de l’emprise de la société sur l’individu. Certes, depuis les années 1920, les costumes de bain ne cachent plus les corps. Les hommes comme les femmes pratiquent le sport. Les *dancings* font se côtoyer les corps de manière plus libre (p. 312). Mais ces change­ments sont en réalité, pour Elias, moins le signe d’une libération que d’un niveau toujours plus élevé de maîtrise des pulsions.

Car nos coutumes sportives et balnéaires, les libertés que nous nous accordons – par rapport aux phases précédentes – sont la marque d’une société, au sein de laquelle la plus grande retenue est considérée comme allant de soi, et où hommes et femmes sont assurés par de fortes autocontraintes et des règles strictes de savoir-vivre qui limitent l’initiative des individus. Il s’agit d’un « relâchement » s’inscrivant parfaitement dans le cadre d’un « comportement standard » civilisé. (p. 313)

Ainsi Elias prévoit-il pour l’avenir moins une libération qu’un renfor­cement des contraintes par le biais d’une intériorisation encore plus poussée.

On peut déceler ainsi, en ce siècle qui est le nôtre, certains signes qui semblent annoncer une progression vers des formes plus sévères encore du refoulement imposé de l’extérieur aux pulsions. (p. 313)

Elias, on le voit, reprend en partie la théorie psychanalytique (p. 318). Mais il y ajoute une dimension historico-sociologique. L’appa­reil psychique a été abusivement considéré par Freud comme indépen­dant des formes d’interaction existant dans chaque groupe social. Au contraire, il faut considérer l’appareil psychique comme l’empreinte interne du système d’interdépendances social.

Quel que soit le terme qu’on emploie, le code de comportement social s’inscrit si profondément dans la nature humaine, qu’il devient en quelque sorte un élément constitutif du moi individuel. (p. 318)

Le clivage du Moi qui caractérise le bourgeois n’a rien de naturel ; il est tout simplement exigé par le haut degré de « civilisation » atteint par les sociétés en Occident.

Un début de clivage peut s’amorcer dans toutes les formes de vie sociale, même dans celles que nous qualifions de « primitives ». Mais l’intensité et la forme de cette différen­ciation sont, dans notre phase, le reflet d’une évolution historique déterminée, l’aboutisse­ment d’un processus de civilisation. (p. 319)

\*

Au terme de cette traversée de la sociohistoire de l’individuation et de la subjectivation occidentales élaborée par Elias, on ne saurait trop en louer la richesse et tout à la fois la clarté. Contrairement aux récits histo­ricistes privilégiant des explications mono-causales simplistes mais aussi aux entreprises antihistoricistes d’esprit néo-nietzschéen et heideggérien qui se multiplient aujourd’hui en une poussière de contributions sans liens les unes avec les autres, les analyses d’Elias rendent compte à la fois de la multiplicité des expériences anthropologico-historiques et des liens qu’elles conservent malgré tout entre elles. Elles offrent ainsi simultané­ment la possibilité de faire droit aux différences historiques et un cadre sociologique commun qui, les rendant commensurables les unes avec les autres, leur donne sens.

Ce cadre est en fin de compte assez simple : comme avant lui Burckhardt et après lui Foucault, Elias fait passer son analyse de l’indivi­duation et de la subjectivation par une observation des *techniques de soi*, c’est-à-dire des diverses *manières de mettre en forme l’activité des corps et l’activité psychique*, mais à la différence de ces deux auteurs, il montre aussi les *faciès spécifiques des interdépendances sociales* qui ont déter­miné ces formes au cours de l’histoire occidentale depuis le Moyen Âge. Pour atteindre ces objectifs, il complexifie progressivement son point de vue afin de rendre compte de la complexité croissante des réalités histo­riques observées. Sans en thématiser le concept, il introduit ainsi une nouvelle manière de pratiquer l’anthropologie historique que l’on peut qualifier de *rhuthmique*, et cela aussi bien du point de vue des objets observés que de celui des approches exercées.

Il reste que ce travail comporte un certain nombre de défauts, particulièrement en ce qui concerne la question du langage et du sens, qui s’avère, on va s’en rendre compte, une fois de plus, le talon d’Achille de la sociologie.

## 8. La sociologie historique face au langage et au sens

La fécondité des travaux historiques d’Elias, leur force critique par rapport aux histoires simplistes racontées usuellement par les sciences de l’homme et de la société, nous sont très précieuses quand il s’agit de connaître quelques-unes des très nombreuses formes d’individuation et de subjectivation qui ont proliféré en Occident depuis la fin du Moyen Âge. Mais ces travaux trouvent leurs limites lorsqu’ils sont confrontés aux ques­tions du langage et du sens.

### Fausses et vraies difficultés de la sociologie historique

La théorie de la « civilisation » progressive des mœurs par l’intério­risation croissante des contraintes et l’autocontrôle des pulsions a attiré l’essentiel des critiques[[293]](#footnote-293). On s’est, tout d’abord, demandé si ce modèle était bien universel, comme l’affirme son concepteur : est-il possible de généraliser à toutes les sociétés humaines des processus mis au jour dans les sociétés occidentales ? On lui a également fait le reproche de se donner comme critère de jugement un état social propre aux sociétés européennes du xxe siècle : ne commet-on pas, en privilégiant l’étude de ces sociétés, de nouveau le péché si fréquent d’européocentrisme ? Enfin, dans la mesure où il est fondé sur « l’idée d’un *ordre immanent au chan­gement*, l’idée d’un procès aveugle, échappant à tout plan délibéré, et qui est cependant intelligible »[[294]](#footnote-294), on a souligné la parenté de ce modèle avec les modèles évolutionnistes du xixe siècle.

Les partisans d’Elias ont fait valoir contre ces critiques un certain nombre d’arguments qui me semblent tout à fait justifiés. En ce qui concerne la première, ils ont fait remarquer qu’il est certes probablement trop tôt, au vu des études disponibles, pour affirmer l’universalité du modèle éliasien de civilisation des mœurs, mais cela ne fait que réduire un peu l’empan de sa démonstration et n’implique, par ailleurs, en rien qu’elle ne pourra pas être élargie à l’avenir. Quant à la deuxième et à la troisième, elles semblent repo­ser sur une incompréhension. Certes, Elias constate une organisation intelli­gible du devenir des sociétés humaines, mais il ne la juge pas et ne la rapporte pas non plus à une finalité préconçue.

Les évolutionnistes voient l’histoire comme unidirectionnelle et unidimensionnelle ; pour lui l’histoire est la somme des projets sans projet et des finalités sans finalité que les individus ont apportés au fil du temps.[[295]](#footnote-295)

Il n’y a chez Elias ni européocentrisme, ni métaphysique histori­ciste ; tout y est fondé sur une interaction entre observation et modéli­sation qui rend ses propositions réfutables ou améliorables. Comme le dit Nathalie Heinich, « il passe d’un évolutionnisme théorique et spéculatif à un évolutionnisme empirique et réfutable ».[[296]](#footnote-296)

Je suivrai bien volontiers cet avis tout en faisant remarquer que cela ne libère pas Elias d’une autre série de critiques qui sont, elles, à ma connaissance beaucoup plus rarement évoquées.

Tout d’abord, des critiques de type historique qui, sans être rédhibi­toires comme celles faites plus haut aux travaux de Louis Dumont, sont loin d’être mineures. Elias affirme, on l’a vu, que la stylisation de l’exis­tence et le développement de la maîtrise de soi caractéristique de l’homme contemporain seraient apparus essentiellement dans les sous-systèmes aristocratiques curiaux, avant d’être repris et modifiés dans les différents systèmes bourgeois nationaux.

Or, on sait que le milieu des serviteurs de l’État en formation a lui aussi généré des pratiques de soi spécifiques qui ont eu leur rôle dans le devenir occidental, comme le montre l’exemple des clercs entourant Philippe le Bel (1285-1314) ou celui de Pétrarque, quelques décennies plus tard, à la Curie d’Avignon. Ces faits éclairent d’une tout autre lumière ce qu’Elias repère au xvie siècle lors de l’arrivée à maturité du mouvement humaniste, mais aussi le rôle qu’il nous faut attribuer à l’État – qui ne s’est pas limité à la seule domestication de la noblesse.

Par ailleurs, de très nombreux travaux ont montré, et depuis long­temps, que des pratiques de soi intenses, orientées vers des buts religieux, ont existé depuis le Moyen Âge dans les milieux monastiques, puis à partir de la réforme grégorienne (seconde moitié du xie siècle) dans cer­taines parties du clergé séculier, ainsi que de manière récurrente jusqu’à nos jours chez les laïcs. On ne peut que s’étonner du très faible rôle réservé d’une manière générale par Elias à la religion et en particulier au protestantisme qui a eu, comme on sait, une influence déterminante sur les formes d’individuation et de subjectivation bourgeoises du nord de l’Europe.

Peu remarquée par les commentateurs, cette absence des multiples pratiques de soi étatiques et chrétiennes est l’un des défauts les plus évidents – et aussi les plus étonnants – de l’histoire éliasienne de l’individu et du sujet.

Plus grave encore, dans la mesure où ces difficultés d’ordre histo­riques sont toujours amendables par des recherches empiriques complé­mentaires, me semble la confusion à la fois théorique et pratique des histoires de la subjectivation et de l’individuation. Ce point n’est à ma connaissance jamais signalé : Elias ne s’intéresse tout compte fait qu’aux avatars de la construction des individus singuliers et collectifs. Pour lui, la question du sujet s’arrête à celle du Moi. C’est le Moi, tel qu’il est enca­dré par le Ça, d’une part, et par des normes sociales plus ou moins inté­riorisées, de l’autre, qui l’intéresse. Le sujet-agent, qui est pourtant au fondement des aspects éthiques et politiques de l’histoire, lui échappe totalement.

Une autre difficulté importante, elle non plus jamais prise en compte, concerne l’individuation elle-même. Du fait de ses prémisses systémistes, celle-ci est définie d’une manière purement synchronique, ce qui la vide d’une partie de sa diversité et de ses contradictions internes. Soucieux de retrouver les tendances principales de l’évolution anthropo­logique occidentale, Elias a tendance à ramener la multiplicité des techni­ques du corps, du langage et du social à une évolution unique, qu’il voit de plus pilotée en dernière instance par les transformations de techniques sociales. Il prête ainsi très peu d’attention aux effets inverses allant des manières corporelles et langagières vers les manières de fluer du social. Rien dans ses travaux ne suggère que le travail sur la corporéité et sur le langage pourrait, au moins dans certains cas, avoir une certaine autono­mie et devenir ainsi le moteur de transformations historiques.

S’il y a quelque reproche à faire aux travaux d’Elias, cela ne concerne donc pas leur universalisme prématuré, leur européocentrisme ou leur évolutionnisme supposés, mais certains blancs de leur approche historique et leur tendance à simplifier l’histoire de l’individu, tout en réduisant celle du sujet à celle du Moi. Ce sont ces points qui constituent, à mon sens, leur véritable talon d’Achille. Ce sont eux qui expliquent leurs limites éthiques et politiques souvent notées par les commentateurs. Et ce sont eux qu’il nous faut analyser.

Pour ce faire, je vais suivre, comme je l’ai fait pour Dumont, le *fluement* de la pensée éliasienne et tenter de mettre en évidence les *points de rebroussement* à partir desquels elle nous ramène vers des conceptions anthropologico-historiques traditionnelles, réintégrant le dualisme pour­tant condamné au départ. Comme dans le cas précédent, on verra que le principal de ces points de rebroussement se situe – à l’exception de quel­ques remarques dispersées – dans sa conception du langage et du sens.

### Le langage comme langue et comme institution chez le jeune Elias

Dans les premiers textes d’Elias, comme plus tard chez Dumont, l’un des présupposés fondamentaux de la tra­dition sociologique n’est jamais remis en question : le langage y est toujours considéré *comme une institu­tion ou comme un segment social parmi d’autres*. Il possède un rang théori­que secondaire correspondant à la position subordonnée qu’on lui suppose dans la réalité.

Dès la synthèse proposée en 1939 à la fin de *Über den Prozess der Zivilisation*, le langage apparaît sur le même plan que le maintien à table, l’étiquette, l’aménagement de la maison et du jardin. Élément du « com­portement », il est un *objet* du processus de civilisation parmi d’autres.

Dans chaque couche de la société, *on conditionne avec le plus de soin et d’application le secteur de comportement considéré comme vital* pour l’existence des hommes de cette couche. La minutie avec laquelle on règle dans la société de cour, *le maintien à table, l’étiquette, le langage,* s’accorde avec l’importance qu’on attache à ces choses comme moyens de distinction par rapport aux couches inférieures [...]. *L’aménagement plaisant de la maison et du jardin, la décoration des pièces, centrée sur la représentation ou l’intimité selon la mode, la conduite spirituelle d’une conversation ou d’une liaison amoureuse*, ce sont là, dans la phase de la curialisation, non seulement des divertissements très recherchés, mais encore des exigences vitales.[[297]](#footnote-297)

On trouve exactement la même idée dans l’essai inédit de 1939 intitulé « La société des individus ».

C’est seulement lorsqu’il grandit dans la société des hommes que le petit humain apprend le langage articulé. C’est seulement dans la société des autres, plus âgés, que se dégage en lui progressivement une certaine forme de vision à long terme et de régulation des instincts. Et *la langue qu’il parlera, le schéma de régulation des instincts qu’il adoptera, le type de comportement adulte qui se développera en lui* *dépendent de l’histoire et de la structure de la communauté humaine* au sein de laquelle il naît aussi bien que de sa propre histoire.[[298]](#footnote-298)

Cette façon de mettre le langage sur le même plan que toutes les autres institutions sociales lui enlève son rôle « d’interprétant » du social. Le langage ne fait que « traduire » une réalité sociale qui lui préexiste et l’englobe.

*Les fonctions et les relations interhumaines que nous traduisons par des éléments grammaticaux* comme « je », « tu », « il » ou « elle », et « nous », « vous », « ils » ou « elles » sont interdépendantes. (p. 105, c’est moi qui souligne)

Par ailleurs, dans ces textes de 1939, *le discours est absent et le lan­gage rabattu sur la langue.*

Ainsi le langage des autres fait-il naître aussi chez le sujet quelque chose qui lui appartient entièrement en propre et qui est *sa* langue. (p. 71)

Du coup, le langage ne peut plus apparaître dans sa fonction anthro­pologique de subjectivation.

*Les tournures personnelles, le style de discours* plus ou moins individuel que la personne peut avoir en tant qu’adulte *sont une variante du médium que constitue la langue* dans laquelle elle a été élevée. (p. 79, c’est moi qui souligne)

Le paradigme de la langue réduit le sujet à l’individu et celui-ci à son tour au social.

La langue que fait sienne progressivement l’appareil phonique d’un individu dépend de la société dans laquelle il grandit. (p. 79)

La théorie des pronoms personnels qu’Elias développe à cette époque à plusieurs endroits n’évite pas ce problème. Il insiste avec bonheur, on l’a vu, sur le rôle d’intégrateur social du « nous » et remarque justement que « la société et ses lois ne sont rien en dehors des individus ; la société n’est pas simplement un “objet” “face” aux individus isolés ». (p. 105)

Mais cela ne l’empêche pas de représenter, sans s’en rendre compte, ce phénomène d’une manière qui contredit son intuition anthropologico-historique. Le manque crucial d’une théorie du langage non inféodée au modèle de la langue apparaît particulièrement clairement ici à travers les contradictions qui traversent son discours. Certes, la société n’est pas un « objet », mais elle est cependant ce que nous « désignons », impliquant par là même son existence antérieure au langage et au *je* : « Elle est ce que chaque individu désigne lorsqu’il dit “nous”. » (p. 105)

Plus loin : *La* « *fonction du nous* » *réunit toutes les autres*. Par rapport à ce qu’*elle désigne*, n’importe quel « je », et même *ce que l’on désigne* par « vous » ou « ils », ne constituent qu’une partie du tout. (p. 105)

Comme chez Dumont et beaucoup d’autres de nos contemporains, *la théorie référentielle du signe et son dualisme* inversent et finalement annulent le décalage de départ. Un développement de l’idée originelle vers une anthropologie non-dualiste aurait nécessité une théorie du lan­gage qui n’implique plus une *désignation*, mais une *constitution* du social dans et par le discours lui-même.

### Éléments d’anthropologie historique du langage chez le dernier Elias

Il est vrai qu’Elias donne parfois au langage un statut déterminant pour définir l’historicité des êtres humains. Ces échappées n’apparaissent que de manière discontinue et sans être consciemment organisée, mais elles n’en sont pas moins remarquables. Il semble que la théorie du lan­gage qui était peu présente dans les écrits de 1939, soit du reste devenue vers la fin de sa vie un sujet plus important à ses yeux[[299]](#footnote-299). Cette évolution constitue un indice supplémentaire de la fécondité de sa recherche, car elle montre un chemin assez rare au sein de la sociologie dont la tendance a souvent été, à l’inverse, au moins dans l’école française qui est aujourd’hui l’une des plus attardées sur ce plan, de s’éloigner de plus en plus du langage.

Dans un essai de 1987, intitulé de manière significative « Les trans­for­mations de l’équilibre ‟nous-je” », Elias reprend la critique du dua­lisme oppo­sant individu et société, indivi­dualisme méthodologique et holisme, non plus à partir d’une analyse de type philosophique ou socio­logique comme celles décrites plus haut, mais cette fois à partir d’une étude lexico­logique.

Ainsi que l’indique déjà le titre de ce livre, on commet une erreur en ne dépassant pas l’idée d’une opposition entre « individu » et « société » et en traitant simplement ces notions comme si elles allaient de soi. L’usage qui nous pousse dans ce sens est relativement récent. Remettre en question l’aspect incondi­tionnel de cet usage et constater, à l’aide de quelques exemples, que les notions de ce type ne sont pas tout simplement données en tant que telles ne peut pas nuire. Nous tenterons de retracer brièvement la façon dont elles voient le jour et entrent dans l’usage.[[300]](#footnote-300)

Elias procède alors à une analyse de la famille de mots formée autour du terme « individu » (p. 208). Une simple revue de ce type nous montre déjà notre naïveté de croire « que des notions équivalentes auraient existé de tout temps et existeraient encore dans toutes les langues. Or, ce n’est pas le cas [...]. Les langues de l’anti­quité n’avaient pas d’équivalent de la notion d’individu » (p. 209).

Cette analyse nous mène, déclare Elias, « directement à la décou­verte de quelques nouveaux instruments théoriques de la sociologie » (p. 211). Du point de vue que permet de prendre le langage sur la société, Elias peut reprendre la critique anti-dualiste engagée cinquante ans aupa­ravant d’une manière totalement originale. Une nouvelle conceptualisa­tion de l’historicité apparaît possible qui l’amène au seuil de la probléma­tique rythmique de la spécificité des manières de fluer : « Pour se guider à ce niveau d’intégration de l’univers, [celui de la dynamique des groupes humains et de leur langage] il n’est donc pas très utile de rechercher des lois et des concepts qui s’appliquent de la même façon en tout temps et en tout lieu. La tâche qui s’impose à l’homme essayant de se situer à ce niveau d’intégration est celle de la découverte de l’ordre du changement dans le temps. » (p. 230)

Cette curiosité pour le langage a, par ailleurs, pour effet de faire resurgir dans le discours d’Elias des hypothèses anthropologiques que les sociologues ont souvent tendance à écarter. Sa réflexion sur la spécificité des sociétés humaines par rapport à celles des animaux passe désormais à travers la limite que fixe aux unes et aux autres l’accès au langage et plus particulièrement à l’énonciation.

Ainsi les descendants humains des animaux accédèrent-ils d’emblée, avec une langue comme principal moyen de communication spécifique d’un groupe, à la possibilité de parler d’eux-mêmes sous une forme linguistique ou sous une autre, en disant « je », de parler des uns des autres en disant « nous », et des autres à la deuxième ou à la troisième personne du singulier ou du pluriel. Dans la communication de tous les autres êtres vivants, c’étaient au contraire les signaux non appris, les signaux innés qui jouaient le rôle principal. (p. 250)

De même, quand il discute de la place qu’il faut attribuer aux pulsions biologiques et à l’instinct sexuel dans la sociabilité humaine, le langage est encore utilisé comme argument contre tout monisme biologisant.

Il n’est donc pas inutile d’attirer l’attention sur les structures organiques témoignant à l’évidence de l’adaptation naturelle de l’homme à la vie collective. Certes, les caractères sexuels de l’homme vont aussi dans ce sens [...]. Mais le caractère unique et le lien particu­lièrement étroit de cette sociabilité s’illustrent surtout dans toute leur ampleur au travers de la forme de communication propre aux êtres humains. Seuls les hommes communiquent par l’intermédiaire de langues différentes dans les différentes sociétés. (p. 253)

Elias n’est donc pas loin dans ces passages de l’idée, développée par Saussure et Benveniste, que le langage n’est pas, comme les sociologues et lui-même le disent le plus souvent, une institution parmi d’autres, un seg­ment du social, mais au contraire le vecteur distinctif, intégrateur et fonda­mental des sociétés humaines[[301]](#footnote-301). Parmi toutes les images qu’Elias utilise pour rendre à son lecteur plus sensibles et plus compréhensibles les concepts de configuration ou d’interdépendances qui caractérisent la soci­été et sa dynamique très particulière, il en est une particulièrement signi­ficative du point de vue qui nous intéresse ici. Elias a utilisé tout au cours de sa carrière plusieurs métaphores relevées par Roger Chartier dans son avant-propos de l’édition française de *La Société des individus* : celle de la danse[[302]](#footnote-302), celle du jeu d’échec[[303]](#footnote-303), celle de la partie de cartes[[304]](#footnote-304) et enfin celle du filet citée précédemment[[305]](#footnote-305). D’une façon assez révélatrice du statut du lan­gage dans les sciences sociales françaises contemporaines, Roger Chartier oublie l’image extraordinaire de la conversation qu’Elias développait dès 1939 [[306]](#footnote-306). Pourtant cette image, contrairement à toutes les précédentes, sort la définition de la société de toute spatialisation et substantialisation, et la place dans un ordre entièrement nouveau – celui du langage. Prenons le texte d’Elias et observons-en la force inexploitée.

Les « phénomènes d’interdépendance » sont tout autre chose qu’une telle « inter­action » de substances, une pure addition de mouvements de rapprochement et d’éloigne­ment. Que l’on songe par exemple à un cas de relation humaine assez simple, une conver­sation : une personne parle ; l’autre lui répond [...]. Si nous considérons non pas chaque proposition ou réplique prise isolément, mais le dialogue dans son ensemble [...] nous sommes en présence d’un phénomène qui ne peut se ramener ni au principe physique de l’interaction entre des boules ni au principe physiologique du rapport entre excitation et réaction [...] l’originalité de ce phénomène d’imbrication réside en ceci qu’au cours de son déroulement chez chacun des partenaires des pensées qui n’existaient pas auparavant se forment, ou que des pensées qui existaient se développent. (p. 62)

Et Elias conclut son analyse en faisant clairement de la conversation le modèle le plus proche de ce qu’il entend par société.

L’orientation et le mode de cette formation ou transformation des pensées ne s’expli­quent toutefois pas uniquement par la structure individuelle d’un des interlocuteurs, ni unique­ment par la structure individuelle de l’autre, mais par la relation entre les deux. Et c’est précisé­ment cela, le fait que les hommes se modifient mutuellement dans et par la relation des uns aux autres, qu’ils se forment et se transforment perpétuellement dans cette relation, qui caractérise le phénomène d’interpénétration en général. (p. 62)

Ces remarques d’Elias concernant le rôle fondamental joué par le langage dans le fonctionnement social et l’individuation se doublent d’un mouvement net, bien que très discontinu, pour sortir de la sociologie pure et construire une anthropologie historique. De façon assez claire nous trouvons dans ses textes écrits vers la fin de sa vie de nombreux signes de désintérêt pour une théorie du social trop étroite et des ouvertures vers une théorie plus large de l’homme dans l’histoire. À preuve ce reproche fait aux sociologues d’oublier le langage, reproche couplé à une vaste théorie anthropologique.

Pour beaucoup d’autres spécialistes des sciences humaines et en particulier pour les sociologues, il est absolument indispensable d’accorder quelqu’importance au fait que l’homme se distingue des autres êtres vivants par la prédominance dans son organisation biologique d’une forme de communication particulière à sa société sous forme de commu­nication spécifique.[[307]](#footnote-307)

Quand on connaît l’état de la théorie du langage dans les sciences humaines et sociales contemporaines, en particulier en France, on mesure l’actualité toujours prégnante de cette remarque.

Cette préoccupation anthropologique est d’ailleurs ancienne et il est intéressant de noter qu’elle était justifiée, dès les textes de 1939, par la cri­tique du dualisme.

Nous en arrivons au point d’où un chemin direct nous conduit à abattre les bornes limitrophes artificielles qui nous servent à diviser notre réflexion sur l’homme entre diffé­rents domaines catégoriels, celui du psychologue, celui de l’historien et celui du sociologue. Les structures de l’intériorité humaine, celles de la société humaine et celles de l’histoire sont des phénomènes complémentaires indissociables [...]. Ils constituent [...] avec d’autres structures l’objet d’une seule et unique science de l’homme.[[308]](#footnote-308)

Au-delà de l’appel daté à la synthèse de la psychologie et de la sociologie – synthèse qui nous le savons aujourd’hui ne s’est jamais réali­sée de façon satisfaisante malgré les innombrables essais dans ce sens – le programme d’une large *anthropologie historique* semble toujours valide. En effet, la stratégie anti-dualiste qui l’inspirait n’a pas perdu, elle, son actualité. Une reprise de la réflexion sur la question permettrait peut-être de comprendre ces échecs des synthèses socio-psychologiques, de celle de Reich à celle de Sartre, notamment dans le cadre du statut du langage qui était présupposé dans ces tentatives.

### Persistance de la conception traditionnelle du langage dans les années 1980

On peut ainsi mettre en évidence dans l’approche éliasienne tardive du langage un certain nombre d’aspects novateurs ou d’intuitions qui lui donnent un grand intérêt aujourd’hui pour un renouvellement de l’histoire du sujet et de l’individu. Toutefois, il ne semble pas que le fond du problème ait changé. Elias a encore avancé vers une anthropologie historique, mais une théorie critique du langage lui fait toujours défaut. Et cela d’autant plus cruellement que nous le sentons plus proche que jamais de pouvoir réaliser ses objectifs.

Dans l’essai paru en 1987 intitulé « Les transformations de l’équilibre ‟nous-je” », Elias commence par une brève analyse sémantique. Il fait remarquer que l’évolution des notions d’« individu » ou de « personne » n’a pas constitué un processus d’abstraction progressive par élimination des particularités au profit d’une définition universelle.

La notion de personne ne s’est pas développée, à partir du terme latin *persona* désignant l’acteur, par la volonté d’abstraction d’un individu isolé. Un long processus d’évolution sociale a œuvré en l’occurrence, et ce qui en est sorti n’était pas seulement négatif, ce n’était pas l’élimination de toutes les propriétés du cas particulier pour élaborer la définition de ce qui était commun à tous, et de la généralité.[[309]](#footnote-309)

Et Elias de continuer en affirmant qu’au contraire cette notion possède un caractère synthétique : « Ce que ce processus a fait naître a été une vision d’ensemble de nombreux points communs. » (p. 211)

Mais ici encore la critique tourne court à cause de la théorie impli­cite du langage qu’elle maintient simultanément. Comme en 1939, Elias conclut à rebours de ce qu’il vient de faire. Certes, les notions d’ « indi­vidu » et de « personne » sont marquées par une fondamentale indétermi­nation qui leur permet d’être les supports de processus d’indivi­duation et de subjectivation toujours nouveaux ; mais elles ne sont, mal­gré tout, que des « aspects de l’évolution sociale » (p. 211) ; elles ne font que *refléter* un mouvement qui les précède. Comme cinquante ans plus tôt, la théorie référentielle du signe annule ainsi l’intuition de départ et rétablit incons­ciemment le dualisme sociologique dont Elias croyait se débarrasser.

Le langage en tant qu’activité signifiante n’a aucun rôle à jouer dans la construction d’une nouvelle synthèse notionnelle ou bien n’apparaît que dans une fonction instrumentale. La nouvelle notion de personne constitue « une vision [...] qui a mis en lumière et *rendu accessible à la communication quelque chose de nouveau jusqu’alors inconnu* ». (p. 212, c’est moi qui souligne) La société et ses configurations restent les instances ultimes dont dépend le travail sur et dans le sens.

L’individu travaille sur les concepts à partir d’un *patrimoine linguistique et conceptuel donné par la société*, qu’il ou elle a appris des autres. (p. 212, c’est moi qui souligne)

Le problème majeur de l’évolution sémantique ne relève donc pas d’une approche anthropologico-historique mais directement d’une appro­che sociologique.

L’un des problèmes qui se posent à cet égard, et qu’il ne faut pas perdre de vue, serait de savoir *dans quelles conditions sociales* cet accès [à un plus haut niveau de synthèse des notions] se révèle nécessaire et possible. (p. 212)

La récurrence à cinquante ans de distance de ce phénomène de *rebroussement*, faisant se succéder une intuition anti-dualiste et un net retour en arrière, montre très clairement le problème essentiel d’une straté­gie anti-dualiste menée avec les seules forces de la sociologie. À de très rares exceptions près, celle-ci utilise, comme nous l’avons déjà vu chez Louis Dumont, une théorie du langage fondée sur une série de présupposés qui sont en eux-mêmes contradictoires avec une telle stratégie.

Pour Elias – mais il n’est pas le seul il est vrai à soutenir cette posi­tion –, *le social englobe le langage et celui-ci peut être à son tour réduit à la langue*. Les dernières prises de position explicites sur le rapport lan­gage/société que nous trouvons dans l’essai de 1987 (et dans l’essai sur le symbole de 1991) réaffirment de façon claire cette croyance fondamen­tale de la sociologie. Et de ce point de vue, rien n’a changé depuis 1939.

*La langue* *commune*, que l’individu partage avec tous les autres [...] *fait indiscutable­ment partie intégrante de l’habitus social*. » (p. 239, c’est moi qui souligne) Ailleurs : *L’habitus social est, au même titre que la langue, fixe et résistant en tant que structure sociale.* (p. 273, c’est moi qui souligne)

On voit ici au passage pourquoi la notion d’habitus développée par Elias, et d’une manière un peu différente par Bourdieu, ne peut aller assez loin pour permettre de fonder une anthropologie historique. Elle ne fait que prendre la place, à l’intérieur de la sociologie, du langage qui en a été refoulé. La position stratégique anti-dualiste que lui attribue Elias le montre parfaitement.

La notion d’habitus social, que j’ai définie, occupe dans ce contexte une position clef [...] elle augmente les chances d’échapper à l’alternative brutale que présentent souvent les analyses sociologiques du rapport entre individu et société. (p. 239)

En réalité, d’une manière analogue à de nombreux concepts parés des mêmes vertus anti-dualistes – le « don » promu par Alain Caillé étant l’un des derniers de cette longue liste –, la notion d’habitus améliore au maximum ce qui est améliorable au sein de la sociologie. Elle ne peut cependant la faire sortir véritablement de son dualisme, car sa propre élaboration repose sur le refoulement du rôle anthropologico-historique du langage[[310]](#footnote-310).

Tout au long de l’essai, le langage est également présenté comme un simple *instrument de communication*.

Pour remplir leur fonction de communication et d’orientation, il faut qu’ils [les concepts] soient compris non pas d’un individu isolé, mais de toute une communauté linguistique. (p. 213) Plus loin : La capacité organique d’apprendre une langue qui ne sert de moyen de communication et n’est compréhensible qu’à l’intérieur d’une seule société [...] est une invention unique de l’évolution biologique. (p. 226) Ou encore : On peut se demander quelle valeur de survie revêt pour les hommes le fait de communiquer entre eux d’une manière nouvelle et radicalement unique. Au stade de l’homme, l’apprentissage d’une langue propre à un certain groupe et constituant son principal moyen de communication est devenu non seulement possible mais nécessaire. (p. 250)

Enfin, le langage est encore vu dans cet essai tardif comme *un ensemble de symboles c’est-à-dire de signes ou de moyens référentiels :* « Tous les concepts, qu’ils correspondent à un niveau de synthèse faible ou élevé, revêtent le caractère de symboles oraux ou écrits. » (p. 212) Le terme scolastique d’*individuum* est employé « comme symbole d’une unité insécable » (p. 213). Plus loin, Elias affirme de même qu’il faut des « outils conceptuels et des symboles linguistiques suffisamment élaborés pour appréhender les processus de développement » (p. 243).

Tout au long de la carrière d’Elias, on retrouve ainsi un certain nom­bre de présupposés théoriques que nous avons déjà rencontrés chez Dumont. Elias, lui aussi, voit le langage, sous les espèces de la *langue,* comme une *institution sociale*, un *instrument de communication* et un *ensemble de signes conventionnels*. Et cette théorie du langage spontanée a, en dépit des différences importantes qui distinguent leurs approches, les mêmes types d’effets. Le dualisme, qui lui est consubstantiel, vient souvent bloquer les tentatives pour dépasser les oppositions des sciences de l’homme et de la société et fait finalement revenir la pensée d’Elias vers des conceptions, qu’il a pourtant condamnées en première instance et qui lui interdisent de construire une véritable anthropologie historique de l’individu et du sujet.

### Le retour du naturalisme

Nous avons vu plus haut toutes les qualités qu’il convient de recon­naître à la conception éliasienne de l’histoire. Mais l’influence du dua­lisme linguistique inconscient propre à la sociologie limite clairement les bénéfices qu’il pourrait tirer de cette conception et parvient même parfois à les inverser. Si nous cherchons par exemple les explications que donne Elias à l’historicité radicale des êtres humains qu’il a lui-même décrite par ailleurs, nous commençons à sentir, de nouveau, le manque de théo­rie critique du langage.

Ces explications sont essentiellement de deux ordres : biologique ou politique. Or, dans les deux cas, l’exclusion du langage empêche le déve­loppement de la réflexion vers l’anthropologie historique et la confine soit dans une histoire naturelle, soit dans une histoire de l’État.

À l’instar de beaucoup de paléontologues, Elias voit justement l’his­toricité des êtres humains comme le résultat de la plasticité biologique de la race humaine. Alors que les animaux sont déterminés par leurs instincts à la répétition et à l’indifférenciation, rappelle-t-il, l’homme est le seul être vivant à s’être libéré d’une partie suffisamment importante des déterminismes liés à la nature pour ouvrir un espace à une évolution historique.

Ce caractère éminemment modelable et adaptable à la structure relationnelle chez l’homme assure à la structure des relations humaines une variabilité beaucoup plus grande que celle de la vie collective animale, bref il est la condition de l’historicité fondamentale de la société humaine [...] il fait de l’homme, d’une façon très particulière un être social.[[311]](#footnote-311)

Si l’individuation est historique et si elle est beaucoup plus marquée chez l’homme que chez l’animal, c’est « en dernier ressort, dû à un trait spé­cifique de la nature humaine, au fait que la commande des relations humai­nes s’est dégagée des rails des automatismes innés et réflexes ». (p. 76)

Jusque-là pas de problème. Mais l’interprétation de ce qui aurait permis de dégager l’humain du biologique et d’affirmer la spécificité de son histoire par rapport à l’histoire naturelle bascule de nouveau, quel­ques pages plus loin au cours desquelles Elias est obligé, par la logique même de son argument, de postuler une origine naturelle à cette histori­cité antinaturelle. En effet, comme il lui faut bien expliquer la levée des instincts et il en vient finalement à donner à celle-ci une raison elle aussi biologique. Elias retourne ainsi aux cercles habituels du dualisme.

La levée de l’emprise de l’appareil réflexe sur la commande du comportement humain est elle-même le résultat d’un processus d’évolution naturelle. (p. 81)

Sa seconde interprétation de l’historicité radicale des êtres humains pose d’autres problèmes mais qui ne sont pas moins gênants. Selon cette interprétation, une fois mise en route par la rupture biologique d’avec le monde de la répétition animale, l’historicité humaine recevrait sa forme des processus de division du travail social et de monopolisation du pou­voir engagés probablement dès le néolithique. Certains groupes peu différenciés, et Elias cite ici les « Noirs d’Afrique centrale » (p. 82), n’au­raient pas d’histoire.

[En revanche], on peut dire que ces tensions [qui font l’histoire] se produisent à partir d’un certain stade de division du travail à cause d’un monopole héréditaire établi par certains individus ou groupes d’individus sur un certain nombre de biens et de valeurs sociales dont les autres dépendent. (p. 82)

Hormis l’affirmation datée de sociétés sans histoire, l’idée que l’his­toricité reçoit ses structures des deux processus concomitants de division des fonctions sociales et de monopolisation du pouvoir, soulève un pro­blème important. En effet, elle mène Elias à voir l’histoire de l’Occident, et au-delà l’histoire du monde entier lui-même, comme un ensemble de transformations à première vue complexes, mais où il serait relativement facile de discerner deux grandes lignes principales d’évolution.

Une monopolisation toujours plus large du pouvoir et sur des étendues territoriales toujours plus grandes (en tenant compte de régressions périodiques) doublée d’une division toujours plus fine des fonctions sociales. (p. 85)

Cette tentative de synthèse n’est pas en soi blâmable, mais ce qui justifie à ses yeux la constance du mouvement est plus problématique. Celle-ci s’expliquerait, selon Elias, par une nature propre à la vie collec­tive elle-même.

Tous ces changements prennent leur origine non pas dans la nature d’individus isolés, mais dans la structure de la vie collective de multitudes d’individus [...]. Seule une vision globale de cet ordre permet de comprendre tout à fait comment il est possible que des changements de cette nature – songeons par exemple au processus de l’augmentation de la division du travail ou à celui de la civilisation – se poursuivent pendant des siècles et de nombreuses générations dans un sens et un ordre bien déterminés. (pp. 86-87)

Ce sont, en dernier ressort, la nature concurrentielle des relations entre les individus et leurs résultats – la formation de monopoles de pou­voir –, qui expliqueraient la constance de l’évolution historique.

Les tensions spécifiques entre les différents groupes qui [...] lui confèrent son caractère *historique* sont à double face : leur genèse est [...] à la fois le produit de réactions émotion­nelles à court terme et de pulsions à long terme du surmoi. Elles ne surviendraient jamais sans des mobiles aussi élémentaires que la faim ; mais elles ne surviendraient jamais non plus sans ces impulsions à long terme que donnent par exemple le désir de propriété ou d’augmentation de la propriété, le désir de sécurité, l’aspiration à un rang social élevé, au pouvoir et à une forme de supériorité sur les autres. (p. 85)

Plus loin : Cela s’applique à toutes les formes de relations entre les hommes, depuis les plus élémentaires. Ainsi par exemple, du fait que deux individus totalement différents en viennent à convoiter un seul et même bien social, que ce soit la même parcelle de terre, la même richesse, le même marché ou la même position sociale, on arrive à une situation qu’aucun des deux n’a délibérément recherchée ni voulue : un rapport de concurrence, avec ses lois spécifiques [...]. L’imbrication des désirs et des projets voisins d’un grand nombre d’individus fait constamment rentrer en jeu, par poussées et par sphères successives, des mécanismes de monopoles. (pp. 106-107)

Ainsi Elias se retrouve-t-il à nouveau dans un cercle. L’évolution historique destinée à rendre compte de l’individualisme occidental est elle-même expliquée par un caractère typique de cet individualisme. L’individu serait poussé par ses « désirs et ses projets » dans le champ du grand « mar­ché concurrentiel » de la société humaine. À ce moment précis de son cheminement, la théorie d’Elias apparaît comme une théo­rie de l’histoire universelle fondée sur un modèle hobbesien. La tendance immanente à leur évolution guiderait les sociétés humaines vers toujours plus de civilisation et d’étatisation.

Comme précédemment, l’historicité spécifique à la sphère humaine est en fin de compte fondée sur un postulat naturaliste. Ce rebroussement marque la faiblesse de la stratégie critique proprement sociologique, qui ne peut penser à elle-seule l’historicité radicale de l’homme et sortir du dualisme traditionnel. Paradoxalement, celle-ci est obligée de recourir à une définition animale de l’humain, fondée sur sa réalité biologique, ses besoins et ses désirs, pour expliquer ce qui le sépare du règne animal.

### La subjectivation comme assujettissement des individus singuliers et comme devenir-agent des individus collectifs

Le dernier problème posé par la sociologie d’Elias, hormis les pro­blèmes linguistiques et historiques déjà évoqués, tient à sa définition du sujet, c’est-à-dire à son anthropologie historique théorique. Toute la cons­tellation conceptuelle qui domine sa réflexion, même si, nous l’avons vu, il fait beaucoup d’efforts pour en sortir : le primat du social sur le langage, le langage comme langue, comme communication ou comme symbole, l’historicité fondée en dernier ressort sur une nature humaine, tous ces concepts et présuppositions poussent la sociologie his­torique dans une direction contraire à ses premières intuitions.

Cette involution se manifeste de deux façons complémentaires : d’un côté, par une identification des processus de subjectivation des individus singuliers à des assujettissements ; de l’autre, par une attribution des capacités de subjectivation agentielle aux seuls individus collectifs.

Elias souligne sans cesse l’incomplétude et la dépendance fonda­mentales des individus. Chacun d’eux « vit constamment dans un rapport de dépendance fonctionnelle avec d’autres individus ; il fait partie des *chaînes* que constituent les autres » (p. 52]. Le travail sociologique consiste en l’occurrence « à se représenter avec quelle intensité et quelle profondeur l’interdépendance des fonctions humaines lie l’individu » (p. 56). Au passage, l’holisme le plus traditionnel est réaffirmé – à l’en­contre de toutes les précautions prises par ailleurs pour s’en distan­cer : « Tout individu, fût-il le plus puissant, même le chef de la tribu, le monar­que absolu ou le dictateur, n’est qu’une partie du tout. » (p. 50)

Tout au long de sa carrière, les conséquences qu’Elias tire de ces pré­misses anthropologiques restent constantes. Dès les années 1930, la subjecti­vation des individus singuliers est régulièrement décrite de manière purement négative, c’est-à-dire comme déterminée par l’éventail des possibilités de choix offertes à chacun d’eux par l’état de la société.

À l’intérieur [de tout réseau humain], de nouveaux espaces s’ouvrent à la décision individuelle. Les individus se voient offrir de nouvelles occasions qu’ils peuvent saisir ou laisser passer [...]. Ce choix peut déterminer que les axes de tension existant soient totale­ment surmontés au cours de la génération présente ou seulement au cours d’une des générations suivantes. Il peut déterminer lesquels des individus ou des groupes qui s’affron­tent dans un système de tensions données *deviendront les exécuteurs de la transformation à laquelle portent ces tensions* [...]. Mais *les possibilités entre lesquelles l’homme peut avoir à choisir, ce n’est pas lui qui les crée. Elles sont données, définies par la structure spécifique de la société.* (p. 91, c’est moi qui souligne)

Parfois, franchissant un cran de plus dans le déterminisme holiste, Elias affirme même que l’unique marge de manœuvre laissée aux singu­liers consiste à se soumettre et à se conformer à ce que leur situation sociale leur prescrit.

L’individu se trouve placé dès sa naissance dans un système de fonctionnement de structures très précises ; il doit s’y soumettre, s’y conformer et le cas échéant, en poursuivre lui-même l’élaboration. (p. 49)

Contre « les théologiens et les philosophes », il soutient encore dans les années 1980 que toute subjectivation ne se produit que dans les espa­ces très restreints laissés par les configurations sociales à la décision individuelle.

Le problème des limites imposées à la liberté de décision individuelle par la coexis­tence avec les autres, autrement dit les aspects sociologiques de la question, ne jouait qu’un rôle minime par rapport aux aspects naturels dans la présentation traditionnelle des théolo­giens et des philosophes.[[312]](#footnote-312)

Cette conception fondamentale, inchangée pendant cinquante ans, explique l’insistance extraordinaire que met Elias à présenter l’individu comme un objet passif, déterminé de l’extérieur. L’utilisation de la méta­phore de l’empreinte est ici révélatrice. L’individu est marqué, il porte le « sceau » de la société qui lui a donné forme : « L’enfant démuni a besoin de l’empreinte sociale pour devenir un être plus fortement individualisé et distinct des autres.[[313]](#footnote-313) »

Plus loin : L’histoire de ses relations, de ses liens de dépendance et de ses obligations, et par là même, dans un contexte plus large, l’histoire de l’ensemble de la constellation humaine dans laquelle il grandit et vit, lui confère sa marque*.* (p. 64)

Dans la mesure où l’homme ne dispose plus du même stock de réflexes et d’instincts que les animaux, il doit recevoir de la société un ensemble de commandes de son comportement en remplacement.

Ce schéma inné régissant la commande autonome des relations avec les autres qui fait défaut à l’homme doit être remplacée par un schéma social, une empreinte sociogène sur les fonctions psychiques. (p. 76)

L’individuation apparaît, sur le mode hylémorphique classique depuis Aristote, comme un processus de façonnement d’une substance biologique informe par des formes sociales préexistantes. Elias parle du « modelage » de l’individu-sujet : « Le modelage de l’appareil psychique est particulière­ment englobant et interne en Occident. »[[314]](#footnote-314) Il note par ailleurs que les indivi­dus semblent comme « forcés » par l’évolution de la morphologie sociale à agir et à se comporter de manière nouvelle.

Ce qui parle en l’occurrence, c’est la conscience de soi d’êtres que la constitution de leur société a forcés à un très haut degré de réserve, de contrôle des réactions affectives, d’inhibitions, ou de transformations de l’instinct.[[315]](#footnote-315)

Pour Elias, l’individuation des singuliers débouche donc moins sur une subjectivation que sur un assujettissement. Et toute l’ambi­tion de *Über den Prozess der Zivilisation* est d’en montrer les formes successives.

Il a été impossible en Europe de dominer les individus, à partir d’un certain niveau de l’interdépendance, par les seules armes et la seule menace physique, aussi il a fallu recourir au façonnage du Surmoi pour maintenir un empire […]. De ce fait, une partie des hommes assujettis est devenue le théâtre de tous les phénomènes caractérisant l’ascension indivi­duelle, l’adaptation des individus montants aux contrôles pulsionnels et aux impératifs de la couche supérieure.[[316]](#footnote-316)

Dans l’essai non publié en 1939, cette idée est encore plus explicite. L’individuation implique un assujettissement aux règles imposées par les réseaux constituant la société.

Seule la société fait du petit enfant avec ses fonctions psychiques encore malléables et relativement indifférenciées un être distinct de tous les autres.[[317]](#footnote-317)

Certes, Elias est apparemment attentif à éviter un réductionnisme trop brutal.

Cette constitution individuelle différentielle du nouveau-né laisse encore de la marge à une foule d’individualités possibles [...]. Ce que sera réellement cette forme [...] ne dépend en aucun cas uniquement de sa constitution, mais toujours et systématiquement du fonction­nement des relations entre lui et les autres. (p. 59)

Mais ces précautions n’infirment en rien l’existence, voire la néces­sité, de l’assujettissement des singuliers.

Cependant ces relations [...] sont aussi déterminées dans leur structure de base par l’organisation de la société au sein de laquelle naît l’enfant et qui existait *avant* lui. (p. 59)

Plus loin : On a vu assez clairement dans l’étude du processus de civilisation à quel point toute la formation, et en particulier la formation de la personnalité de l’individu humain, dépendait de modifications historiques des normes sociales et de la structure des relations humaines. (p. 60)

Toute subjectivation agentielle, bien sûr, n’est pas absente du travail d’Elias mais elle est renvoyée aux seuls individus collectifs – comme il était du reste courant de le faire à son époque.

Braudel soulignait, on le sait, l’extrême lenteur des mutations des grandes structures du milieu géographique, le *tempo* moyen du change­ment des organisations sociales et la vélocité des changements politi­ques[[318]](#footnote-318). Il pensait que ces flux coulaient la plupart du temps de manière indépen­dante, chacun à une vitesse propre et à peu près constante, et qu’ils connais­saient exceptionnellement, dans les moments de très grande crise, des accélérations, des changements brusques de direction, voire des ruptures radicales, qui les faisaient se conjoindre pour un bref instant. À ses yeux, les individus singuliers ne devenaient que très rarement des sujets de l’histoire globale et devaient, le reste du temps, subir les muta­tions plus ou moins lentes de structures et d’organisations sur lesquelles ils n’avaient guère de prise, se contentant de ne pouvoir changer que quelques aspects très superficiels de leur vie.

Pour Elias également, l’histoire n’est ni régulière ni homogène. Elle se compose de multiples flux de vitesses différentes faisant varier les formes d’interdépendances, les techniques du corps et les techniques du langage. Mais ces flux ne sont pas indépendants, ils sont en prise permanente les uns sur les autres. De plus, leurs accélérations ou leurs changements de direc­tion ne se produisent pas au cours de crises brutales. Elias ignore la notion de basculement massif d’une organisation sociale dans une autre et voit plutôt le changement historique comme une série de mutations progressi­ves entrelacées. De ce point de vue, il pourrait sembler laisser plus de place à la subjectivation des individus singuliers que Braudel.

Pourtant, la manière unilatérale dont il conçoit les interactions entre ces différents flux l’empêche d’aller aussi loin en ce sens qu’on aurait pu l’espérer. La question de la subjectivation est posée dans les termes préconçus d’une opposition entre dynamisme du social et passivité ou résistance de l’habitus, terme qui conjoint chez Elias les techniques du corps et du langage.

Quant à savoir si la dynamique du processus d’évolution sociale non programmée entraîne – et à quelle vitesse – une restructuration plus ou moins radicale de cet habitus social ou si au contraire l’habitus social des individus réussit à s’opposer à la dynamique de l’évolution sociale qui veut poursuivre son cours et la freine en partie ou l’entrave même complètement, cela dépend de la force relative de la poussée d’évolution par rapport à la profondeur d’intégration et à la capacité de résistance de l’habitus social des individus.[[319]](#footnote-319)

Dans la mesure où les formes de corporéité et de discursivité sont *a priori* considérées comme dénuées de tout dynamisme propre et constituent simplement des freins voire des obstacles au changement anthropologico-historique, celui-ci découle entièrement du dynamisme immanent aux confi­gurations sociales.

Les structures sociales de la personnalité des individus et en particulier les images du je et du nous à l’intérieur de ces structures sont relativement résistantes et tenaces. Elles s’opposent aux multiples innovations qu’apporte le passage d’un niveau d’intégration à un autre. (p. 278)

Plus loin : Comparé à l’évolution relativement rapide de la poussée d’intégration [...] le rythme du changement correspondant dans l’habitus social des individus est extraordinairement lent. (p. 278)

Ainsi Elias se retrouve-t-il finalement devant une aporie qu’il n’arrive pas à dénouer. Soit la subjectivation est observée au niveau des corps et des discours singuliers, mais elle est alors vue comme un simple assujettisse­ment ; soit elle est prise comme une accession au statut d’agent, mais elle ne concerne alors que les individus collectifs.

\*

Nous pouvons donc suivre dans son travail un immense effort pour s’affranchir des dualismes des sciences sociales et humaines. L’histoire qu’il reconstitue ne se réduit pas à l’éclatement d’un monde holiste sous la pression de valeurs individualistes inventées par un prédicateur de génie et lentement diffusées par ses disciples. Il ne s’agit plus, comme chez Dumont et chez les innombrables propagateurs des fables histori­cistes, de repérer une origine qui aurait fait pénétrer d’un coup l’humanité dans une nouvelle ère et de reconstituer le chemin par lequel cette inno­vation se serait généralisée et serait finalement arrivée jusqu’à nous. Elias insiste sur la nécessité d’abandonner la fausse question du commen­cement des phénomènes sociaux et d’observer au contraire ceux-ci dans le mouvement dynamique qui résulte du jeu de leurs configurations. Il est également plus sensible que Dumont à l’importance du langage, auquel il porte vers la fin de sa vie une attention remarquable. Ces positions théo­riques l’amènent ainsi à montrer la multiplicité des expériences d’indivi­duation, qu’il étudie avec une minutie dont je n’ai pu donner qu’une image fort simplifiée.

En même temps, la sociologie historique qu’il propose comporte un certain nombre de défauts non négligeables. Son attention au langage ne le mène pas jusqu’à la question des formes de sujet par lesquelles les acteurs donnent sens et forme à leurs dires, à leurs actions et, plus généralement, à leur vie. Le langage reste pour lui un simple moyen de communication et d’action en commun. Les transformations de l’individuation et de la sub­jectivation sont ainsi provoquées par le seul jeu de la concurrence au sein des configurations sociales, ainsi que la division des fonctions et la concen­tration des pouvoirs qui en résultent. Elles ne doivent rien à la rythmisation corporelle et langagière de leur vie par les êtres humains, rythmisation qui ne constitue jamais à ses yeux qu’un reflet de l’organisation des configura­tions. C’est pourquoi, les descriptions auxquelles il aboutit sont, en dernière analyse, traversées par un néo-évolutionnisme, qui, malgré son attention à la diversité des réalités historiques, replace toutes les formes d’individua­tion dans une lignée unique qui va de la liberté et de la violence à la paix et à la répression des pulsions.

Le défaut de la conception du langage éliasienne explique également le caractère décevant des conclusions éthico-politiques auxquelles il est amené. Comme Durkheim, Elias veut produire une description équilibrée de la réalité moderne. Il pointe l’intrication des aspects positifs et négatifs de l’évolution sociale : plus le temps avance, plus les mœurs s’adoucissent, la violence recule et les relations se policent ; mais, simultanément, ces gains impliquent une montée en puissance de l’État et un approfon­disse­ment de l’incorporation des interdits. Mais alors que Durkheim conservait un point de vue éthique et politique, en s’accrochant à l’évolu­tionnisme et à une théorie des stades de développement qui lui permettait de distinguer les évolutions sociales normales des évolutions pathologi­ques, Elias en reste à une description qui se veut totalement neutre. Son positivisme lui fait per­dre toute force critique. Il ne propose aucune transformation du monde et finit par l’accepter tel qu’il est.

En fait, comme beaucoup de ses contemporains, Elias ne s’est pas rendu compte qu’une sortie réelle du dualisme socio-historique était ren­due impossible par la place que sa sociologie – par ses présupposés théo­riques mais aussi ses rapports institutionnels avec les autres disci­plines – donne au langage. Les oppositions du social et de l’individu, de la *Gemeinschaft* et de la *Gesellschaft*, du monde traditionnel et du monde moderne, sont insolubles par une théorie du social qui place le langage dans une position secondaire. Il est impossible de se débarrasser du dua­lisme sociologique sans faire auparavant une critique radicale du dua­lisme sémiotique, et cette dernière exige, à son tour, de renverser la rela­tion d’emboîtement sociologique qui définit le langage comme une insti­tution sociale parmi d’autres. C’est donc vers une anthropologie histori­que qui met le langage au centre des ses préoccupations, qu’il nous faut maintenant nous tourner.

# 4. Un historisme anti-relativiste –

# Ignace Meyerson et Jean-Pierre Vernant

## 9. Principes de psychologie historique

Après les grands récits, unitaire dans un cas, pluraliste dans l’autre, élaborés par l’anthropologie comparée et la sociologie historique, je vou­drais examiner une troisième manière, plus fragmentaire mais pas moins productive, d’aborder l’histoire de l’homme occidental : celle de la psy­chologie historique.

Comme nous le verrons, celle-ci se caractérise par une stratégie de lutte contre le paradigme dualiste mobilisant un pluralisme historiste non-relativiste, beaucoup plus radicale que celles développées par ses concur­rentes. D’où le rejet des simplifications fondées sur un principe téléologi­que anhistorique et une attention extrême aux spécificités des expériences d’individuation et de subjectivation. D’où également le privilège donné à une période historique particulière – quatre siècles d’histoire grecque – et le refus de s’engager dans une histoire de trop longue durée. Avec la psychologie historique, on se trouve en quelque sorte à la seconde extré­mité du spectre des conceptions de l’histoire de l’homme occidental, et simultanément des théories du social, de l’individu et du sujet.

Comme dans les cas précédents, je présenterai et discuterai, tout d’abord, les stratégies élaborées par les tenants de ce type d’approche pour surmonter le paradigme dualiste ; puis, leur contribution à notre connaissance de l’histoire du sujet et de l’individu en Grèce ancienne ; enfin, leur rapport au langage et au sens.

### Le « miracle grec » aux xixe et xxe siècles

Quelques mots tout d’abord sur le choix de la période historique retenue. Le cas grec est particulièrement intéressant à examiner car il a toujours été un enjeu important dans les conflits qui, depuis les années 1850, ont régulièrement opposé la philosophie et l’histoire, mais aussi par la suite la sociologie et l’anthropologie aux deux premières. Par ailleurs, il constitue, avec le christianisme et le judaïsme, le troisième pilier de la conception que l’homme occidental se fait communément de ses origines depuis cette époque.

Au cours des premières décennies du xixe siècle, Hegel a, on le sait, popularisé l’idée selon laquelle l’individualisme et le subjectivisme modernes descendraient du christianisme, à travers la Réforme et les Lumières. Cette conception historico-philosophique, pendant un temps assez fermement établie, a toutefois été rejetée quelques décennies plus tard par toute une série d’historiens, parmi lesquels Burckhardt et Renan. Le premier a mis l’accent sur la Renaissance et sur les conditions politi­ques nouvelles qui s’étaient alors propagées dans de nombreuses villes d’Italie. Tout en reconnaissant l’importance de la prédication christique, le second a défendu l’idée d’une origine plus ancienne, grecque, rationa­liste et politique, de l’individu et du sujet modernes. L’une et l’autre de ces thèses ont, à leur tour, été remises en question, dans les premières décennies du siècle suivant, par la sociologie naissante. Celle-ci, sous la plume de Weber, a finalement situé l’origine de l’individualisme, c’est-à-dire aussi bien du christianisme que de la rationalité occidentale, dans la période encore plus éloignée du prophétisme hébraïque.

Dans ces débats, l’histoire se distingue nettement de la philosophie et même de la sociologie : alors que celles-ci donnent, chacune à sa manière, le primat au religieux, les historiens en arguant du cas grec veu­lent montrer que la modernité a commencé hors, voire contre, la religion. Mais, comme nous l’avons vu plus haut, les uns et les autres mobilisent en fait des présupposés communs : quelle que soit l’origine retenue, il s’agit toujours, d’une manière à la fois dualiste et linéaire, de retrouver le point de départ, l’acte de naissance, d’une nouvelle manière de vivre fondée sur la valorisation de l’individu et du sujet, puis de suivre jusqu’à nous l’écoulement des conséquences de cet acte initial.

Le cas grec a ainsi servi à repousser une part des conceptions dualis­tes de l’histoire de l’homme moderne mais il a aussi été simultanément, pour une autre part, un support très important de leur diffusion. Dans la deuxième moitié du xixe siècle et encore très fréquemment pendant la première moitié du suivant, de nombreux historiens ont ainsi repris à leur compte le thème rénanien du « miracle grec »[[320]](#footnote-320). Pendant l’âge dit « archa­ïque », les Grecs auraient vécu, comme les autres civilisations de l’épo­que, dans un monde où le mythe dominait la conscience et où l’individu était fondu dans le groupe. Le surgissement de la science et de la philo­sophie, ainsi que la mise en place de la démocratie, auraient alors posé les bases de l’anthropologie moderne. La Rationalité et l’Esprit critique d’un côté, la Liberté et l’Égalité des citoyens, de l’autre, auraient donné une forme radicalement nouvelle à l’Homme grec. Ces deux principes auraient, par la suite, été repris et complétés par les Romains, qui les auraient transmis à l’Europe moderne et, ainsi, au monde entier.

Cette conception, qui ne se différencie guère, au moins formelle­ment parlant, des autres formes d’historicisme que nous avons déjà évoquées, est à la base d’innombrables travaux jusqu’aux années 1960.

C’est l’idée que soutient Bruno Snelldans son célèbre livre paru en 1946 : *La Découverte de l’Esprit. La genèse de la pensée européenne chez les Grecs*[[321]](#footnote-321). Entre le viiie et le ve siècle, les Grecs auraient découvert progressivement, puis de plus en plus rapidement le fonctionnement de l’esprit humain. Ils auraient ainsi ouvert une nouvelle page dans l’histoire de l’humanité dont nous serions les héritiers plus ou moins conscients.

Comme nous l’avons vu plus haut (chap. 1), c’est elle que défend encore en 1960, dans ses *Problèmes de psychologie historique*, Zevedei Barbu, pourtant intéressé par le devenir de la notion de *personne* et non plus par celui de l’*esprit* ou de l’*individu*[[322]](#footnote-322). On se rappelle que, selon Barbu, le surgissement de la personne en Grèce ancienne correspondrait à l’apparition des deux dimensions psychologiques amenées, par la suite, à constituer la structure quasiment immuable de la subjectivité occiden­tale : d’une part, une « individuation », qui aurait permis de rassembler en un centre unique les différentes forces psychiques de la personne et, d’autre part, une « rationalisation », qui aurait rendu possible à celle-ci de se situer au sein des différents systèmes d’ordre extérieurs – sociaux, reli­gieux et cosmiques. Au ve siècle, les Grecs auraient ainsi trouvé, pour la première fois, le juste équilibre entre ces deux formes d’intégration, qui par ailleurs caractériseraient la psychologie éternelle de la personne.

On retrouve encore en 1991 ce type d’approche dans l’étude de Jacqueline de Romilly consacrée à *L’essor de la psychologie dans la littérature grecque classique*[[323]](#footnote-323). Tout en développant des analyses assez préci­ses des textes et des notions qu’ils véhiculent, Romilly déclare « adopter entièrement les perspectives de Snell » dans sa recherche d’une « origine de la psychologie » (p. 14). Celle-ci constituerait une science cumulative qui aurait affaire à une psyché humaine universelle et intan­gible. Il faudrait donc simplement comprendre comment et pourquoi les Grecs ont pu sortir de leur confusion intellectuelle à son sujet et la saisir, pour la première fois, dans sa réalité profonde. Romilly convoque ainsi tout le paradigme historique dualiste.

C’est au cours du ve siècle avant J.-C. que tout se découvre. Rien d’étonnant à cela : c’est la période où l’homme s’affranchit de la pensée mythique pour entrer dans le rationalisme. C’est le moment où l’individu commence à compter dans un régime depuis peu démocratique, et qui le devient de plus en plus au cours du siècle. C’est le moment où surgissent les grandes curiosités et les grandes espérances, où les techniques intellectuelles doivent permettre à ceux qui les acquièrent de bien plaider une cause en justice, d’intervenir avec efficacité en politique. C’est le moment où naissent la médecine et l’histoire. (p. 10)

Et l’on n’est guère étonné de sa conclusion, qui reprend tous les *topoi* de la conception historiciste de l’histoire de l’individu et du sujet.

L’étude menée ici a fait apparaître, en l’espace d’un siècle, un essor incroyable de la psychologie dans les œuvres athéniennes. (p. 215)

Outre les contributions de la médecine et de la rhétorique, ces muta­tions auraient eu en dernière analyses deux causes principales, passable­ment circulaires.

La première est le surgissement d’un intérêt centré sur l’homme, la seconde le progrès déjà sensible de la notion d’individu. (p. 215)

### La critique historiste du dualisme historiciste

L’idée de sortir de ce genre de récit téléologique et dualiste est ancienne. Elle remonte au moins à la critique diltheyenne de l’histori­cisme dans les dernières décennies du xixe siècle[[324]](#footnote-324) et à sa radicalisation par Simmel et Groethuysen dans les premières du suivant, dont j’ai déjà parlé plus haut à propos de Dumont[[325]](#footnote-325).

Pour le dernier Dilthey, il est impératif en effet d’abandonner toutes les conceptions qui réduisent l’histoire anthropologique de l’Occident à l’affirmation *soudaine*, suivie d’une diffusion *linéaire et* *progressive*, d’un point de vue *unilatéral* sur la vie et sur le monde. Hegel – mais j’ajouterai aussi les néo-kantiens comme Weber et tous leurs successeurs jusqu’à Dumont – font remonter les origines de l’homme moderne à la prédication monothéiste. Selon ces auteurs, l’homme moderne se défini­rait avant tout comme un être de volonté agissant en fonction de *finalités* éthiques. Et c’est pourquoi ils réduisent cette histoire à la seule affirma­tion du motif *volitif*. Mais de leur côté, les historiens du « miracle grec », attachés au primat de la raison, donnent trop d’importance au motif *cognitif* qui, s’appuyant sur la catégorie de *cause*, voit l’homme comme un simple élément du cosmos dont il suffirait de connaître le fonctionne­ment pour connaître également l’homme lui-même. De même, les histo­riens qui, comme Burckhardt pour la Renaissance, placent au centre de leur conception anthropologico-historique la catégorie de *valeur*, ont tort de définir l’homme comme un être agissant de manière principalement *esthétique*.

Toutes ces conceptions simplifient abusivement une histoire où les trois catégories fondamentales qui organisent la vie des êtres humains s’entrelacent, se chevauchent ou se combattent dans une torsade dont il convient de restituer l’histoire complexe. De plus, toutes reposent sur l’idée qu’un type de vision du monde se serait imposé d’un coup – que ce soit durant la période du prophétisme chrétien ou juif, au cours du mira­cle grec, ou encore pendant la Renaissance italienne. Enfin, toutes pen­sent que les historiens n’auraient donc qu’à suivre la diffusion plus ou moins linéaire et progressive de ce seul motif anthropologico-historique.

À cela, Dilthey objecte que les trois grands types de motifs selon lesquels les hommes peuvent donner sens à leur vie ont toujours existé, qu’ils représentent des constantes transcendantales de l’esprit humain, qu’il est totalement vain de chercher à en saisir la naissance et que nous ne pou­vons qu’en analyser méticuleusement les entrelacs. Ce à quoi nous assis­tons dans chaque époque est un mélange conflictuel de manières d’organi­ser la vie, qui se repoussent, s’hybrident et se transforment sans cesse.

Simmel a par la suite radicalisé cette position. À ses yeux, ce ne sont pas trois types de visions du monde limités aux structures de l’esprit repérées par Kant qui concourent à la spirale de l’histoire anthropologi­que mais une infinité de motifs métaphysiques fondamentaux, tous éga­lement légitimes, qui se combinent les uns avec les autres dans un jeu complexe de réactualisation-réinterprétation, dont il est impossible de fixer un cadre transcendantal et dont nous ne pouvons que faire l’histoire. Simmel introduit une idée de prolifération qui n’existait pas chez Dilthey.

Dans ses essais sur l’histoire de l’individu moderne[[326]](#footnote-326), il montre par exemple que le motif esthétique fondé sur la distinction qui caractérise l’individualisme de la Renaissance est en partie refoulé au xviiie siècle par le motif éthique et politique de l’individu libre et égal à tout autre, mais que le premier revient en force à l’intérieur même du second pen­dant la période romantique qui construit un nouveau mode d’indivi­duation tenant en tension à la fois les valeurs de liberté-égalité et celles de distinction. Un quatrième type d’individualisme naît de la fusion des deux types précédents dans le cadre du développement du capitalisme et sa commune promotion des figures de la compétition libre et de la division du travail.

Groethuysen, qui a été à la fois élève de Simmel et éditeur de Dilthey, est la dernière figure importante du mouvement historiste alle­mand qui nous concerne ici. À ses yeux, comme pour ses prédécesseurs, les êtres humains interprètent en permanence ce qu’ils vivent et donnent une forme à l’indétermination première de leur vie. Ils n’ont pas de nature et ils ne sont que le produit de leurs propres interprétations. Mais au moins deux points le distinguent de ses prédécesseurs.

Premièrement, l’histoire qu’il reconstitue n’est plus seulement celle des points de vue sur le monde, celle des façons de donner sens à l’ex­périence d’un sujet qui serait d’une certaine façon déjà là, mais bien l’his­toire de la *constitution du sujet* *lui-même* dans ses pratiques sociales et discursives. Anticipant une idée qu’aborderont un peu différemment Foucault et surtout Vernant dans les années 1980, Groethuysen pense que, l’homme se problématisant continûment et de manières toujours nouvelles, l’histoire du sujet dépend donc à la fois de ses « expériences vécues en commun » qui forment le substrat de ces problématisations, des « formes langagières » ou des « types de discours » qui les sémanti­sent, et des « images de soi » ou plutôt, car ce terme daté n’est pas très bon puisqu’il ne s’agit plus de représentations, de « motifs sémantiques » que les unes et les autres collaborent à produire.

Dans *Anthropologie philosophique*, publié en allemand en 1931, tout en laissant de côté les pratiques sociales qui en sont les vecteurs, il décrit ainsi comment le dialogue philosophique, le discours scientifique et la pratique biographique constituent les trois *types de discours*; l’âme, la nature, la personnalité, les trois *motifs sémantiques*, à partir desquels les Anciens ont organisé leurs pratiques du langage et occupé la place vide du *je* – Groethuysen parle dans le vocabulaire phénoménologique de l’époque d’« égoïté originelle »[[327]](#footnote-327). Ce sont ces types de discours et ces motifs sémantiques qui ont été, selon lui, à l’origine de l’histoire anthro­pologique occidentale. Il faudrait suivre Groethuysen avec précision dans son récit qui montre comment ces modes discursifs et ces motifs se sont par la suite croisés, comment ils ont été refoulés par d’autres modes et motifs apparus au cours du temps, en interaction avec les mutations du substrat des expériences vécues, comment ils ont aussi été réinsérés dans les pratiques discursives et subjectives nouvelles, formant ainsi l’éche­veau complexe de l’histoire des modernités occidentales.[[328]](#footnote-328)

Le deuxième point qui distingue Groethuysen de ses prédécesseurs est que son anthropologie historique sort du principe idéaliste d’autonomie de la sphère du sens que conservaient en partie ceux-ci. Son récit, en particulier dans *Origines de l’esprit bourgeois en France*, où l’on sent l’influence marxiste, met en relation les pratiques discursives avec les pratiques économiques, sociales et politiques de leur époque[[329]](#footnote-329). Il décrit, par exemple, les conflits qui ont eu lieu au xviiie siècle entre différents groupes de clercs et la bourgeoisie pour le contrôle des modes de signifier et donc la subjectivation. Il en montre explicitement les enjeux éthiques et politiques[[330]](#footnote-330).

### Meyerson et le programme d’une psychologie historique

On sait, au moins depuis Bachelard, que l’histoire de la pensée scientifique est généralement discontinue. Celle-ci progresse au gré d’une suite d’innovations souvent sans liens les unes avec les autres, dispersées au sein d’une période et d’un monde de pensée « normale ». Le cas de l’anthropologie historique n’échappe pas à la règle.

Dilthey, Simmel et Groethuysen ont ouvert la voie à une histoire de l’individu et du sujet totalement émancipée des divers modèles histo­ricistes, qu’ils soient d’origine philosophique, sociologique ou même historique. Mais leur inspiration s’est par la suite perdue : si on lit encore Simmel, ce n’est pas pour ses contributions historiques ; quant à Dilthey et Groethuysen, ils sont aujourd’hui, au mieux, des objets d’érudition. Plus personne ne s’y réfère. C’est dans un tout autre contexte intellectuel, celui de l’école française de psychologie, que l’anthropologie historique a pu redémarrer d’un nouveau pied à travers l’œuvre d’Ignace Meyerson (1888-1983).

L’attribution de ce titre à la psychologie meyersonienne appelle toutefois une précision préliminaire. Tout au long de sa carrière, Jean-Pierre Vernant n’a cessé de rappeler l’importance de Meyerson, tout en portant lui-même très haut les couleurs de la psychologie historique[[331]](#footnote-331). Et l’un et l’autre ont revendiqué pour leurs travaux le titre d’anthropologie historique. Pourtant, ces travaux ont été largement ignorés par les historiens des *Annales* qui faisaient de cette appellation l’une de leurs marques de fabri­que principales. André Burguière, par exemple, dans l’article qu’il consacre en 1978 à cette nouvelle branche de la recherche en plein développement, ne cite ni Meyerson ni Vernant[[332]](#footnote-332). Certains membres de cette école, comme Roger Chartier, avouèrent plus tard, avec quelque embarras, ne pas avoir lu Meyerson jusqu’à très récemment[[333]](#footnote-333). Jacques Revel expliqua que ce rejet et cette ignorance tenaient essentiellement au fait que les notions de mentalité et d’outillage mental, qui avaient servi longtemps d’outils méthodologiques aux historiens des *Annales*, étaient des notions « inclusives », « fixistes » et en partie « réi­fiantes », alors que Meyerson défendait une méthodologie de la « complexité », une pensée du « procès » et une anthropologie fondée sur « l’activité symbolique »[[334]](#footnote-334). Ce bel hommage, qui était en même temps une autocritique étonnante, était bien tardif mais il ouvrait au moins la voie à une revalorisation des apports Meyerson à l’anthropologie historique.

Dans son ouvrage, publié en 1948, *Les Fonctions psychologiques et les Œuvres*, Meyerson soutient l’idée qu’il est possible de reconstituer les mutations historiques des « fonctions psychologiques » en étudiant les « œuvres » dans lesquelles celles-ci se sont « objectivées »[[335]](#footnote-335).

Le mot « œuvre » renvoie à toute production humaine, qu’elle soit matérielle ou sociale, et quelle qu’en soit l’échelle : « Les actes des hom­mes aboutissent à des institutions et à des œuvres. » (p. 9) Ailleurs :

Le propre de l’homme est qu’il n’est pas passif à l’égard du monde qui l’environne : ses conduites sont actives-expérimentales, constructrices, fabricatrices. Il a incessamment édifié et il continue à édifier des œuvres, des institutions, des civilisations. Il a créé des diversités.[[336]](#footnote-336)

Or, ces œuvres sont des extériorisations ou des objectivations de « l’esprit » – je reviendrai plus bas sur ce terme : « Le psychologue sait que c’est par un effort de l’esprit que l’homme a édifié ces œuvres.[[337]](#footnote-337) » La pensée humaine a tendance, en effet, « à extérioriser ses créations, ou plus exactement à les considérer comme des réalités extérieures ; et dans le cas où cette projection est le plus poussé, l’objet acquiert une véritable indépendance » (p. 31).

Le phénomène de l’objectivation oblige donc à chercher les « fonc­tions psychologiques » dans ces productions extérieures.

L’action, la pensée humaine s’expriment par les œuvres. Cette expression n’est pas un accident dans le fonctionnement mental. L’esprit ne s’exerce jamais à vide ; il n’est et ne se connaît que dans son travail, dans ses manifestations dirigées, exprimées, conservées. (p. 10)

Lors du colloque sur la notion de personne, il soulignera de nou­veau ce paradoxe du caractère nécessairement extérieur de l’analyse psy­chologique.

Les œuvres les institutions, les choses variées qui constituent le cadre de la vie des hommes ont été édifiées par des efforts de l’esprit. Il est incarné en elles ; elles portent sa marque – peut-être faut-il dire ses marques. Et donc c’est dans ces créations qu’il faut le chercher, le découvrir.[[338]](#footnote-338)

Ainsi, Vernant saura se souvenir de cette leçon, la psychologie n’a-t-elle plus affaire à un individu abstrait et anhistorique, elle ne se tourne plus en premier lieu vers son intériorité ; elle aborde l’esprit humain par ses actions et ses productions extérieures, ce qui implique de le considérer comme essentiellement social, mutable et historique : « Pour savoir ce que l’homme est, il faut voir ce que l’homme a fait.[[339]](#footnote-339) »

*Les Fonctions psychologiques et les œuvres* contient quatre sections. Pour les besoins de l’exposé, je commencerai par les deux dernières qui traitent de la question de l’historicité des fonctions psychologiques – je reviendrai plus bas (chap. 11) sur les deux premières, où sont abordées les questions du signe, du symbole et du langage. Meyerson commence par y noter que les progrès des autres sciences de l’homme obligent la psychologie à sortir de sa conception abstraite et sans histoire de la psy­ché humaine.

Les résultats du travail de la sociologie, de l’ethnologie, de l’histoire sous ses diverses formes obligent le psychologue à réviser son attitude à l’égard de ce qu’on peut appeler les catégories psychologiques. Il s’est occupé jusqu’à présent surtout de l’homme en général. À considérer les institutions et les œuvres, il voit, après l’historien, que les faits humains ont tous une date et un lieu. Les langues, les mythes, les religions, l’art, les sciences ont une histoire. (p. 119)

D’une manière assez proche de celle d’Elias critiquant l’aspect anhistorique de la théorie psychanalytique de l’appareil mental, Meyerson remet en question les présupposés fixistes sur lesquels est fondée la psychologie de son époque.

Cette position va contre le dogmatisme de la permanence : la croyance dans le caractère immuable des fonctions et des catégories de l’esprit. […] Le dogme de la fixité de leurs objets a marqué les débuts de toutes les sciences, jusques et y compris l’histoire elle-même. La transformation ne fait plus peur aujourd’hui à aucune. Il nous faut considérer les « objets » psychologiques sous leur aspect historique. (pp. 120-121)

Cette critique ne le mène pas cependant vers une conception histo­riciste de l’histoire de l’individu et du sujet. Rejetant clairement ce genre de point de vue, Meyerson fait remarquer, tout d’abord, que chaque fonction psychologique n’est jamais clairement découpée et qu’elle est entourée d’une zone d’indétermination non négligeable où elle a ten­dance à chevaucher ses voisines.

Les fonctions psychologiques apparaissent comme mal circonscrites, mal délimitées ou séparées les unes des autres. Pour chacune, une sorte de noyau central, un certain nombre de propriétés fondamentales peuvent être précisées ; au-delà s’étend une zone où les déterminations précises deviennent difficiles. (p. 191)

Par ailleurs, chacune de ces fonctions est marquée par une instabilité et un inachèvement essentiels.

C’est dans l’esprit même que réside le principe de l’inachèvement. Les fonctions psycho­logiques […] sont elles-mêmes par essence soumises au changement, inachevées et inachevables […] Elles ne sont stables, fixes, délimitées, achevées qu’approximativement. (p. 190)

Enfin, au cours du temps, les fonctions psychologiques ne se rappro­chent pas, même de manière asymptotique, d’« idées transcendantales » qui constitueraient en quelque sorte leurs modèles à jamais inaccessibles. Elles suivent des trajets radicalement aléatoires et pas toujours progres­sifs. Elles constituent des modalités, des manières ou des aspects toujours changeants.

Elles se modifient dans le temps, au cours de leur histoire, de façons diverses et telles que pour aucune on ne peut dire qu’elle tend vers une limite, vers une forme qu’on peut pressentir, une perfection qu’on entrevoit. Pour toutes, l’histoire montre non seulement des inflexions ou des oscillations, mais aussi quelquefois des inflexions imprévisibles et des changements dans ce qui paraissait le mieux formé. (p. 191)

Cet aspect fondamentalement fluide interdit de les faire entrer, comme chez Elias, dans une histoire linéaire orientée qui prendrait un quel­conque stade historique comme finalité.

Constater des formes ou catégories diverses dans la pensée que les diverses civilisa­tions tiennent pour valables, ne permet pas d’établir sans plus une filiation entre ces aspects, encore moins une succession orientée. (p. 123)

Même la solution inverse proposée par Bergson, qui voit dans la poussée vitale la raison du déploiement de l’esprit, semble suspecte à Meyerson.

Même quand on ne croit pas à l’uniformité essentielle et à l’immutabilité de l’esprit, on a tendance à penser que tout ce jaillissement humain est l’effet d’un esprit continu, créateur des valeurs. La méthode objective historique apporte tout de suite ici une réserve. Il n’y a pas d’évolution créatrice de l’esprit.[[340]](#footnote-340)

L’histoire de l’esprit ou l’histoire de fonctions psychologiques est discontinue. Elle est composée de tentatives discrètes qui ne forment pas un *continuum* progressif ni du reste régressif.

L’effort spirituel lui-même est discontinu, puisque les formes et les contenus de l’esprit n’existent réellement que dans les œuvres successives, et donc qu’il y a de l’une à l’autre un pas à franchir. Ce peut être une discontinuité faible, mais ce peut être également une transformation forte, une mutation. […] Il y a dans l’histoire de la pensée bien des recommencements, et quelques commencements, à côté de continuations. C’est une histoire rompue. (p. 54)

Et la morale que Meyerson, grand résistant, membre de l’état major des FFI, en tire est une morale de l’immanence et du présent.

Il n’y a pas de progrès inscrit dans son devenir. Rien ne lui est garanti. Tu gagneras ton pain spirituel à la sueur de ton front, jour après jour. (p. 54)

On pourrait trouver cette doctrine contradictoire avec le terme d’« esprit » dont Meyerson fait un usage abondant. Mais ce terme ne signifie plus pour lui une capacité humaine unitaire telle que l’ont pensée les psychologues ou les philosophes – qui « sont peut-être les derniers théologiens »[[341]](#footnote-341). En s’exprimant, l’« esprit » prolifère, au contraire, en « fonctions » diverses qui se développent chacune au gré d’une histoire à la fois singulière et collective.

Ainsi se précise l’objet de recherche auquel conduit l’analyse comparée des œuvres : non la connaissance de l’esprit unique, mais la connaissance des fonctions psychologiques telles qu’elles s’élaborent dans la diversité complexe et concrète de leur histoire. (p. 195)

L’esprit, toujours éclaté en fonctions toujours mouvantes, n’est donc en fin de compte que la somme de ses réalisations successives ; il est tota­lement immanent à la sphère historique. Lors de la soutenance de sa thèse, Meyerson déclare :

Pas de table des catégories, ni de liste des fonctions (laquelle serait tirée de son propre esprit, dans ce cas, ce que précisément on veut éviter). C’est l’histoire seule qui décèle, non pas une liste des fonctions, mais des aspects des fonctions qui surgissent et se transforment. C’est en ce sens aussi qu’il y a l’esprit : il est la somme de ces transformations et non pas une forme préalable ou une forme future idéale. (notes citées par Di Donato, p. 249)

Les mêmes remarques doivent être faites à propos de son usage des termes d’« homme » ou d’« humain » que Meyerson continue à utiliser tout en les historisant complètement.

Comme il n’y a pas d’ « homme en soi », mais seulement des faits humains particuliers que nous découvrons, non sans difficulté, à travers les œuvres humaines, et que ces œuvres humaines changent extraordinairement, il faut nécessairement admettre que l’homme lui-même change, que l’esprit humain, les fonctions psychologiques changent. Et ce de façons diverses selon la fonction et le moment. (lettre à David Katz de février 1948 citée par Di Donato, p. 252)

Cette historisation radicale de l’homme, de l’esprit et des fonctions psychologiques expose Meyerson au reproche de relativisme que l’on oppose volontiers aux approches historistes les plus extrêmes. Mais la réponse de Meyerson à cette objection commune, que l’on a faite par la suite à Foucault sur les mêmes bases, est très intéressante. Il note que les différentes formes psychologiques ne constituent pas des monades totale­ment isolées les unes des autres, qui seraient à chaque fois uniques et ne pourraient pas communiquer entre elles. Du coup, l’existence de différen­ces mais aussi de ressemblances rend possible une « psychologie histori­que comparée ».

Dans la réalité, nous avons affaire à des différences partielles, souvent éclairées par des ressemblances. Une psychologie historique comparée est possible dans la même mesure où ont été possibles une linguistique historique et comparée, une mythologie comparée, une histoire comparée des religions. (p. 122)

Comme Elias, Meyerson trace ainsi un chemin à égal distance des positions extrêmes qui s’affrontent sur les questions de l’histoire et de l’historicité. Toutefois la stratégie qu’il développe pour se tenir sur cette ligne de faîte est assez originale et mérite pour cette raison qu’on s’y attarde un instant. Il n’essaie pas, à l’instar d’Elias, en tenant alternative­ment les deux positions, de construire un modèle évolutionniste global qui puisse rendre compte de l’ensemble des particularités qu’a fait appa­raître l’étude historique. Pour lui, si les formes psychologiques sont à la fois en changement permanent et clairement distinctes les unes des autres, elles ne sont pas pour autant totalement incommensurables et impénétra­bles : du coup, comme le faisait déjà remarquer Dilthey, nous pouvons toujours les « comprendre », au moins en partie, comme nous compre­nons « les autres » ou comme nous comprenons « un livre ».

Il n’est pas tout à fait exact que nous ne puissions comprendre que ce qui est identique à nos formes habituelles de pensée. L’acte d’intellection suppose une certaine résistance, donc une certaine différence. Chaque fois que nous comprenons un fait nouveau, nous forçons un peu notre pensée ; elle se modifie d’ailleurs par là ; on pourrait dire à la limite : chaque fois que j’ai lu un livre, je suis autre. Il en est de même pour les sentiments, pour les contacts humains, pour la compréhension d’autrui. (p. 121)

Autrement dit, il n’est pas besoin d’un modèle évolutionniste pour relier, en quelque sorte de l’extérieur, les diverses formes psychologiques les unes aux autres ; l’activité langagière, que tous les êtres humains par­tagent, suffit à établir cette communication par laquelle peuvent être établies les ressemblances et les différences entre les profils psychologi­ques. Une fois de plus, il retrouve sans le dire Humboldt pour qui les langues et les cultures qu’elles soutiennent sont certes des unités spécifi­ques mais pour qui également l’activité du langage commune à toute l’humanité rend la traduction et la comparaison entre elles possibles.

Ce point de vue langagier implicite sur l’histoire et sur l’historicité des êtres humains rend son approche plus respectueuse de la diversité et de la multiplicité interne des expériences d’individuation que celle d’Elias, qui garde quoi qu’il en ait un lien, même s’il est ténu, avec les philosophies de l’histoire. Il explique l’idée d’une prolifération et d’une hybridation des fonctions que Meyerson oppose, dans la tradition histo­riste, à Durkheim et à ses disciples.

Pour Durkheim et pour les sociologues de stricte observance, [il s’agit d’une] explication de tous les faits psychologiques et logiques par un mécanisme unique et allant dans le même sens, le social modelant l’humain et l’ayant, pour l’essentiel, modelé dès l’origine. La situation apparaît différente pour le psychologue comparatiste. Il est soucieux avant tout de préciser les faits et leur signification et moins préoccupé de l’origine. […] Il se trouve en présence non tant *du* fait social que *des* faits sociaux. Il a affaire dans chaque cas concret à des hommes ayant une certaine forme mentale et à des groupes ayant une certaine structure sociale. Ni l’une, ni l’autre forme ne sont nées ex-nihilo, elles sont la suite d’autres formes sociales et d’autres formes mentales. Il y a eu des transformations et des interactions. Pour une analyse objective, ces effets des structures sociales et l’action de l’homme au sein de l’organisme social sont autant d’expériences que l’homme fait de son milieu humain et dans ce milieu humain, à côté des expériences qu’il fait sur son milieu matériel. (p. 125)

Ce point de vue reliant spécificité et universalité par le biais du lan­gage explique également le rejet par Meyerson du « comparatisme glo­bal » de Lévy-Bruhl auquel il reproche d’agglomérer les faits dans deux énormes blocs, deux types de « mentalité », prétendument hétérogènes.

La recherche a porté sur le fait global de la mentalité ; elle a abouti au résultat qu’on connaît : autre mentalité, hétérogénéité radicale. […] Ce n’est plus seulement un mode de pensée différent du nôtre, c’est l’autre mode de pensée, le revers : il y a une opposition de nature. (p. 128)

Le dualisme chrono-anthropologique qu’a popularisé Lévy-Bruhl durant l’entre-deux-guerres, compacte et fausse les faits historiques et sociaux.

La division en deux états nous déconcerte. Elle ne suffit pas à notre besoin d’histoire précise, à notre sentiment de variations par étapes multiples. Nous comprenons mal comment toutes les œuvres complexes si diverses que nous connaissons peuvent répondre à deux formes mentales seulement. D’autre part, nous avons le sentiment que l’étude de la mentalité de l’homme total aboutit à des généralisations qui risquent d’obscurcir et la diversité simultanée et les variations successives réelles. (p. 134)

Plus loin, Meyerson cite avec éloge les critiques que fait Louis Gernet dès 1917 aux conceptions « dualistes ». Et cette référence nous intéresse tout particulièrement dans la mesure où son œuvre a eu, elle aussi, une très grande influence dans le développement d’une anthropologie historique de la Grèce ancienne.

Il y a chez l’historien comme une tendance invincible au dualisme : il admet d’une part des « réalités », c’est tout ce qui lui apparaît comme matériel : à savoir, d’un terme collectif, les institutions, et d’autre part, une certaine psychologie, les représentations et sentiments d’une époque et d’un milieu. […] Sont-ce les institutions qui déterminent la pensée, ou la pensée qui commande les institutions ? Tour à tour et sans règle s’affirmera le primat de l’une ou des autres. […] Heureusement qu’en fait toutes ces questions sont bien vaines, parce que le dualisme qui les provoque est factice. (p. 137, n. 2)[[342]](#footnote-342)

Meyerson aurait pu citer la suite qui allait aussi tout à fait dans son sens.

Si la psychologie dont traite l’historien était vraiment conçue pour ce qu’elle est au fond, pour collective, elle n’apparaîtrait ni aussi extérieure aux institutions ni en définitive aussi mystérieuse : dans l’étude d’une société, elle serait l’objet essentiel. *(Ibid.)*

On a vu, avec Dumont et tous ses disciples encore si nombreux aujour­d’hui, que ce type de pensée par blocs opposés est malheureusement encore bien vivant. On voit ici un tout autre type de conception de l’histoire de l’individu et du sujet, fondé sur une spécification des fonctions psycho­logiques qui n’oublie pas pour autant les totalités, qu’elles soient individuelles ou sociales, dans lesquelles elles fonc­tionnent. Meyerson cite à cet égard – et l’on peut souligner une fois de plus sa perspicacité et sa proximité, bien sûr inconsciente, avec les quelques notes d’Elias sur ce sujet relevées plus haut – les remarques de Mauss sur le rythme et le symbole comme exemple d’équi­libre entre les deux points de vue.

Que cette préoccupation de totalité soit elle-même légitime, nul ne le contestera, et on sera d’accord avec les remarques que fait M. Mauss dans son étude sur les rapports de la psychologie et de la sociologie : « Que nous étudiions des faits spéciaux ou des fait généraux, c’est toujours au fond à l’homme complet que nous avons affaire. »[[343]](#footnote-343) Ainsi, ryth­mes et symboles mettent en jeu non pas seulement les facultés esthétiques ou imaginatives de l’homme, mais toute son âme et tout son corps à la fois […] Mais ce que demandait M. Mauss, dans cet appel aux psychologues, c’était une théorie des interactions et des rapports entre les fonctions, ajoutée à une analyse précise des fonctions. Lévy-Bruhl, plus préoccupé par la totalité, s’est moins intéressé aux fonctions elles-mêmes. (pp. 128-129)

Au total, Meyerson esquisse une logique historique bien différente de celle que l’on trouve chez Dumont et même chez Elias. Il existe, certes, des facteurs objectifs de continuité des formes psychologiques,

[comme] le désir ou la volonté des hommes et des groupes de maintenir ce qui a été construit ; le poids, l’effet de masse du construit ; le souci de transmettre, plus spécialement certains faits considérés comme importants. (p. 145)

L’esprit scientifique lui-même a une tendance naturelle à chercher des liens et des orientations.

Nous pouvons difficilement nous représenter une succession entièrement discontinue, des commencements absolus, le « tout neuf ». (p. 145)

Toutefois, la prolifération des formes, leur inachèvement essentiel et leurs discontinuités dominent malgré tout l’histoire psychologique.

Mais il n’en résulte pas pour autant que la succession doive toujours être simple, linéaire, polarisée. Il y a des mutations, des ruptures, des tournants brusques, des déviations et des retours. L’histoire de la notion de personne, celles des diverses formes de sentiments montrent bien le caractère irrégulier de cette marche. (p. 145)

Les désirs de connaître et d’agir qui animent les hommes font que tout héritage, tout cadre social, toute continuité, sont toujours d’une manière ou d’une autre remis en question, transformés et parfois même remplacés.

À ces raisons de simple permanence, s’ajoute la prescription de tâches nouvelles, l’appel à progresser de certains contenus : les sciences, les disciplines de l’action. (p. 145)

Finalement, Meyerson débouche sur une conception de l’histoire et de l’historicité qui n’est pas très différente de celle qui animait déjà Dilthey et Groethuysen lorsqu’ils soulignaient le fait que la vie s’objec­tive dans des interprétations successives dont elle a besoin pour perdurer tout en leur échappant sans cesse[[344]](#footnote-344). L’esprit humain trace ses chemins proliférant au gré d’une dialectique non-hégélienne qui rend possible et oppose en permanence l’achèvement des œuvres et l’inachèvement des fonctions, son objectivation et sa subjectivation incessantes.

En face de l’inachevé des fonctions, les achèvements des œuvres. Elles représentent ce qui est clair, ce qui peut être précisé. L’esprit se détermine successivement dans ses créa­tions, s’arrête dans chacune, chacune correspond à un aspect et à un palier de son histoire. Ce sont des options, des décisions, et des incarnations. Ces œuvres et ces formes fixes, l’homme les a toujours désirées, il en a souhaité la conservation. (p. 193)

Et comme avant lui Groethuysen, il aboutit à l’idée que le pôle subjectif de cette dialectique relève certes des *corps-langages singuliers* où il émerge mais aussi, et peut-être surtout, des œuvres, c’est-à-dire des *langages-corps collectifs* que ceux-ci ont produits. Meyerson repère ainsi une véritable *transsubjectivité* des œuvres, qui font passer dans les êtres humains leurs puissances subjectivantes vagabondes. Ce qui lui permet, dans des lignes très en avance sur son époque, d’esquisser les contours d’une véritable « poétique du social »[[345]](#footnote-345).

Cette diversité n’est pas seulement témoin, elle est aussi agent. En chaque œuvre, il y a des prolongements, des virtualités à exploiter, des découvertes à faire. Chacune a une valeur exem­plaire. Et d’autre part, chacune est partielle et un peu partiale ; d’où oscillation ultérieure des fonctions qui auront été engagées dans ces œuvres. De même que la pensée scientifique, la raison se font et s’orientent par l’expérience et la science, de même les sentiments, la personne, la volonté se font et s’orientent par les œuvres, les institutions et les actes. (p. 193)

Plus loin : Les œuvres sont d’abord un témoignage. Elles fixent, résument et conservent ce que les hommes d’un temps ont réussi à faire et à exprimer. […] Elles agissent : la pensée neuve de quelques-uns devient une pensée nouvelle du grand nombre. (p. 195)

La force des œuvres – en particulier des œuvres d’art mais pas seu­lement car la créativité, pour Meyerson comme pour Tarde, est suscep­tible de marquer la plus petite action – est telle qu’elle peut transformer des fonc­tions psychologiques de base comme la sensibilité ou la force imaginative.

Lorsqu’une génération trouve beau et « normal » tel genre et tel style de peinture qui a étonné ou choqué la précédente, lorsqu’aujourd’hui des enfants apprécient d’emblée Braque ou Picasso, ne peut-on pas dire que sous l’action des œuvres, à une époque où l’œuvre se répand et se vulgarise, la perception s’est légèrement modifiée ? (p. 194)

### Principes méthodologiques d’une histoire de la personne

Meyerson termine son ouvrage par une histoire de « la notion de personne » dont il reprendra en 1960 les principaux termes lors d’un fameux colloque consacré à ce thème[[346]](#footnote-346).

De l’un à l’autre de ces textes, les principes méthodologiques sont les mêmes et parfois exprimés dans des termes quasi semblables, c’est pourquoi je pars ici du plus récent ; je reviendrai au plus ancien en cas de divergences notables. Meyerson insiste sur la nécessité de considérer la personne non plus à la manière de la psychologie traditionnelle, toujours imprégnée d’aristotélisme et de kantisme, comme une « catégorie » de l’esprit, mais comme une « fonction » psychologique variable sociale­ment et historiquement.

La personne, en effet, n’est pas un état simple et un, un fait primitif, une donnée immédiate : elle est médiate, construite, complexe. Elle n’est pas une catégorie immuable, co-éternelle à l’homme : elle est une fonction qui s’est diversement élaborée à travers l’histoire et qui constitue à s’élaborer sous nos yeux. (p. 8)

Au lieu de l’aborder par une connaissance introspective – qu’elle soit directement tirée de la personne contemporaine ou reconstituée par réexpérience du passé, comme le prônait une partie de l’école historiste allemande du xixe siècle –, il suggère de l’étudier à travers tout ce qu’elle a produit, c’est-à-dire ses « œuvres ».

Il n’est pas de connaissance immédiate de la personne. […] L’ « expérience pure » du moi est pauvre, inconsistante et décevante. La personne n’est saisissable que par ce qu’elle produit : ses actes et ses œuvres. (p. 9)

Il s’agit en quelque sorte de saisir l’intérieur à partir de l’extérieur, ou, plus exactement, l’intérieur qui se trouve dispersé dans l’extérieur.

L’homme a fabriqué ses fonctions psychologiques en fabriquant ; il s’est exprimé dans ses œuvres et ses œuvres ont agi sur lui. (p. 9)

Or, cette méthode implique d’accepter l’idée que la personne se réa­lise à travers des milieux très hétérogènes, sans liens nécessaires les uns avec les autres et changeant d’une époque à l’autre. La personne, que l’on considère trop vite comme une unité intégrée et stable se caractérise en fait par une certaine dispersion et une certaine plasticité.

[L’homme] a édifié la personne diversement par des œuvres diverses, et ce ne sont pas les mêmes qui ont été les plus efficaces et les plus significatives à différentes époques. (p. 9)

Par ailleurs, la personne d’aujourd’hui est composée d’éléments d’âges et d’origines différents – et il en a toujours été de même dans le passé.

Cette énumération, incomplète, montre assez la multiplicité et la complexité du moi. L’unité de la personne n’est jamais entière, n’est jamais initiale ; là où elle existe, elle est un résultat d’efforts. Et l’histoire de ses différents contenus est diverse, ils n’ont pas tous le même âge et leurs aspects ont beaucoup varié. (p. 8)

Cette méthode implique donc de remplacer les idées de naissance absolue et de construction linéaire propre à la pensée historiciste, qui gre­vait du reste encore en partie la conférence de Mauss à ce sujet[[347]](#footnote-347), par une attention à la multiplicité des séries de faits concernés et à l’enchevê­trement souvent discordant de leurs *tempi*.

Nos datations ne sont pas toujours précises ni univoques. Les faits dont nous nous occupons [...] se situent souvent sur plusieurs plans : l’effort humain dans les œuvres a une sorte de polyphonie temporelle, avec des séries de changements rapides des événements et des séries à changements lents ou quasi insensibles. (p. 474)

On imagine ce que Meyerson aurait pensé de la pseudo-histoire de l’individu élaborée par Dumont mais il y a fort à parier qu’il aurait aussi été assez critique, s’il l’avait connue, vis-à-vis de l’historicisation du sys­tème psychique proposée par Elias, qu’il aurait certainement jugée encore bien insuffisante. Pour lui, la personne telle que nous la connais­sons aujourd’hui s’est constituée par l’agglomération d’aspects dispara­tes. Elle ne forme donc pas un système Ça/Moi/Surmoi comme le dit Elias à la suite de Freud ; comme toute fonction psychologique, elle est à géométrie variable et dans un état d’inachèvement permanent.

Ne faut-il pas penser, comme le dit M. Mauss, qu’aujourd’hui encore, en même temps que délicate et précieuse, elle est flottante, et demande à être élaborée davantage ?[[348]](#footnote-348)

En même temps, Meyerson ménage la possibilité d’une connais­sance historique comparative. Il existe un certain nombre d’invariants formels dont les transformations dessinent les faciès successifs de la per­sonne. Meyerson en a donné successivement deux listes qui ne se recou­pent qu’en partie. Voici celle des *Fonctions psychologiques* – je souligne en italiques les différentes entrées pour permettre une lecture plus facile.

Le moi a beaucoup de provinces, un vaste domaine dont les limites changent. Il y a *le corps* ; l’activité motrice dans toute la diversité de son jeu ; la sensibilité ; les limites du corps, les sentiments que j’en ai ; et aussi l’idée de ce qu’on a appelé l’image du corps ; enfin, les appréciations corporelles, les nôtres, celle des autres. Dès le physique, la complexité apparaît : il est difficile de dire ce que serait le sentiment de notre corps si tout cet appareil de sentiments, d’idées, de valeurs, de reflets sociaux ne faisait pas partie de sa structure. Mais *le social* va apparaître dans la personne sous d’autres aspects plus prégnants. Le moi, c’est le nom, l’état civil, ce sont les différents droits, droit au mariage, à la famille, droits civils, droits politiques ; ce sont la fonction et la profession, et les responsabilités résultant de la fonction ; c’est aussi le costume. En même temps que le social profane, *religieux*: le religieux social et le religieux individuel, la participation à une communauté, leà une Église, la pratique commune du culte, et d’autre part la participation personnelle au divin et tout ce qu’elle peut apporter dans le domaine de la vie intérieure. À côté du social institutionnel, les contacts interindividuels, toute *la gamme des interactions*, tout ce que Tarde, et Dumas après lui, ont appelé faits d’interpsychologie. La psychopathologie a montré la place considérable que tiennent, dans le devenir de la personne, par exemple la persuasion et la suggestion. Mais à qui veut la regarder, l’expérience quotidienne montre tous ces mécanismes d’interaction. Je me fais, je suis par ceux que j’aime, je suis un peu ceux qui m’apprennent quelque chose, je suis un peu par ceux qui pensent à moi. Avec *les actes et les œuvres*, nous sommes dans la partie la plus significative, la plus dense de la personne. (pp. 153-154 – mes italiques)

Faut-il voir dans cette longue liste formelle le signe d’une contradic­tion ou d’une limite de la stratégie d’historisation complète de la per­sonne ? Je ne le crois pas.

Tout d’abord, Meyerson rappelle souvent que ces invariants concer­nent l’état actuel de la personne, que cette liste est de toute façon incom­plète et que chacune de ses entrées a pu connaître une interprétation très variable selon les groupes et les époques.

Ensuite, il présente cette liste comme si on pouvait la lire à partir de n’importe laquelle de ses entrées, mais on voit bien qu’elle n’est pas construite au hasard. Il va du « corps » aux « actes et aux œuvres » ; les aspects « sociaux » au sens holiste, religieux et interactionnel ne sont que des intermédiaires dans ce trajet théorique. Or, si le corps est aussi « le sentiment que j’en ai », il implique en premier lieu « l’activité motrice ». Autrement dit, cette liste des principaux invariants formels de la personne est elle-même fondée sur un point de vue radicalement prag­matique et dynamique, qui va de « l’acti­vité » à « l’œuvre » en passant par « l’acte » et « l’action ».

Enfin, cette liste donne à la question du devenir-agent une place extrêmement rare dans les sciences humaines et sociales, place qui suffit à la sauver du relativisme historiste sans avoir recours à la solution évolutionniste, fût-elle pluraliste comme chez Elias. Si Meyerson dit peu de choses sur la subjectivité que fait apparaître l’activité corporelle, il consacre trois pages à l’analyse des actes et des œuvres vus comme des lieux privilégiés du devenir-agent – ce qui représente trois fois l’espace consacré au reste de la liste.

Pour Meyerson, la différence entre acte et œuvre renvoie à celle du singulier et du collectif. L’acte est toujours accompli par un corps-lan­gage singulier, mais une série d’actes peut éventuellement se transfor­mer en action puis en œuvre, c’est-à-dire acquérir à la fois une certaine pérennité, une certaine autonomie par rapport à son auteur et une certaine puissance vis-à-vis des autres singuliers, autrement dit une existence et un usage collectifs. Toutefois, dans les deux cas, il s’agit bien d’un devenir-agent. Dans le premier, le devenir agent de sa propre vie, qui est toujours pour Meyerson, à travers sa fragmentation même, une « construction ».

Chaque acte est un fragment, et tantôt je m’y veux tout entier, tantôt je ne m’y sens pas ; de même pour les motifs ; de même aussi pour les actes des autres, – sauf que je me donne plus de complexité que je n’en donne aux autres. Pour le biographe, je suis la somme et la suite de tous mes actes et de leurs motifs. Pour moi-même, j’ai pu m’oublier plus ou moins après chacun ; leur enchaînement n’est pas un donné ; créé ou accepté, il est une construction. (p. 154)

Dans le second, le devenir agent de notre vie collective, et cela quelle que soit l’importance de l’œuvre en question et des cercles que son influence pourra éventuellement atteindre.

Nous avons pris l’œuvre d’art comme exemple et modèle de l’œuvre, parce que c’est dans l’art que s’exprime peut-être le plus à la fois l’humain, l’humain dans sa totalité, et le nouveau. Mais toutes les classes d’œuvres portent la marque de ce besoin constant qu’a l’homme d’exprimer sa vision du monde et sa vision de l’homme. La mission du philosophe dont parle Bergson, l’effort difficile d’exprimer l’essentiel, n’est pas propre au philosophe ni à l’artiste ; l’expression est seulement plus éparpillée ailleurs. (pp. 154-155)

La liste des invariants formels que Meyerson donne, douze ans plus tard, dans le colloque sur la notion de personne est assez différente – j’en souligne de nouveau les entrées principales.

Le moi, pour l’homme de notre temps, a beaucoup de provinces, aux limites inconstantes. Il est *l’être spirituel, la vie intérieure et la conscience de cette vie, l’appréhension de soi* ; *le sentiment de la continuité du moi*, avec ses prolongements : durée, mémoire et imagination personnelles, rétrospection et prospection, regrets et projets, responsabilité du moi passé, fidélité et infidélité à soi et aux autres. Il est *le sentiment d’être source d’action* *et centres d’actes* divers mais parents tous par quelque côté, d’être en même temps intérieur à chaque acte particulier, doublement responsable : comme *agent, comme agent spirituel et moral* ; quelquefois d’avoir accompli des actions qui ont laissé des traces, d’avoir produit une œuvre. Il est le fait d’être *un individu dans des groupes sociaux multiples, serrés ou lâches, participant plus ou moins de tous*, soutenu peu ou prou par tous, cependant distinct, resté soi ; le fait d’avoir un nom, un état civil, un statut social et profes­sionnel. Il est aujourd’hui plus qu’avant, *le sentiment et la notion d’être qualitativement différent des autres, singulier*, *original*. Il est enfin *le corps, support de ces faits mentaux et moraux*, le sentiment de la pensée de ce corps, de ses équilibres biologiques, de son aspect extérieur, de ses possibilités, la place donnée à ce corps dans la personne.[[349]](#footnote-349)

Comme la précédente, cette liste comporte cinq entrées principales, mais ces entrées ne sont pas disposées de la même manière et ne sont pas non plus tout à fait équivalentes. Alors que Meyerson allait du corps comme source d’action aux actions et aux œuvres en passant par le social sous ses différentes formes, son trajet le mène cette fois d’un ensemble de faits psychiques, *« l’être spirituel, la vie intérieure et la conscience de cette vie, l’appréhension de soi ; le sentiment de la continuité du moi »* vers une valeur, *« le sentiment et la notion d’être qualitativement diffé­rent des autres, singulier*, *original »*, en passant par deux entrées qui sont soit psychiques et morales comme *« le sentiment d’être source d’action* *et centres d’actes […] l’agent, comme agent spirituel et moral* *»*, soit sociologiques et morales comme *« l’individu dans des groupes sociaux multiples, serrés ou lâches, participant plus ou moins de tous »*. Le *« corps »* n’arrive qu’à la fin mais il est en fait présupposé dans toute la série car il est le *« support de ces faits mentaux et moraux »*. Autrement dit, la personne, quelle que soit sa forme historique, est toujours fondée sur le corps, qui en constitue la base la plus universelle, mais ses aspects non corporels ne sont plus présentés selon le trajet de l’extériorisation de l’esprit dans les œuvres, mais suivant une gradation fonctionnelle et syn­chronique qui va du *psychique pur* au *moral pur*, en passant par deux intermédiaires mixtes de valeurs opposées : l’un est *agent spirituel et moral*, l’autre *participe plus ou moins des groupes sociaux.*

Cette nouvelle nomenclature a l’avantage de rompre avec ce qui restait de vitalisme dans la première version. L’organisation des instances de la personne n’est plus fondée sur une jaculation de l’esprit, un jaillis­sement bien difficile à justifier de manière non métaphysique. Elle se présente comme la description synoptique totalement symétrique d’*une instance corporelle*, surmontée par *quatre instances psychique, éthique, politique et morale* : le *moi*, l’*agent*, l’*individu*, le *singulier*. Il faut proba­blement voir dans cette transformation un effet des préoccupations struc­turales qui dominent l’époque, mais aussi d’une volonté de donner à sa théorie à la fois une organisation et une assise encore plus solides.

### « Aspects d’histoire » d’une « fonction psychologique » : la personne

L’histoire que Meyerson esquisse dans l’un et l’autre texte est une mise en pratique très prudente de ces prémisses théoriques. Soulignant la nature à la fois incomplète et modale de nos connaissances, il intitule d’une manière à la fois antihistoriciste et antipositiviste, la section qui lui est consacrée : « Aspects d’histoire de la notion ». Je vais tenter d’en présenter maintenant les éléments principaux en suivant sa deuxième nomenclature. On verra en quoi cette nomenclature correspond exacte­ment à l’ensemble des faits récoltés et organisés dans sa thèse.

Après avoir présenté et rejeté les thèses évolutionnistes de John Mur­phy[[350]](#footnote-350), Meyerson fait débuter ses analyses par un rappel de la thèse de Mauss.

C’est par l’aspect personnage que l’homme a accédé à la notion de personne. Dans un très grand nombre de sociétés anciennes, et jusque dans les formes anciennes des sociétés de grande civilisation, l’individu joue essentiellement un *rôle* : dans la vie familiale, dans la vie du clan, dans le drame rituel sacré, dans les fêtes des confréries. Il a une place assignée dans le présent et par rapport aux générations passées, et il joue en quelque sorte cette place.[[351]](#footnote-351)

La personne archaïque se présente en premier lieu comme un « rôle social » identifié par un ou plusieurs noms, un ou des masques, des droits, des propriétés et même des danses. Elle est, dans les termes de la seconde nomenclature, avant tout un « individu participant à des groupes sociaux ».

Contrairement au stéréotype évolutionniste généralisé au xixe siècle mais que l’on retrouve, on l’a vu, encore chez Dumont et chez nombre de nos contemporains, cet individu n’est pas totalement absorbé par son groupe.

Il y a là un début de la notion 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 dotés des mêmes places, prénoms, titres, droits et fonctions » (p. 159, citation de Mauss – p. 267).

Une telle caractérisation, à laquelle les commentateurs de Mauss s’arrêtent le plus souvent, est d’ailleurs encore insuffisante. Mauss ne dit rien de la manière dont est vécu le moi psychique, mais on peut légitime­ment penser qu’il ne possède pas la continuité ni la consistance que nous lui attribuons.

La question de l’agent est mieux traitée. Ces individus, en tout cas ceux qui portent des noms importants, assument une certaine responsa­bilité, essentiellement collective.

La perpétuité des « âmes » est déterminée par la perpétuité des noms. Les noms, répartis entre les familles, les clans, les « sociétés secrètes », appartient au groupe. L’individu agit ès qualités et est responsable de tout le clan. (p. 160)

Ils sont également des agents qui engagent des actions, que ce soit vis-à-vis des autres membres de la société.

Comme les biens, les droits, les choses, le nom et les autres attributs de l’individu dans le clan, ce qui constitue sa « personne » à ce niveau, peuvent s’acquérir ; par exemple par le meurtre ; on peut s’emparer ainsi et des droits personnels et de l’ « esprit individuel ». (p. 160)

Ou vis-à-vis des ancêtres et des dieux : La survivance [des membres du clan et de leurs ancêtres] est assurée par de nom­breuses cérémonies. Pour l’officiant, ces cérémonies sont une épreuve qui révélera une force et un pouvoir surhumains venant de l’ancêtre ou du dieu.  (p. 160)

Enfin, la singularité de ces personnages, sans être inexistante, est limitée non seulement par le fait que l’individu est très engagé dans le groupe mais aussi parce qu’il « figure l’ancêtre qui ainsi revit dans le corps du descendant portant son nom » (p. 159).

Ce premier exemple est en lui-même très intéressant car il montre que, pour Meyerson, non seulement il n’a jamais existé de peuple dénué de toute notion de personne, mais aussi que des sous-notions comme le rôle, le moi, l’agent et la singularité ont également toujours et partout existé, même si c’était selon des modalités à chaque fois bien différentes de celles d’aujourd’hui. La question, pour lui, n’est donc pas de compren­dre comment « l’individu » a surgi de sociétés où il était soi-disant inconnu, ni même comment un contrôle inconscient de plus en plus rigoureux a pu être imposé à un « individu » qui aurait été à la fois intérieurement moins intégré et socialement plus libre. Elias fait mieux que Dumont mais le nombre de dimensions de son analyse reste encore insuffisant : il tient compte du corps, du moi et de l’individu, mais il dit peu de choses concernant la singularité et ignore totalement le sujet-agent. Il a aussi tendance à linéariser une histoire faite de tentatives hété­rogènes. La question, pour Meyerson, est de décrire les multiples équili­bres qui ont pu s’établir entre les différentes modalités des grands inva­riants de la personne.

Le deuxième ensemble historique analysé par Meyerson est celui de la Chine ancienne, qu’il aborde à travers les travaux de Granet, en particulier *La Pensée chinoise*.

Dans ce monde, c’est encore une fois l’individu engagé dans son groupe, le rôle, qui est mis en avant.

Dans la Chine féodale classique, l’individu apparaît comme fortement lié à l’ordre social. Son nom, la forme de sa vie sont fixés par l’ordre des naissances, le rang, le jeu des classes sociales. Son « individualité », c’est surtout son nom, et son nom, un ancêtre l’a porté, un descendant en héritera. (p. 160)

Ce type de personne ressemble encore dans ses grandes lignes au personnage archaïque. Toutefois, un certain nombre de traits nouveaux apparaissent qui le distin­guent déjà assez fortement de ce dernier.

Ces traits concernent, tout d’abord, la singularité. Celle-ci n’est plus seule­ment liée au retour cyclique d’un « rôle », mais elle est réputée repré­­senter une « essence » et posséder un « site » particulier dans le cosmos, ainsi qu’un rapport unique aux éléments fon­damentaux de la nature.

Le nom est cependant secret ; il faut s’informer pour le connaître. Il représente une espèce ou une essence, et il a son équivalent dans un site ou un secteur de l’espace-temps. Tout individu possède un lot de vie, une aptitude à être : *sing*. Ce terme, qui, semble-t-il, se rapproche le plus de ce que nous pourrions appeler la personne, désigne à la fois l’ensemble des dons qui constituent la valeur d’être, et une proportion, un dosage d’éléments. Il a une valeur normative : il faut rechercher une bonne proportion d’éléments, l’équilibre. (p. 161)

Ce souci de la singularité se double d’une diminution de l’engage­ment de l’individu dans son groupe et un souci plus grand pour son caractère d’agent.

[Pour le taoïsme] la société présente est, non un milieu naturel de la vie humaine, mais un système fallacieux de contraintes. La voie du savoir réside dans la méditation solitaire […] On perd son *sing* si on s’attache aux coutumes ; on détruit son « soi » si on s’attache aux autres êtres. Le « soi » ne doit pas se laisser contaminer par l’autrui. Il faut se réfugier dans son essence spécifique propre, car c’est là se réfugier dans la nature. L’homme vérita­ble est celui qui, fuyant ses semblables, n’a pas de semblable. L’idéal prescrit par la méditation taoïste est l’autonomie. (p. 161)

Le troisième exemple étudié par Meyerson concerne le monde gréco-romain. Il reprend, pour ce faire, l’étude de Schloss­mann sur les mots *persona* et πρόσωπον – *prόsôpon* à laquelle Mauss faisait déjà allusion dans sa conférence sur la personne mais sans donner beaucoup de détails[[352]](#footnote-352).

Schlossmann remarque, tout d’abord, que « le droit romain ne fait pas état de la notion de personnalité juridique et que même le mot *persona* [ou son équivalent grec πρόσωπον – *prósôpon*] n’est pas habituel chez les juristes classiques » (p. 162). On ne trouve un usage technique précis de ce mot, en tout et pour tout, que dans cinq textes très courts du corpus théodosien (439), de Cassiodore (485-vers 580) et de Théophile (vie siècle), textes qui concernent tous les esclaves et que l’on interprète traditionnellement comme la preuve qu’aux yeux des Anciens ceux-ci n’auraient pas possédé de personnalité juridique.

Or, l’histoire sémantique de ces deux termes montre que cette interprétation est fausse – ce qui, par contrecoup, jette une lumière nou­velle sur ces notions dans le monde gréco-romain. Dans les occurrences les plus anciennes que nous connaissions, comme la traduction latine des *Perses*, le mot *persona* signifie masque, ce qui établit, là encore, une continuité avec la notion archaïque décrite par Mauss. Toutefois, à partir du iie siècle avant notre ère, les choses changent rapidement. Chez Térence (190-159 av. JC), le mot prend le sens de « personnage de comédie », de « type ». Un siècle plus tard, chez Cicéron (106-43 av. JC), il signifie également « rôle », dans le sens de « jouer un certain rôle ». *Personam gerere* est désormais utilisé pour dire « remplir une fonction dans la vie » et de là pour « remplacer une autre personne », c’est-à-dire « la remplacer dans son rôle ». Finalement, au cours du ier siècle avant notre ère, le sens ancien de *persona* s’efface au profit d’un sens plus vague et général, et le terme finit par signifier « à peu près : homme » (p. 164).

En grec, le sens le plus ancien du mot πρόσωπον, celui qu’on trouve chez Homère, est « visage », avec l’idée complémentaire : « ce qui reflète ». Le premier sens dérivé est « masque ». Mais d’autres sens dérivés apparaissent bientôt : « rôle », « personnage » et aussi « face antérieure », « front d’une armée », « apparition », « image », enfin, « homme, personne en général » dans un sens vague.

En somme, conclut Meyerson après Schlossmann, développement assez analogue à celui du latin […] mais développement plus lent. L’usage du mot dans le sens général de “personne” est plus rare qu’en latin. On le trouve employé avec cette acception pour la première fois chez Polybe […] Il ne prend les mêmes emplois que *persona* dans les textes de lois écrits en grec et dans la littérature byzantine qu’à partir du vie siècle. (pp. 164-165)

Ainsi les textes juridiques tardifs, où l’on trouve les premiers vérita­bles usages juridiques précis du terme *persona*, « ne signifient pas que le droit romain a formulé la notion de “personnalité juridique”. Ils ne disent pas que l’esclave n’a pas de “personne”. Ils déclarent seulement que l’esclave n’a pas d’“existence” pour la loi, παρὰ τοἶς νόμοις » (p. 166). Or, cette première conclusion mène nécessairement à une seconde :

Les Romains n’ont ni élaboré la notion de « personne juridique », ni conçu clairement la notion de personne psychologique telle qu’elle se présente à nous. (p. 166)

C’est en fait dans un tout autre contexte culturel que se produisent de nouvelles transformations qui auront par la suite des conséquences très importantes : chez les écrivains chrétiens mobilisés par les discussions trinitaires et christologiques concernant, d’une part, l’unité des trois personnes divines, de l’autre, celle de la nature à la fois humaine et divine du Christ. Le mot employé dans ces discussions est d’abord ὑπόστασις – *hupόstasis*, avec son dérivé ἀνυπόστανος – *anupόstanos*. Ce mot désigne l’« essence », terme déjà employé dans la philosophie grecque, puis le « substrat ». Mais comme πρόσωπον est souvent assimilé à ὑπόστασις, il prend ainsi à son tour le sens d’« essence » et de « substrat ». Finalement, les deux mots prennent tous les deux le sens d’ « existence » et de « réa­lité ». La *persona*/πρόσωπον, qui ne désignait que l’homme en général, vient de se charger d’un contenu ontologique.

Cette section de l’histoire meyersonienne de la personne est donc d’une très grande précision et elle constitue un jalon déterminant dans la reconstitution de l’un de ses faciès anciens. Mais elle possède aussi, on le voit, quelques limites. Non seulement, la moitié de l’étude est destinée à montrer une absence : celle de la personne juridique, ce qui sans être inutile dit peu du ou des faciès de la personne à l’époque, mais elle ne dit rien de l’individu engagé dans son groupe, ni de l’agent, et l’on a du mal de ce fait à établir une continuité avec les deux études précédentes. D’un point de vue positif, cette section apporte essentiellement des informa­tions sur la redéfinition par le christianisme pendant l’antiquité tardive de l’être psychique et la valorisation de la singularité qui en a découlé. Meyerson conclut :

À la suite des discussions trinitaires, le sens de πρόσωπον et avec lui celui de *persona* a changé. De « masque » et de « rôle », il est passé à « existence » et même, pour le théologien, à « existence » dans le sens fort. En effet, l’emploi du mot appliqué à Dieu, au Christ, aux anges, en même temps qu’à l’homme, a eu pour conséquence un effort de définition du concept nouveau. Tant par intérêt spéculatif que pour réfuter l’accusation d’anthropomorphisme, des écrivains d’Église ont voulu préciser son contenu. Ils ont trouvé comme caractères communs de tous les êtres désignés comme *personae* : 1° qu’ils sont doués de raison, 2° que chacun est indépendant, égal seulement à lui-même, qu’il est un *« individuum »*. (p. 166)

Dans la quatrième section de son étude, Meyerson aborde à travers quelques publications spécialisées, en particulier les travaux de Gernet, un ensemble de faits concernant l’histoire religieuse grecque, histoire parallèle à celle qu’il vient de retracer à partir du droit romain et de la théologie chrétienne.

Le premier ensemble est constitué par certaines formes dionysia­ques de culte et de croyance. Contrairement à ce qu’il a fait pour le christianisme tardo-antique, il aborde cette fois la personne à travers une transformation de l’individu engagé dans son groupe et de l’agent.

À première vue, la religion dionysiaque n’est pas une religion de la personne : elle plonge l’individu dans la nature, elle le fait communier avec la vie animale et végétale ; elle fait tomber les barrières du moi. En réalité, par sa forme sociale déjà, elle apporte des éléments d’individualité. Le thiase, unité religieuse élémentaire dans le culte orgiastique, se constitue, comme le remarque M. Gernet, en dehors des cadres du moment : l’adhésion individuelle a remplacé la parenté ou l’inféodation. Un esprit de démocratie et de liberté pénètre cette religion, qui admet la participation des esclaves, et dont le dieu se nomme Isodaïtès, qui fait parts égales. (p. 167)

Une fois posé ce cadre éthique et politique, Meyerson aborde, mal­heureusement un peu rapidement, la question psychique. La personne reli­gieuse qui est construite dans ces cultes possède une certaine consis­tance qu’il n’avait pas auparavant.

Dans leur forme primitive, les rites orgiastiques avaient rapport à la vie de la terre, à la croissance des espèces. Cet objet passe au second plan : c’est à la personne même du fidèle que le service divin doit apporter ses bienfaits. (p. 168)

Dans les cérémonies de mystères, l’initié entre dans un monde nouveau qui est un monde spirituel, et un lien personnel s’établit entre lui et la divinité : l’absorption du kykéon est une consécration individuelle. Le rite entier a pour objet la régénération individuelle ; les initiés sont des élus. (p. 168)

De même, dans l’orphisme :

La vieille superstition et la nouvelle foi sont toutes deux résumées par ce petit texte orphique : « Nombreux sont les porteurs de narthex, rares sont les bacchants » […] Déjà, les adorateurs de Dionysos se croyaient possédés du dieu. Il n’y avait qu’un pas de plus à faire pour qu’ils soient convaincus qu’ils étaient réellement identifiés avec lui, que réellement ils *devenaient* lui. (p. 168)[[353]](#footnote-353)

Dans ces nouvelles formes religieuses, les pratiques changent : les ini­tiés ne cherchent plus à obtenir l’état divin par l’intoxication physique mais par un effort de pureté et par l’extase spirituelle. Par ailleurs, même s’ils participent à des confréries, ils doivent y parvenir seuls, par leurs propres efforts, sans intercesseur. De même, les croyances connaissent une trans­formation nota­ble : c’est l’accession au divin qui devient l’objet principal de la spéculation religieuse ; l’immortalité n’est plus qu’une conséquence acces­soire de l’état divin ; l’âme est un être subsistant apparenté au divin, dont la destinée se termine par un jugement des âmes et la notion d’une responsa­bilité individuelle au-delà de cette vie.

La conclusion de Meyerson, qui rassemble tout ce mouvement sous le terme d’« individualisme » – malgré tout entre guillemets –, manque un peu de précision, il faut bien l’avouer. Mais l’essentiel y est, que ce soit dans ces pratiques ou dans ces croyances : ce sont essentiellement l’individu et le moi, secondairement l’agent, qui sont redéfinis de manière nouvelle.

Ainsi se trouvait édifiée une conception de l’identité de l’âme qui renforçait ce que la forme de confréries d’une part et l’effort personnel de purification d’autre part avaient apporté d’éléments d’ « individualisme ». Une religiosité interne, intime, tendait à se créer, qui était de nature à donner plus de profondeur la conception de l’existence humaine. (p. 169)

Le dernier ensemble de pratiques et de croyances étudiés par Meyerson concerne les nouvelles religions orientales, qui par vagues successives ont submergé et désagrégé l’ancien paganisme romain – il se réfère ici entre autres aux études de Franz Cumont. De cette synthèse admirable de densité et de précision, il n’y a rien à retirer. Je la cite dans son entièreté.

La vague phrygienne est venue d’abord, avec sa dévotion sensuelle, colorée et fanatique : les dévots du culte de Cybèle et d’Attis étaient sûrs de renaître après leur mort à une vie nouvelle. Le courant égyptien s’est répandu ensuite : il apportait son rituel séduisant, son culte abondant, le service quotidien, et surtout la promesse d’immortalité par l’assimi­lation à Osiris ou Sérapis. Par l’initiation, le myste renaissait à une vie surhumaine, devenant l’égal des immortels ; dans l’extase il franchissait le seuil de la mort, contemplait face à face les dieux du ciel et de l’enfer. Ce que l’orphisme avait entrevu à moitié était maintenant prêché avec précision et fermeté. Puis est venue la vague syriaque, chargée de science astrologique, mais aussi d’une foi vivace et passionnée, apportant la théologie d’un dieu éternel et universel, protecteur de tous les hommes, appelant les hommes à un effort de pureté et de sainteté ; selon son eschatologie, liée étroitement à l’astrologie chaldéenne, l’âme de l’homme après la mort remontait au ciel pour y vivre au milieu des étoiles divines, elle participait à l’éternité des dieux sidéraux auxquels elle était égalée. Enfin est survenue la vague persique : les mystères de Mithra, qui adoraient comme cause suprême le temps infini, identifié avec le ciel, et apportaient par leur dualisme, une solution au problème du mal, écueil des théologies. Le mithriacisme, plus que les autres religions orientales, a agi par sa forme morale. Il prêchait la fraternité, la pureté, la rigueur, l’austérité, la véracité, la fidélité au contrat, la continence et surtout l’énergie virile. Les initiés, qui prenaient le nom de soldats, devaient combattre sans repos le mal dans le monde, le mal dans leur cœur. Mais après leur mort les âmes des justes, accueillies dans la lumière infinie, devenaient les compagnes des dieux. (pp. 170-171)

Ces religions, par leurs pratiques aussi bien que par leurs croyances, apportent toute une série de nouveaux éléments psychologiques. Tout d’abord, elles tendent à désengager en partie les individus de leur société tout en les engageant plus fortement dans leur groupe d’élection.

On voit quel pouvait être les apports de ces religions à l’édification de la notion de personne. Parce qu’internationales, elles étaient plus individuelles qu’une religion nationale ; elles accueillaient, appelaient tous les hommes. (p. 171)

Ensuite, ces religions donnent une nouvelle consistance et une nou­velle profondeur sentimentale au moi, tout en exaltant la possibilité d’être, au moins en partie, l’agent de sa propre vie par le choix d’une action morale.

Elles créaient des émotions, elles modelaient des sentiments. Elles apportaient des solutions à des problèmes moraux et elles faisaient surgir de nouveaux problèmes moraux. Elles orientaient les efforts vers un but idéal, elles forgeaient ainsi la volonté. Le culte quotidien suscitait, outre les états proprement religieux, le sentiment d’importance personnelle, spécialement chez les humbles qui se trouvaient brusquement les égaux des grands, et même pouvait les dépasser par un effort intérieur. Enfin et surtout, par l’espoir d’immortalité personnelle et d’accession au divin dès cette vie, ces croyances donnaient à la notion d’âme, une plénitude, une intensité, une densité inconnues dans l’ancien paganisme romain. (p. 171)

Le christianisme, dont on a déjà vu l’apport ontologique, théorique­ment très important mais dont les effets pratiques sont difficiles à mesu­rer, recueille tout cet héritage grec et oriental, en même temps que les pensées stoïcienne et néo-platonicienne. C’est lui qui, semble-t-il, met en place des pratiques nouvelles d’observation de soi, ces pratiques hermé­neutiques dont parlera plus tard Foucault, et donne ainsi un nouveau sens à la notion de πρόσωπον. Alors que jusque-là « ce n’[était] jamais en regardant en lui-même, par l’étude des faits intérieurs, que le Grec cher­ch[ait] à gouverner sa vie. Ses regards se port[aient] toujours au dehors » (p. 172, n. 1 – citation de V. Brochard, 1912), celle-ci s’enrichit d’un nou­veau contenu réflexif concernant avant tout le moi.

La notion de conscience comprise comme témoin, comme juge, et, jusqu’à un certain point, celle de conscience psychologique : le retour vers soi. Cette évolution se fait entre le iie siècle avant J.-C. et le ive siècle après. (p. 172)

Meyerson introduit la cinquième section de son étude, en expliquant qu’il va passer, toujours pour les mêmes périodes, des faits religieux au droit, à la politique et à l’économie. Cette étude s’appuie de nouveau sur les travaux de Gernet, en particulier ses *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce.*

Meyerson rappelle les changements de sens des termes moraux les plus notables mis en évidence par Gernet : « outrage », « injustice », « atteinte à la chose ou à la personne », mais aussi « honneur », « honte », ou encore « souiller », « commettre une faute », « pardon », etc. De cette liste, il extrait les deux premiers sur lesquels il centre sa démonstration : ὕϐρις – *húbris*, outrage et ἀδίκημα – *adíkêma*, injustice.

Le premier, qui à l’origine implique les sens objectifs de « mal » et de « désordre », prend progressivement celui d’« atteinte à la personne » (p. 173). Chez Homère, l’ὕϐρις est un aveuglement fatal suscité par les dieux, mais deux siècles plus tard chez Théognis (actif vers 540 av. JC), « elle est un esprit d’orgueil et de perdition, à la fois principe fatal que les dieux susci­tent et produit de la liberté humaine indépendant de la causa­lité divine » (p. 173). De même, ἀδίκημα, qui à l’origine se présente comme un senti­ment social-religieux, quasiment magique, une faute impie, « se laïcise et s’individualise progressivement, devient humain et contingent, s’objec­tive, se lie à la notion de délit privé et à son histoire, se transforme quand apparaît pour elle-même et se développe la pensée du délit contre l’individu » (p. 173).

Dans tous ces cas se produit une sorte de désengagement de l’indi­vidu vis-à-vis de son groupe. Apparaît une nouvelle notion de « l’hon­neur et [de] la réparation accordés à l’individu, [de] la garantie donnée aux membres du groupe, non plus comme membres d’une famille (ou plutôt : d’un groupe familial), mais pour eux-mêmes » (p. 173). Ce pro­cessus élargit du même coup la sphère où l’individu peut devenir sujet de sa propre vie mais aussi de la vie collective.

M. Gernet analyse les conditions dans lesquelles le groupe commence à détacher de lui l’individu, qui devient objet et sujet de droits. (p. 173)

Cette intrication du développement de l’individu désengagé et de l’agent est particulièrement visible lorsqu’on analyse les causes de ces transformations. Le facteur le plus décisif semble être la modification de la structure des sociétés grecques : la création des cités implique une différenciation fonctionnelle plus importante qui a tendance à valoriser l’individu dégagé de son groupe. Mais Gernet évoque aussi, « à titre accessoire », les conditions politiques et économiques nouvelles. Or, dans chaque cas, les progrès de l’individu désengagé et de l’agent vont de conserve : la mise en place de la démocratie, qui permet à chacun de s’opposer éventuellement à son groupe et de participer à la création et à l’application des lois, le passage de la propriété foncière, qui possède l’homme et l’inscrit dans un collectif transgénérationnel, à la propriété mobilière, qu’il possède et dont il dispose à sa guise, et l’extension du commerce extérieur, « qui fait aussi beaucoup pour donner à l’individu cette mobilité à l’égard du groupe et pour en faire ce point de conver­gence et d’initiative » (p. 174)

### Noms, possessions, être et génie de la personne

Meyerson achève la partie historique de son essai par trois études qui pourraient sembler étranges au regard de notre vie scientifique actuelle où l’ultra-spécialisation est devenue la norme. Dans ces ultimes pages, il abandonne l’examen de faits localisés dans des sociétés ou des périodes précises pour des analyses compa­ra­tives effectuées soit dans la très longue durée, soit dans des sociétés diverses. La première, consacrée aux « noms de personne », enjambe les sociétés dites « archaïques » cen­sées représenter le stade d’évolution le plus ancien et les sociétés grec­ques et romaines. La seconde porte sur l’évolution plusieurs fois millé­naire de l’emploi des verbes « *avoir* et *être*» dans les langues indo-européennes et des cercles existentiels qu’ils présupposent. La der­nière, intitu­lée « personne et génie » tente de mettre en regard la conception contem­poraine du génie personnel avec celle bien différente qui existait en Grèce ancienne.[[354]](#footnote-354) Il s’agit en fait, dans les trois cas, d’examiner à la lumière des connaissances historiques, dont on dispose à l’époque, cer­tains des concepts considérés comme fondamentaux pour la personne dans nos sociétés modernes, tout en essayant de poser quelques jalons éthiques. Le caractère succinct de ces approches montre qu’il s’agit très probable­ment, dans l’esprit de Meyerson, plus de projets de recherche, qui restent à mener à bien, que d’études entièrement achevées.

L’étude consacrée aux « noms de personne » prolonge les analyses déjà ébauchées dans la section sur la personne dans les sociétés archaï­ques. La méthode comparatiste que Meyerson y déve­loppe vient en quelque sorte y croiser la méthode philolo­gique qui soute­nait l’étude reprise de Schlossmann sur l’évolution des usages juridiques et théologi­ques de *persona* et πρόσωπον, et celle reprise de Gernet sur ὕϐρις et ἀδίκημα dans leurs usages juridiques et littéraires. On voit ici l’influence de l’anthropologie qui vient ici enrichir des études historiques souvent trop refermées sur une seule société.

Meyerson souligne le fait que l’existence du nom, quelles que soient par ailleurs ses variations morphologiques, implique celle de la « personne » au sens tout d’abord de *l’individu engagé* dans son groupe. C’est la situation originelle que l’anthropologie repère chez « les peuples non civilisés ».

Chez les peuples non civilisés, l’enfant n’existe pas avant d’être nommé. Le nom représente l’individualité et il la confère. Par lui se mesure la place qu’un groupe fait à l’individu, la protection qu’il lui assure ; si le nom est intangible, l’homme est intangible ; il peut être objet de tabou ; il deviendra objet de respect ; le moment, par exemple, où la signature commence à faire autorité est un moment important. (p. 175)

Mais, même chez ces peuples dits « non civilisés », le nom a affaire également à la *singularité*.

Le nom représente et confère non seulement l’identité, mais telle identité : en donnant à l’enfant le nom de son ancêtre, on le fait continuer ou même on le fait être cet ancêtre. On sait que, chez les Esquimaux, deux hommes qui portent le même nom se considèrent non seulement comme frères, mais comme identiques et interchangeables. Les changements de nom correspondent à des modifications de la personnalité. […] Le nom est si bien identifié avec l’homme qui le porte que, si celui-ci est en danger, il peut être nécessaire de changer son nom, donc son identité, pour que les esprits perdent sa trace. (p. 175)

En même temps, cette singularité n’est pas vue comme constante. Elle peut être remise en cause et changer en fonction des différentes étapes de la vie et des chan­gements de statut que celles-ci apportent.

[La personnalité] du non-civilisé est peu fixée, peu adhérente à l’homme, renou­velable ; d’où les changements de nom lors de la puberté ou d’une maladie, ou à l’occasion d’événements importants, comme la maladie d’un chef, la mort d’un homme en vue, l’entrée dans une société secrète ; les parents changent de nom à la naissance de leurs enfants ; il y a aussi des noms saisonniers. (p. 175)

Mis à part une stabilité plus grande du nom, cette situation est, à peu de choses près, celle qui perdure encore en Grèce ancienne. Le nom y est toujours la marque de l’intégration de l’individu dans les groupes aux­quels il appartient, tout particulièrement le groupe familial au sens large qu’il possède à cette époque : « la maison » représentée par son « chef ».

En Grèce antique, tant qu’un être est, de naissance, sous la puissance d’un autre – à titre de fils, filles, femme ou esclaves – le nom qu’il porte désigne la maison à laquelle il appartient, c’est le nom du chef de famille, au génitif. Parfois aussi, du moins pour les esclaves, on désigne l’homme par le nom d’une ville ou d’un peuple. (p. 176)

À Rome, le nom reste de même le signe d’une appartenance à un groupe. La distribution des noms reflète et révèle la hiérarchie entre citoyens, non-citoyens et esclaves, de même que l’inégalité entre hom­mes et femmes. Tout changement de statut social – affranchissement pour les esclaves ou mariage pour les femmes – implique donc un chan­gement de nom.

À Rome, les citoyens ont la prérogative de porter trois noms : le *praeno­men*, le *nomen gentilium* et le *cognomen*. Celui qui n’est pas citoyen n’a que deux noms. L’esclave, au début, n’en a aucun ; on le désigne par le nom de son maître. La femme est désignée par le nom de son père ou celui de son mari ; un petit nom s’y joint d’ordinaire mais il tient d’avan­tage du surnom que du prénom. (p. 176)

L’étude des noms constitue donc « une source nouvelle » (p. 176) pour étudier « la notion de personne », c’est-à-dire pour nous des *formes d’individuation*, à propos de laquelle Meyerson conclut comme le faisait déjà Mauss : il y a déjà des « person­nes » dans les populations archaïques et antiques mais elles ont des faciès très différents du nôtre et surtout des faciès différents au sein d’une même population. Certaines sont valori­sées et reconnues sociale­ment : celle du chef tribal, du chef de famille grec ou du citoyen romain. Ceux-ci possèdent une *individualité* *engagée* dans le groupe, mais ils profitent aussi d’une *capa­cité d’action* plus ou moins grande et d’une certaine *singularité*. D’autres n’ont qu’une individualité engagée et leur capacité d’action et leur singularité sont très faibles.

On pourrait schématiser le résultat de ces études : l’enfant, l’esclave, la femme jusqu’à un certain point n’ont pas de nom ; ils n’ont pas d’existence sociale individualisée et consacrée. (p. 176)

La seconde étude est consacrée aux évolu­tions historiques des usa­ges des verbes *avoir* et *être* dans les langues indo-européennes, et aux transformations, que ces évolutions semblent indiquer, concernant « les idées de sphère personnelle et de solidarité ». Meyerson s’appuie pour ce faire sur deux articles publiés pendant l’entre-deux-guerres par Charles Bally (1865-1947)[[355]](#footnote-355) et Jacobus van Ginneken (1877-1945)[[356]](#footnote-356).

Bally définissait la notion de « sphère personnelle » en l’arrimant à la distinction, proposée par Lucien Lévy-Bruhl en 1916, entre les « pos­sessions aliénables » et les « possessions inaliénables » dans les lan­gues mélanésiennes.[[357]](#footnote-357) Selon Lévy-Bruhl, ces langues présentaient deux classes de substantif, qui exprimaient la relation de possession de deux manières différentes. Dans la première classe, qui com­prenait les termes désignant des biens « inaliénables », comme les parties du corps ou celles d’une totalité, les objets familiers, tous les membres de la parenté, ainsi que certaines relations spatiales, la possession était exprimée par la suffixa­tion. En revanche, dans la seconde classe, l’expression de la possession se réalisait par l’ajout d’un mot devant le substantif qui repré­sentait le bien « aliénable » considéré.

De très nombreuses langues indo-européennes, faisait remarquer Bally, pratiquent le même genre de distinction. D’un côté, on y trouve des possessions « aliénables », en général des objets, des biens matériels non-familiers ; de l’autre, des possessions « inaliénables », comprenant principa­lement « le corps et ses parties, les vêtements, la famille », la nourriture et la boisson, certains meubles, c’est-à-dire tous « les êtres associés à une personne d’une façon habituelle, intime, organique », bien que ce type de possession puisse s’étendre parfois à d’autres types d’enti­tés apparem­ment plus éloignées.

La sphère personnelle comprend, ou peut comprendre, les choses et les êtres associés à une personne d’une façon habituelle, intime, organique (p. ex. le corps et ses parties, les vêtements, la famille, etc.). Tout élément constitutif de la sphère personnelle est considéré, non comme une simple propriété, mais comme une partie intégrante de la personne. (1926, p. 68)

Raffinant les analyses lexicologiques de Lévy-Bruhl, Bally, qui était l’un de pro­motteurs les plus influant de la stylistique, c’est-à-dire d’une socio-linguistique, montrait que les procédés grammaticaux qui sont employés par les différentes sociétés pour distinguer la seconde de ces classes sont extrême­ment divers et mobilisent toute la langue : voix verbale (moyen), cas (datif du pronom), emploi de l’article défini au lieu de l’adjectif possessif, création de verbes « avoir ».

Van Ginneken, de son côté, proposait une analyse de linguistique psychologique où il expliquait la variété d’emploi des deux auxiliaires par la considération de zones concentriques à l’intérieur de la « sphère personnelle », la partie centrale, qui comprend une identification toute passive, pouvant s’entourer de zones où l’activité joue un rôle en s’annexant des domaines voisins. Il était possible de passer de l’intérieur à la périphérie, et réciproquement. La zone active ou la zone passive était censée dominer suivant le « tempérament ethnique » ou le « degré de civilisation » atteint.

De la liste de procédés grammaticaux proposée par Bally, Meyerson ne retient que l’emploi de certains verbes. En fait, il reprend principa­lement Van Ginneken, dont il apprécie sinon l’orientation psycho-linguistique. En étudiant la répartition des emplois des verbes *avoir* et *être*, et de quelques autres verbes « plus péri­phériques », on peut com­prendre com­ment s’organisent, linguistique­ment, les différentes sphères concen­triques au sein desquelles les person­nes répartissent les objets et les êtres qu’elles possèdent et qui constituent leurs sphères personnelles.

L’étude de la série sémantique :

1° *prendre*, *s’emparer*, *recevoir* ;

2° *tenir*, *garder* ;

3° *posséder*, *habiter* ;

4° *avoir* (verbe transitif) ;

5° *avoir* (verbe auxiliaire)

6° *être à*… ou *être* avec datif ;

7° *être* avec prédicatif ;

8° *être* (verbe auxiliaire),

permet de discerner d’une part des cercles concentriques de plus en plus intimes de la personne, et d’autre part une évolution et une histoire. Le verbe *être*, verbe d’état passif, indique que le point central de notre sphère personnelle est intéressée tout à fait, il a un caractère d’identifica­tion : « il est tué ». Le verbe *avoir*, verbe d’état actif, désigne la première zone qui entoure le petit cercle central : « elle a de la grâce », « il a tué son ennemi » (cette grâce est à elle, mais n’est pas elle ; l’assassinat de son ennemi est son crime, mais n’est pas lui). Les verbes *prendre* et *recevoir*, *tenir* et *garder*, *posséder* et *habiter* correspondent à des anneaux plus périphériques. On peut avoir une impression assez concrète des trois types de verbes par l’exemple : « attraper un rhume », « avoir un rhume », « être enrhumé » : ce n’est qu’au dernier degré qu’il y a identification. (pp. 177-178)

Selon Meyerson, qui suit sur ce sujet Van Ginneken, « l’évolution » des langues, qui reflète celle des sociétés et des personnes, est allée, pour les plus « avancées » d’entre elles, de *prendre* à *être* en passant par *avoir*, pendant que d’autres en restaient à des stades « intermédiaires ».

L’évolution, l’histoire va en gros de *prendre* à *être*. Beaucoup de langues ont suivi ce chemin, toutes n’ont pas abouti, quelques-unes se sont arrêtées en route. L’indo-européen n’a pas connu *avoir*. Le ἔχω du vieux grec, le *habeo* du latin classique ne sont parvenus qu’au n° 4 de la série, de même que le *haban* et le *aih* du gothique, le *turiu* du lithuanien, le *unim* et le *kalay* de l’arménien. Le grec hellénistique ἔχω, le latin vulgaire *habeo*, le vieux-haut-allemand *haben* sont arrivés jusqu’au n° 5. (p. 178)

En suivant ces transformations lexico-sémantiques, on pourrait ainsi reconstituer l’apparition et la condensation « progressive » au sein d’une sphère existentielle dominée à l’origine par la seule activité (*prendre*, *s’emparer*, *recevoir*), sans limites claires et ne permettant donc aucune intériorité, d’une sphère de l’*avoir* d’abord *aliénable* puis *inaliénable*, constituant petit à petit les élements d’un *à soi* de mieux en mieux séparé du monde, puis, au sein de cette sphère, d’une nouvelle sphère, cette fois intime, clairement distincte du monde, définie par *l’être soi-même*. On pourrait, du coup – même si Meyerson reste prudent et introduit la possi­bilité d’évolutions régressives – également classer chacune des langues et donc des sociétés existantes, en les plaçant sur l’axe de développe­ment de ce sentiment d’être soi-même.

Malgré leur raideur, leurs retards, leur complexité, les langues parviennent à une expression de plus en plus précise et de plus en plus nuancée des actes et des objets touchant la personne. […] Mais l’histoire n’est absolument pas linéaire. On peut arriver à *avoir* également en venant de *être*, de la forme de *être* impersonnelle avec datif (n° 6 de la série).

Au cours de l’histoire de l’humanité, on serait ainsi passé des « for­mes passives imper­sonnelles » dominées par l’action et sans possession propre, à une « pre­mière forme d’expression de la personne » dominée par une action appropriative symbolisée par le verbe *avoir*, puis à une « expression de la personne plus intime, généralement plus tardive » symbolisée par le verbe *être*. Toutefois, il n’y aurait pas eu véritablement substitution mais plutôt accumu­lation des formes possibles d’expression de la personne. Dans les sociétés et les langues les plus modernes, les deux pôles coexisteraient ainsi et bascule­raient facilement de l’un à l’au­tre, offrant aux personnes tout un spectre d’expressions qui leur permet­trait de combiner *action* et *être*, *activité* et *intimité*.

Plusieurs conclusions peuvent être, selon J. van Ginneken, tirées de ces faits : 1° la première forme d’expression de la personne est une forme de possession et d’« activité remuante », elle s’exprime par *avoir* ; sa substitution aux formes passives impersonnelles constitue un progrès ; 2° il existe une expression de la personne plus intime, généralement plus tardive et à laquelle toutes les langues n’atteignent pas, celle que traduit *être* ; 3° les langues évoluées savent traduire avec subtilité des nuances de compor­tements personnels qui oscillent entre les deux pôles de l’activité et de l’intimité, les langues anciennes peuvent moins bien le faire. (pp. 178-179)

Bien sûr, Meyerson ne pouvait connaître l’article que Benveniste consacrera au même sujet en 1960, mais il n’est pas inintéressant de com­parer leurs approches.[[358]](#footnote-358) Tout en restant centré sur l’aspect linguistique, Benveniste y fait au passage quelques remarques qui intéres­sent une anthropologie historique. Il note, tout d’abord, à l’encontre de ce que soutient van Ginneken, que le verbe *avoir* est plutôt rare parmi les lan­gues mortes ou vivantes que nous connaissons et qu’en ce qui concerne les langues indo-européennes, il semble en général assez tardif.

De fait *avoir* comme lexème est, dans le monde, une rareté ; la plupart des lan­gues ne le connaissent pas. Au sein même des langues indo-européennes, c’est une acquisition tardive, qui mit longtemps à s’imposer et qui reste partielle. (pp. 194-195)

Il note égale­ment que, lorsqu’une évolution s’est produite, celle-ci s’est faite non pas de *avoir* à *être*, comme le soutient van Ginneken, mais bien au contraire de « *mihi est* » à « *habeo* » (p. 196). D’où le titre donné à son article qui inverse, de manière subtilement polémique, celui de son prédécesseur. « *Avoir* et *Être* du point de vue de la linguistique géné­rale » devient sour sa plume « ‟Être” et ‟avoir” dans leurs fonctions lin­guisti­ques ». Contrairement à ce qu’affirmait van Ginneken, la construction de *avoir* à partir de la forme de *être* impersonnelle avec datif (n° 6 de la série) n’est pas du tout une exception. Il existe, en fait, une prédominance univer­selle du type « *mihi est* » sur le type « *habeo* », et ce n’est que dans les langues indo-européennes que le second s’est imposé. Contrairement à ce que nos propres habitudes linguistiques pourraient nous faire croire, c’est le verbe *être* qui est, en réalité, le plus couramment utilisé pour exprimer la posses­sion.

L’expression la plus courante du rapport indiqué en nos langues par *avoir* s’énonce à l’inverse, par « *être-à* », constituant en sujet ce qui est l’objet grammatical d’un verbe *avoir*. (pp. 196-197)

Cette genèse, qui fait de *avoir* un verbe dérivé de *être*, explique pourquoi, contrai­rement à ce qu’affir­mait van Ginneken, *avoir* n’est, quand il existe, qu’un « pseudo-transitif », il « n’énonce aucun procès ». Du coup, Benveniste peut mettre en doute le fait que l’utilisation d’*avoir* pour indiquer la possession montrerait un renforce­ment du sujet comme agent. Le verbe *avoir* indique plutôt « le siège d’un état »

Dans le rapport de possession indiqué par *mihi est*, c’est la chose possédée qui est posée comme sujet ; le posses­seur n’est signalé que par ce cas marginal, le datif, qui le désigne comme celui en qui l’« *être-à*» se réalise. Quand la construction devient *habeo pecuniam*, ce rapport ne peut devenir « transitif » ; le « *ego* » posé mainte­nant comme sujet n’est pas pour autant l’agent d’un procès : il est le siège d’un état, dans une construction syntaxique qui imite seulement l’énoncé d’un procès. (p. 197)

Il faut en fait reconnaître que *avoir* n’est pas un verbe d’action mais, comme le verbe *être*, un verbe d’état, qui décrit pour sa part l’état de « l’ayant ».

Ils indiquent bien l’un et l’autre l’état, mais non le même état. *Être* est l’état de l’étant, de celui qui est quelque chose ; *avoir* est l’état de l’ayant, de celui à qui quelque chose est. (p. 198)

Autrement dit, le passage de l’un à l’autre n’indique en rien un renforcement du sujet, qui serait désormais considéré comme *agent* de possession, il implique simplement un changement de *l’état* du sujet qui passe d’étant à ayant. L’évolution lexico-syntaxique qui s’est produite dans quelques langues indo-européennes ne montre donc rien des socié­tés dans lesquelles cette mutation s’est produite, ni des formes de subjec­tivation qui ont pu y exister.

La section sur laquelle se clôt cette histoire de la notion de personne concerne la relation entre « personne et génie ». Il me semble tout à fait remarquable, non seulement théoriquement mais aussi éthiquement et poli­tiquement, que Meyerson termine son parcours par des considérations sur un thème aussi discuté. Dans une période où ne comp­tent, pour les histo­riens eux-mêmes, mais aussi pour nombre de philoso­phes et de sociolo­gues, que l’action des « mas­ses », le lent glisse­ment des croyan­ces et des « mentalités collectives », les « expressions idéolo­giques » de classe, il place, en quelque sorte comme une clé de voûte de sa recherche sur la personne, la question de la création artistique ou intellectuelle. En même temps, il refuse de consi­dérer la conception moderne du génie comme un stade qui serait final et parfait – ni du reste sa conception antique comme meilleure que la nôtre. Il ne s’agit pas pour lui de reprendre à son compte telle quelle l’idéologie esthétisante des xviiie et xixe siècles, ni de prôner un quelcon­que retour au passé. Il s’agit au contraire d’en historiser la notion, c’est-à-dire d’enrichir encore l’his­toire de la notion de personne par une étude consacrée à la notion d’agent artistique et intellectuel.

Meyerson va ici directement à l’essentiel et se contente de comparer deux conceptions en tous points opposées : celle des Anciens – Meyerson prend comme exemple les Grecs – et celle des Modernes.

Pour les Anciens, le génie est un phénomène de type religieux qui vient non des profondeurs de l’homme mais directement des dieux.

Le génie est pour eux non la marque de la personne, mais un état de possession divine, comme l’indique le mot enthousiasme, un délire divin. (p. 181)

Pour Héraclite, la raison humaine peut respirer la raison divine dans le sommeil, ou y participer dans l’enthousiasme des cultes bachiques. L’enthousiasme régénère les âmes. Moyennant une purification de l’âme préalable, la folie des mystères permet de rentrer en contact avec la divi­nité. De même, Empédocle distingue la folie ordinaire et le délire créa­teur, qui manifeste le dieu qui est en nous. D’après Démocrite, la création poétique vient à la fois de l’inspiration divine et de la nature du poète. L’énergie divine met en branle les éléments de l’âme, d’où la sorte de folie ou de délire qui accompagne le génie créateur. Même chez Platon, il n’est question ni de personne ni d’acte personnel quand il analyse le don poétique ou prophétique. Ce n’est pas la raison, ni l’intelligence, ni la science, ni même le savoir technique, qui sont à la source de la création. Celle-ci est un don divin, elle se produit dans le délire divin.

Meyerson esquisse alors très rapidement, trop rapidement, les gran­des étapes qui transformeront la conception antique du génie.

Son histoire ne marque guère de progrès pendant le Moyen Âge. Elle se dessinera nettement pendant la querelle des Anciens et des Modernes, chez Perrault ; chez les esthéticiens anglais du xviiie siècle, Shaftesbury, Addison, Young. On connaît son développement dans le romantisme allemand et son histoire dans la pensée philosophique à partir du xviiie siècle. (p. 184)

Par « génie » les Modernes entendent, pour leur part, une capacité de création, d’invention, d’action inno­vante exceptionnelle et en même temps une capacité à se changer soi-même.

Les actes du génie sont toujours inventeurs, initiateurs de vérités ou de techniques. C’est chaque fois un début, une sorte d’ « absolu spirituel ». C’est en même temps une recréation de la personne. (p. 180)

Cette capacité appartient à la nature humaine et ne doit rien au divin. Elle implique seulement un équilibre entre une intuition irrationnelle et un travail de l’intelligence.

Les créations du génie nous apparaissent comme des faits d’intelligence […] C’est l’origine, le début de l’acte créateur qui nous semblent non rationnels, l’inspiration, l’illumi­nation, le premier vers. L’élaboration ultérieure, c’est la raison. (p. 180)

Cette capacité à créer ou à inventer est en même temps source de singularité. La nouveauté, la cohérence interne et la fécondité de ses pro­duits, rendent incomparable la personne illuminée par le génie.

Cette originalité est faite, entre autres, de nouveauté dans l’élaboration, de nouveauté dans le coup d’œil, d’une sorte de constante jeunesse et fraîcheur, et aussi de cohérence interne, de vérité interne. […] C’est, enfin, une originalité à la fois imprévue et féconde : selon la jolie formule de M. Segond, la réalisation d’un désir sans modèle. (p. 181)

\*

Toutes ces contributions sont bien courtes au regard de l’ampleur des questions qu’elles évoquent, on le voit, mais en réalité, leur valeur ne relève pas tant des informations qu’elles apportent que de la ou les pro­blématiques toutes nouvelles qu’elles inaugurent.

En introduisant une nomenclature quadripartite fondée sur le *corps* et distinguant clairement *moi*, *individu engagé* dans son groupe, *agent* et *singularité*, Meyerson enfonce un coin dans le paradigme dualiste histo­riciste qui ne voit l’histoire anthropologique que sous les traits de l’individu social et du moi intérieur, quand ce n’est pas comme chez Dumont seule­ment du premier. Tout en continuant à donner une impor­tance à ces deux questions, il fait une place nouvelle à celles de l’agent et de la singularité. Parallèlement à Elias, il esquisse également une histoire des techniques du corps, des techniques du social, et même des techniques linguistiques avec ses ébauches concernant les noms, les possessions et les formes de l’être intime de la personne, qui pourraient s’ouvrir, si nous y mettions le soin nécessaire, sur la *subjectivation énonciative*. Il entrouvre, enfin, une porte donnant sur la question de la *subjectivation poétique* avec son étude finale sur le génie.

L’histoire qu’il entrevoit, mais qui reste encore à faire, est donc bien supérieure à la grande épopée de l’individualisme imaginée par Dumont ou même à l’histoire déjà beaucoup plus articulée des processus de civilisation étudiée par Elias – dont certains apports peuvent toutefois être conservés comme nous l’avons vu.

Cette distance par rapport aux modèles scientifiques dominants explique le peu d’écho de son programme parmi les historiens français, qui, à l’exception notable de Vernant, l’ignoreront entièrement jusqu’aux années 1990 et lui rendront un hommage purement formel par la suite.[[359]](#footnote-359) Elle explique aussi probablement le coup de génie par lequel il forge, dès 1960, l’expression « anthropologie historique » pour désigner le type de recherche qu’il appelle de ses vœux.

L’histoire que nous avons tentée ici est une anthropologie historique, quelque chose comme l’histoire de l’homme intérieur correspondant à l’histoire de l’homme extérieur, de l’homme social, à l’histoire des civilisations et des faits de civilisations ; les deux se correspondent, elles ne sont pas parallèles.[[360]](#footnote-360)

Loin d’annoncer ce qu’André Burguière appellera plus tard « un mal passager »[[361]](#footnote-361), cette appellation à ouvert à la connaissance historique de nouvelles voies qui allaient être bientôt parcourues par Jean-Pierre Vernant.

## 10. Contribution de la psychologie historique

## à l’histoire de l’individu et du sujet

Au cours des années 1950-1980, tout en restant fidèle à l’inspiration de Meyerson, Jean-Pierre Vernant (1914-2007) renouvelle profondément la conception et la pratique de la psychologie historique. Il en fait, comme le demandait son maître, une véritable « anthropologie historique ».

Celle-ci, nous allons le voir, est assez différente de ce qui est dési­gné ainsi à la même époque par les historiens de l’école des *Annales*[[362]](#footnote-362). Alors que ceux-ci développent leurs recherches en s’appuyant sur une conception holiste de l’anthropologie qui leur interdit toute considération pour le sujet et même pour l’individu, Vernant pratique, en dépit de son attachement à Lévi-Strauss, une anthropologie méthodologiquement beau­coup plus ouverte, qui lui vient de Meyerson et de Mauss. Outre l’*individu engagé* dans son groupe, le *moi* et la *singularité*, il commence ainsi à étudier le *sujet-agent*, avant de s’intéresser, vers la toute fin de sa vie, au *sujet d’énonciation*.

Ce sont les principaux apports historiques de cette nouvelle anthropolo­gie historique à la fois ouverte sur la question du sujet et capable de la distin­guer nettement de celle de l’individu, que je voudrais examiner maintenant.

### De la personne à l’être soi-même

En 1965 paraît la première édition de *Mythe et pensée chez les Grecs*[[363]](#footnote-363). L’ouvrage, qui rassemble des études des années 1950 et de la première moitié des années 1960, est sous-titré *Études de psychologie historique* et dédié à Ignace Meyerson. Comme il l’expliquera une ving­taine d’années plus tard, dans une nouvelle préface, Vernant se voit à l’époque comme un continuateur direct de Gernet et de Meyerson, dont il reprend explicitement le projet de psychologie historique.

Dans l’introduction de 1965, je formulais le souhait que mon entreprise ne reste pas isolée et que, dans la voie ouverte par l’helléniste Louis Gernet et le psychologue Ignace Meyerson, se multiplient les enquêtes consacrées à l’histoire intérieure de l’homme grec, à son organisation mentale, aux changements qui affectent, du viiie au ive siècle avant notre ère, tout le tableau de ses activités et fonctions psychologiques : cadres de l’espace et du temps, mémoire, imagination, personne, volonté, pratiques symboliques et maniement des signes, modes de raisonnement, catégories de pensée. (p. 5)

Cette psychologie sera bien entendu une psychologie par les « œu­vres ». Dans toutes les sociétés – et la société grecque ne fait pas excep­tion –, celles-ci sont, rappelle Vernant, des expressions de l’« activité mentale », qui peut donc être reconstituée à travers elles.

Qu’il s’agisse de faits religieux (mythes, rituels, représentations figurées), de philoso­phie, de science, d’art d’institutions sociales, de faits techniques ou économiques, toujours nous les considérons en tant qu’œuvres créées par des hommes, comme expression d’une activité mentale organisée. À travers ces œuvres, nous recherchons ce qu’a été l’homme lui-même, cet homme grec ancien qu’on ne peut séparer du cadre social et culturel dont il est à la fois le créateur et le produit. (p. 9)[[364]](#footnote-364)

Vernant reprend également la justification langagière fournie par Meyerson de la possibilité de connaître des sociétés et des cultures pour­tant distinctes de celle de l’observateur. Si ce tour de force est pos­sible pour la science historique, c’est que nous pouvons « entrer en communi­cation » avec « l’homme grec » et « comprendre le langage qu’il parle dans ses œuvres ».

Assez éloigné de nous pour qu’il soit possible de l’étudier comme un objet, et comme un objet autre, auquel ne s’applique pas exactement nos catégories psychologiques d’aujourd’hui, l’homme grec nous est cependant assez proche pour que nous puissions sans trop d’obstacles entrer en communication avec lui, comprendre le langage qu’il parle dans ses œuvres, atteindre, par-delà textes et documents, les contenus mentaux, les formes de pensée et de sensibilité, les modes d’organisation du vouloir et des actes –, en bref une architecture de l’esprit. (p. 10)

Dans l’introduction générale du volume, Vernant donne quelques indications sur le contexte historiographique de son étude, sur ce qu’il a voulu faire et n’a pas pu encore faire. Il commence par rappeler les faits les plus saillants concernant la Grèce du viiie au ive siècle.

En l’espace de quelques siècles la Grèce a connu, dans sa vie sociale et dans sa vie spirituelle, des transformations décisives. Naissance de la Cité et du droit –, avènement, chez les premiers philosophes, d’une pensée de type rationnel et organisation progressive du savoir en un corps de disciplines positives différenciées [...] –, création de formes d’art nouvelles, les divers modes d’expression, ainsi inventés, répondant au besoin d’authentifier des aspects jusqu’alors méconnus de l’expérience humaine. (p. 10)

Or, remarque Vernant, en faisant une claire allusion à un type d’histo­riographie dont le livre de Bruno Snell, *La Découverte de l’esprit* [1946] vient de montrer la persistance, « ces innovations dans tous les domaines marquent un changement de mentalité si profond qu’on a pu y voir comme l’acte de naissance de l’homme occidental, le surgissement véritable de l’esprit, avec les valeurs que nous reconnaissons à ce terme » (p. 11).

Pourtant, il ne s’agit à ses yeux ni d’un surgissement, ni de l’esprit ; l’un et l’autre thème relèvent de la pensée historiciste. Snell et la plupart des hellénistes font, à l’image de Renan, comme si ces transformations s’étaient produites de manière miraculeuse et comme s’il existait un esprit humain universel, que les Grecs auraient découvert et enseigné à tous les autres peuples et pour toujours. Il s’agit plus sûrement, comme le soulignait déjà Meyerson, d’une mutation complexe de la « structure interne » et de l’« équilibre général » des « cadres de pensée » et du « tableau des fonctions psychologiques » propres aux Grecs.

La mutation met en cause les grands cadres de la pensée et tout le tableau des fonctions psychologiques : modes d’expression symbolique et maniement des signes, temps, espace, causalité, mémoire, imagination, organisation des actes, volonté, personne –, toutes ces catégories mentales se trouvent transformées dans leur structure interne et leur équilibre général. (p. 11)

Vernant développe ensuite son analyse suivant deux lignes de réfle­xion plus circonscrites concernant respectivement le passage de la pensée mythique à la raison et la construction progressive de la personne. Dans l’un et l’autre cas, sa position consiste à remettre en question le réalisme – au sens ontologique du terme – et le finalisme qui se trouvent à la base de la plupart des travaux historiques. Développant au maximum la stratégie historiste, il critique l’usage de notions atemporelles et immuables et affirme au contraire la nécessité de comprendre les phénomènes psycho-sociaux du passé dans leurs spécificités.

D’un côté, contre toutes les entreprises de réduction menées à son égard depuis Lévy-Bruhl, il faut pluraliser la pensée mythique, mais aussi la raison, que nous avons beaucoup de mal à concevoir dans ses formes successives sans les rapporter à une unité de développement menant vers notre propre forme de rationalité.

Nous ne prétendons pas traiter de la pensée mythique en général, pas plus que nous n’admettons l’existence d’une pensée rationnelle immuable. […] les Grecs n’ont pas inventé *la* raison, mais *une* raison liée à un contexte historique différente de celle de l’homme d’aujourd’hui. Il y a de même, croyons-nous, dans ce qu’on appelle la pensée mythique, des formes diverses, des niveaux multiples, des modes d’organisation et comme des types de logique différents. (p. 11)

Du côté de la personne, le problème est analogue. Vernant résume ainsi la vision commune.

De l’homme homérique, sans unité réelle, sans profondeur psychologique, traversé d’impulsions subites, d’inspirations senties comme divines, étranger en quelque façon à soi et à ses actes, jusqu’à l’homme grec de l’âge classique, les transformations de la personne apparaissent saisissantes. Découverte de la dimension intérieure du sujet, prise de distance à l’égard du corps, unification des forces psychologiques, apparition de l’individu ou, du moins, de certaines valeurs liées à l’individu en tant que tel, progrès du sens de la responsabilité, engagement plus précis de l’agent dans ses actes. (pp. 12-13)

Or, cette transformation est le plus souvent interprétée d’une manière anachronique, réifiante et téléologique, analogue à celle de Snell étudiant le surgissement de l’esprit. Ainsi chez Zevedei Barbu (1914-1993).[[365]](#footnote-365)

L’auteur nous semble un peu forcer les choses dans le tableau qu’il brosse du développement de la personne : faute d’avoir tenu compte de toutes les catégories de documents, faute surtout de les considérer d’assez près, il les interprète parfois dans un sens trop moderne et projette sur la personne grecque certains traits qui, selon nous, n’appa­raîtront qu’à une époque plus récente. En second lieu, son étude, bien que menée d’un point de vue historique, n’est pas libre de toute préoccupation normative. Pour Z. Barbu, les Grecs ont découvert la *vraie* personne. […] les Grecs auraient élaboré la forme parfaite de la personne, son modèle. (p. 13)

Vernant rejette ce réalisme et ce finalisme qui relèvent clairement du paradigme dualiste.

Pour le psychologue historien, le problème ne saurait se poser en ces termes : il n’y a pas, il ne peut pas y avoir de personne-modèle extérieure au cours de l’histoire humaine, avec ses vicissitudes, ses variétés suivant les lieux, ses transformations suivant le temps. (pp. 13-14 – Vernant cite ici l’étude par Meyerson de l’histoire de la notion de personne)

Les conceptions telles que celle de Barbu mènent à pratiquer une approche binaire réductionniste et à rechercher un commencement absolu, une rupture du temps mondial en deux.

La considérant comme une forme achevée, dont on pourrait donner une définition simple et générale, ils ont parfois tendance à mener leur enquête comme s’il s’agissait de savoir si les Grecs ont connu la personne, ou ne l’ont pas connue, ou à partir de quel moment ils en ont fait la découverte. (p. 13)

À la place de ce simplisme historiciste et dualiste, il propose de développer, dans un esprit typiquement historiste qui rejoint, à travers Meyerson, le dernier Dilthey, Simmel et Groethuysen, une approche attentive à la multiplicité et aux spécificités des formes historiques de la personne.

L’enquête n’a donc pas à établir si la personne, en Grèce, est ou n’est pas, mais à rechercher ce qu’est la personne grecque ancienne, en quoi elle diffère, dans la multiplicité de ses traits, de la personne d’aujourd’hui. (p. 14)

L’historien doit identifier et comprendre les faciès de la personne particuliers à chaque groupe et à chaque époque, sans oublier les expé­riences ratées et sans avenir.

Quels aspects s’en trouvent, à tel moment, dessinés plus ou moins et sous quelle forme, quels sont ceux qui restent méconnus, quelles dimensions du moi apparaissent déjà exprimées dans tel type d’œuvres, d’institutions ou d’activités humaines et à quel niveau d’élaboration, quelles sont les lignes de développement de la fonction, ses directions princi­pales, les tâtonnements aussi, les essais avortés, les tentatives sans lendemain, quel est enfin le degré de systématisation de la fonction, éventuellement son centre, son faciès caractéris­tique. (p. 14)

Ce faciès, Vernant propose de l’atteindre, on l’a vu, à l’instar de Meyerson, à travers tous « les types d’œuvres et d’activités à travers lesquelles l’homme grec a construit les cadres de son expérience inté­rieure, comme il a construit, à travers la science et la technique, les cadres de son expérience du monde physique » (p. 14). Et ilénumère alors tous les terrains d’enquête qui sont concernés par une telle entreprise.

Faits de langue et de transformation du vocabulaire, spécialement du vocabulaire psychologique ; histoire sociale, en particulier histoire du droit, mais aussi de la famille et des institutions politiques ; grands chapitres d’histoire de la pensée, comme ceux qui touchent aux notions d’âme, de corps, d’individuation ; histoire des idées morales : honte, faute, responsabilité, mérite ; histoire de l’art, en particulier les problèmes que pose l’apparition de nouveaux genres littéraires, poésie lyrique, théâtre tragique, biographie, autobiographie, roman, dans la mesure où ces trois derniers termes peuvent être employés sans anachro­nisme pour le monde grec ; histoire de la peinture et de la sculpture, avec l’avènement du portrait ; enfin, histoire religieuse. (p. 14)

De ce programme immense Vernant avoue en 1965 ne pas avoir pu l’avancer autant qu’il l’aurait voulu – faute de temps et de moyens. C’est en tout cas la justification qu’il donne au fait assez surprenant qu’une seule étude de son recueil – en fait, son exposé au colloque de 1960[[366]](#footnote-366) – soit consacrée à la question de la personne.

On s’étonnera peut-être que nous n’ayons pas ménagé une place plus grande, dans l’économie de ce recueil, à l’analyse de la personne […] Faute de pouvoir aborder toutes ces questions dans le cadre d’une courte étude, nous avons préféré nous en tenir aux seuls faits religieux. Encore n’envisageons-nous que la religion de l’époque classique sans tenir compte de ce que la période hellénistique a pu apporter comme novation. (pp. 12-14)

Mais on voit bien que Vernant ici ne dit pas tout. La vérité c’est qu’il est tiraillé entre sa fidélité à son maître Meyerson, à qui il doit beaucoup, et les nouvelles préoccupations que la lecture de Lévi-Strauss, de Dumézil et des autres structuralistes a fait naître dans son esprit. Si les études des années 1950 sur le travail et la pensée technique relèvent encore du pro­gramme meyersonien, nombre de textes, en particulier ceux sur les mythes et les catégories de temps et d’espace, qui se multiplient au début des années 1960, sont déjà écrits dans un esprit structuraliste étranger à la psy­chologie historique fonctionnelle. Or, cette discordance méthodologique est particulièrement aiguë en ce qui concerne la personne car la pensée structurale présuppose une conception largement impersonnelle, et l’on pourrait dire non psychologique, des catégories de l’esprit qui ne peut que rentrer en conflit avec le programme meyersonien.

C’est cette incompatibilité et non pas la somme de travail à accomplir qui explique à la fois le très faible nombre d’études que Vernant consacrera à cette question durant les années 1960-1970, mais aussi sa réapparition dans les années 1980, alors que la vogue du structuralisme ne sera déjà plus qu’un souvenir. Il ne reviendra, pendant la première période, que trois fois à la thématique de la personne, à travers deux articles, écrits avec Pierre Vidal-Naquet en 1969 et 1972, concernant les fonctions d’agent et de volonté[[367]](#footnote-367)et un texte consacré aux notions d’agent et d’action, en 1975, à l’occasion d’un hommage à Benveniste[[368]](#footnote-368). À ces trois études, il convient d’ajouter sa leçon inaugurale au Collège de France présentée la même année, où le thème de la personne est ponctuellement abordé[[369]](#footnote-369). Ce n’est qu’assez tardivement, une fois la vague structuraliste passée, que Vernant reprendra en fait la question meyer­sonienne de la personne et sous une forme en grande partie renouvelée. Ce seront, en 1989, *L’individu, la mort, l’amour. Soi-même et l’autre en Grèce ancienne*[[370]](#footnote-370) et, en 1991, l’introduc­tion du recueil collectif *L’Homme grec*[[371]](#footnote-371)*.*

### Individu engagé, singularité, moi et agent dans la religion grecque

Le premier texte dans lequel Vernant aborde la question de l’histoire de l’individu et du sujet date de 1960[[372]](#footnote-372). Il est écrit pour le colloque orga­nisé par son maître Meyerson, aussi n’est-il pas surprenant qu’on y retrouve les éléments principaux de l’enseignement de ce dernier[[373]](#footnote-373).

Vernant part de l’interrogation suivante : les dieux grecs sont repré­sentés sous forme de figures humaines, relativement bien « individua­lisées » ; sont-ils pour autant des « personnes » et les liens qui les unis­sent, dans le culte aux fidèles prennent-ils la forme de rapports « person­nels » ? Autrement dit, si ces dieux et leurs fidèles sont assurément des individus plus ou moins engagés dans leur groupe, sont-ils simultané­ment des singuliers, des moi et des agents ?

La société divine est-elle vraiment constituée, pour le Grec, de sujets singuliers et uni­ques, tout entiers définis par leur vie spirituelle, d’individus à la dimension d’existence pure­ment intérieure, se manifestant comme centres et sources d’actes, agents responsables ? (p. 355)

Non seulement la présence d’une individuation ne signifie pas que l’individu plus ou moins engagé, qui en est le produit, soit analogue à celui que nous connaissons aujourd’hui, mais elle n’implique en rien celle des autres instances de la personne.

Il faut nous demander dans quelle mesure l’individualisation et l’humanisation des puissances surnaturelles concernent la catégorie de la personne –, quels aspects du moi, de l’homme intérieur, la religion grecque a contribué à définir et à former, lesquels elle a, au contraire, ignorés. (p. 355)

Vernant aborde ces questions à travers une large enquête en sept volets qui va lui permettre de dresser un tableau très fin des formes prises par les diverses instances de la personne.

Le premier concerne le culte public, la religion de la cité, qui domine alors la vie des Grecs.

Dans ce contexte, remarque-t-il, l’individu établit son rapport avec le divin par sa participation à une communauté. L’agent religieux opère comme représentant d’un groupe, au nom de ce groupe, dans et par lui. (p. 356)

Lors des cérémonies religieuses publiques, l’individu est donc large­ment engagé et l’on n’observe aucune valorisation de l’agent, du singu­lier ou du moi.

Le lien du fidèle au dieu comporte toujours une médiation sociale. Il ne met pas direc­tement en commerce deux sujets personnels, il exprime le rapport qui unit un dieu à un groupe humain – telle maison, telle cité, tel type d’activité, tel point du territoire. (p. 356)

Vernant examine ensuite d’autres formes de culte comme le diony­sisme ou les cultes à mystères. On a vu que Meyerson y voyait le lieu d’une certaine valorisation de l’individu, de l’agent et même du moi ; Vernant a un avis plus réservé, au moins en ce qui concerne le diony­sisme. Certes, celui-ci constitue, dans une certaine mesure, l’envers de la religion civique : alors que la fonction de celle-ci est de « sacraliser l’ordre, tant humain que naturel, et de permettre aux individus de s’y ajuster », il exprime et conforte des « aspirations à la liberté et à la délivrance » d’éléments discriminés et infériorisés de la cité, comme les femmes et les esclaves, qui y trouvent « une place qui leur est normale­ment refusée ».

Ce que le dionysisme apporte en effet aux fidèles – même contrôlé par l’État comme il le sera à l’âge classique –, c’est une expérience religieuse inverse du culte officiel : non plus la sacralisation d’un ordre auquel il faut s’intégrer, mais l’affranchissement de cet ordre, la libération des contraintes qu’à certains égards il suppose. (p. 357)

Mais, en fait, l’individu y est à peine moins désengagé du groupe qu’il ne l’est dans la religion civique. D’une part, il s’agit simplement d’« un aspect inverse, complémentaire du premier » (p. 356) et la dis­tance, dont se prévalent les *bacchai* et les ménades en folie par rapport à leur groupe, leur est en fait prescrite par l’ensemble du système social au fonctionnement duquel elle est tout aussi nécessaire que le rapport d’inté­gration impliqué par la religion officielle. De l’autre, le dionysisme exclut toute pratique séparée et s’inscrit impérativement dans des groupes sociaux dont les origines sont très anciennes.

Les termes même de thiases et d’orgéons, qui désignent les collèges de fidèles asso­ciés dans les orgies, retiennent le souvenir de groupes campagnards, en rapport avec le dème primitif. […] Le courant religieux du dionysisme a donc, à date ancienne, offert un cadre de regroupement à ceux qui se trouvaient en marge de l’ordre social reconnu. (p. 357)

En ce qui concerne les autres aspects de la personne cités par Meyerson, Vernant est encore plus sceptique. L’expérience religieuse du dionysisme va à l’encontre de toute valorisation de l’agent ainsi que tout renforcement du moi. Alors que le culte civique se rattache « à un idéal de σωφροσύνη – *sôphrosúnê* fait de contrôle, de maîtrise de soi, chaque être se situant à sa place dans les limites qui lui sont assignées. Le dionysisme apparaît au contraire comme une culture du délire et de la folie : folie divine, qui est prise en charge, possession par le dieu » (p. 357). À travers l’expérience de l’extase et de l’enthousiasme, le fidèle cherche à atteindre un contact intime avec le divin, un état autre, de sainteté et de pureté totales. Mais cette fusion n’est pas une communion qui remplirait et renforcerait le moi. Elle a plutôt l’effet inverse ; elle le vide et le dissout.

Elle ne s’obtient pas dans la solitude, par la méditation, l’oraison, le dialogue avec un dieu intérieur, mais en groupe, dans et par le thiase, grâce à des techniques de frénésie collective qui mettent en jeu des danses, des sauts, des chants et des cris, des courses errantes plongeant l’homme en pleine nature sauvage. Au reste, possession n’est pas communion. Le dieu qui dans l’excitation paroxystique s’empare brusquement de vous, vous dépossède de vous-même, vous « chevauche », demeure jusque dans cette prise en charge inaccessible et étranger. (p. 358)

Vernant accorde plus d’effets nouveaux aux cultes à mystères. Ces cultes désengagent en effet en partie les individus de leur groupe, au moins le temps du rituel, tout en impliquant une décision qui renforce leur statut d’agent.

C’est là que la vie religieuse a pu s’individualiser. Un mystère constitue une commu­nauté, non plus sociale, mais spirituelle, à laquelle chacun participe de son plein gré par la vertu de sa libre adhésion et indépendamment de son statut civique. (p. 358)

De plus, ces cultes singularisent nettement leurs fidèles.

Le mystère ne fait pas que s’adresser à l’individu comme tel ; il lui procure un privi­lège religieux exceptionnel, une élection qui, l’arrachant au sort commun, comporte l’assu­rance d’un sort meilleur dans l’au-delà. On ne s’étonnera donc pas de voir la communion avec le dieu jouer un rôle central dans l’économie des cultes de mystères. (p. 358)

Mais Vernant souligne aussi les limites de ces évolutions, ou tout au moins leurs spécificités, en tout cas le peu d’espace pour une intério­risation et un retour sur le moi. La communion entre le fidèle et son dieu, qui est au centre de ces cultes, se réfère « non à un échange d’amour entre deux sujets, à une intimité spirituelle, mais à des relations de caractère social ou familial faisant de l’initié le fils ou l’enfant adoptif ou l’époux de la divinité » (p. 359). Or, l’adoption, la filiation, l’union sexuelle avec le dieu sont des thèmes légendaires qui, depuis des temps très anciens, servent à justifier les prérogatives religieuses de certaines grandes famil­les comme les *Eumolpides* et les *Kèrukes* à Éleusis, en particulier l’im­mortalité bienheureuse. Ces cultes impliquent donc moins une rela­tion d’un moi humain à un moi divin, où le premier se renforcerait de son commerce avec le second, qu’ils n’entraînent la démocratisation d’un motif aristocratique de justification par un lien privilégié au divin.

Cette « faveur » divine, apanage de *génè* nobiliaires […] c’est elle que les cultes ini­tiatiques mettent à la disposition du public, opérant ainsi une sorte de divulgation ou de démo­cratisation de ce qui fut à l’origine l’avantage exclusif d’une aristocratie religieuse. (p. 359)

De fait, les initiations ne semblent pas avoir comporté d’exercices spirituels, de techniques d’ascèse propres à transformer l’homme d’un point de vue intérieur. La question de l’âme n’est pas encore centrale : « C’est dans d’autres milieux que s’élaborera, en liaison avec certaines techniques spirituelles, une doctrine de la *psuchè*. »

Elles agissent par la vertu quasi automatique des formules, des rites, des spectacles. Certes, le myste devait se sentir personnellement engagé dans le drame divin dont certaines parties étaient mimées devant lui. On nous le décrit bouleversé, passant d’un état de tension et d’angoisse à un sentiment de liberté et de joie. Mais nous n’apercevons nul enseignement, nulle doctrine, susceptibles de donner à cette participation affective d’un moment assez de cohésion, de consistance et de durée pour l’orienter vers une religion de l’âme. Au reste, pas plus que le dionysisme, les mystères ne marquent d’intérêt spécial pour l’âme ; ils ne se pré­occupent de définir ni sa nature, ni ses pouvoirs. C’est dans d’autres milieux que s’élaborera, en liaison avec certaines techniques spirituelles, une doctrine de la *psuchè*. (p. 359)

Les relations au divin trop intériorisées et mettant en jeu le moi sont, en général, mal vues par les Grecs. Dans l’*Hippolyte* d’Euripide, la dévo­tion exclusive et affective du jeune homme pour Artémis lui attire le mépris de son père Thésée, qui assimile ce type de rapports aux excen­tricités des sectateurs d’Orphée. Celui-ci lui reproche de tourner le dos à l’ordre traditionnel des valeurs – en particulier au respect dû aux parents – et de se rendre en fait un culte à soi-même : σαυτὸν σέβειν – *sau­tòn sébein* : « Dans l’attitude religieuse de son fils, l’aspect personnel comporte nécessairement pour Thésée un élément d’*hubris*. » (p. 360)

Vernant passe ensuite à l’analyse du panthéon. Là aussi, on voit une valorisation très inégale des instances de la personne. Certes, tous les dieux grecs sont relativement bien singularisés.

Le monde divin n’est pas composé de forces vagues et anonymes ; il fait place à des figures bien dessinées, dont chacune a son nom, son état-civil, ses attributs, ses aventures caractéristiques. (p. 362)

Mais, tout d’abord, cette singularité se traduit souvent par une multi­plicité aspectuelle qui en relativise la portée.

[La divinité] n’apparaît pas nécessairement comme un sujet singulier, mais aussi bien comme un pluriel : soit pluralité indéfinie, soit multiplicité nombrée. (p. 362)

Même dans le cas des dieux les plus singularisés, comme Zeus et Héra, « leur unicité n’est pas telle qu’on ne puisse parler d’un Zeus, d’une Héra double ou triple » (p. 363). Le culte, en particulier, ne connaît pas ce Zeus, personnage unique que la mythologie nous a rendu familier, mais toute une série de Zeus particularisés par leur épithète cultuelle, très diffé­rents les uns des autres quant à leur signification religieuse, tous cependant Zeus d’une certaine façon.

La raison de ce paradoxe, c’est précisément qu’un dieu exprime les aspects et les modes d’action de la Puissance, non des formes personnelles d’existence. Du point de vue de la puissance, l’opposition entre le singulier et l’universel, le concret et l’abstrait, ne joue pas. […] les Grecs n’ont pas connu une unité de la personne divine, mais une unité de l’essence divine […] [le Grec] conçoit sans difficulté une unité d’action sans unité de personne. (pp. 363-64)

Cette indistinction se retrouve au niveau de la collectivité des dieux qui est souvent considérée comme une unité indifférenciée.

Les diverses puissances surnaturelles dont la collection forme la société divine dans son ensemble peuvent elles-mêmes être appréhendées sous la forme du singulier, ὁ θεός, *la* puissance divine, *le* dieu, sans qu’il s’agisse pour autant de monothéisme. (p. 363)

Ensuite, cette singularité ne signifie pas, de toute façon, que ces dieux soient conçus comme des individus dégagés de leur groupe, des agents et des moi. Les dieux helléniques sont des Puissances et, en tant que tels, ils sont pris dans des rapports de forces qui déterminent entière­ment leur identité.

Une puissance divine n’a pas réellement d’existence pour soi. Elle n’a d’être que dans le réseau des relations qui l’unit au système divin dans son ensemble. (p. 362)

Ce caractère systémique du panthéon et l’ontologie de la puissance qui y préside impliquent ainsi un engagement complet des individus dans leur groupe et interdisent simultanément tout développement du côté de l’agent et du moi.

Les problèmes du dieu, agent responsable, et de sa liberté intérieure ne sont jamais envisagés. L’action d’une divinité ne connaît pas d’autres limites que celles qui lui sont imposées de l’extérieur par les autres Puissances dont elle doit respecter les domaines et les privilèges. La liberté d’un dieu a pour mesure l’étendue même de son pouvoir, sa « domination » sur autrui. Walter F. Otto note justement que, chez les dieux grecs, aucun trait n’appelle l’attention sur un « soi-même », aucun ne parle d’un *ego* avec son vouloir, ses sentiments, son destin particuliers. (p. 362, n. 19)

Dans sa leçon inaugurale au Collège de France, en 1975, Vernant écrit dans le même esprit.

Considérons le polythéisme grec. La notion de dieu n’y fait pas référence à une personne singulière, ni même à un agent individualisé, deux catégories qui ne sont pas encore nettement dégagées. Un dieu est une puissance qui traduit une forme d’action, un type de pouvoir. Dans le cadre d’un panthéon, chacune de ces puissances se définit non en elle-même, comme sujet isolé, mais par sa position relative dans l’ensemble des pouvoirs, par le système des rapports qui l’opposent et l’unissent aux autres puissances composant l’univers divin.[[374]](#footnote-374)

Cette absence de subjectivité réelle et d’intériorité apparaît claire­ment dans les représentations figurées des dieux. Certes, leur anthropomor­phisme les distingue des représentations d’autres peuples comme les Égyp­tiens, mais celui-ci « ne doit pas faire illusion »[[375]](#footnote-375). Une puissance divine représente toujours de façon solidaire des aspects sociaux, humains, cosmi­ques. Zeus, par exemple, est en rapport avec les diverses formes de la souverai­neté, du pouvoir sur autrui ; avec certaines attitudes et comporte­ments humains : respect des suppliants et des étrangers, des contrats, du mariage ; il l’est aussi avec le ciel, la lumière, la foudre, la pluie, les som­mets, certains arbres.

Ces phénomènes, pour nous si disparates, remarque Vernant, se trouvent rapprochés dans l’ordonnancement qu’opère la pensée religieuse en tant qu’ils expriment tous à leur façon des aspects d’une même puissance. La figuration du dieu dans une forme pleinement humaine ne modifie pas cette donnée fondamentale. (p. 364)

En fait, l’idole n’est pas un portrait du dieu car les dieux n’ont pas de corps, ils sont invisibles, toujours au-delà des formes à travers lesquelles ils se manifestent ou par lesquelles on les rend présents dans les temples. Les grandes statues cultuelles anthropomorphes sont d’abord du genre *kouros* ou *kórê*.

Elles ne figurent pas un sujet singulier, une individualité divine ou humaine, mais un type impersonnel, le Jeune Homme, la Jeune Fille. Elle dessine et présente la Forme du corps humain en général. C’est que, dans cette perspective, le corps n’apparaît pas lié à un moi, incarnation d’une personne ; il est chargé de valeurs religieuses, il exprime certaines puissances : beauté, charme *(charis)*, éclat, jeunesse, santé, force, vie, mouvement, etc. (pp. 364-365)

Il est vrai que le panthéon grec s’est constitué à un âge ancien de la pensée « qui ignorait l’opposition entre sujet humain et force naturelle, qui n’avait pas encore élaboré la notion d’une forme d’existence pure­ment spirituelle, d’une dimension intérieure de l’homme » (p. 361-362). Le conservatisme religieux a donc pu maintenir très longtemps des for­mes qui ne correspondaient plus complètement à ce que vivaient les Grecs par ailleurs. Il n’empêche que la religion remplissait une bonne partie de leur existence et qu’au moins à ces occasions, c’étaient les for­mes anciennes de la personne qui s’imposaient.

Vernant analyse alors les cultes rendus aux morts et aux héros. Contrairement à ce que l’on pourrait attendre, les premiers n’ont pas pour fonction d’assurer la permanence, par-delà la mort, d’un être humain dans son individualité ou sa singularité, encore moins dans sa fonction d’agent ou sa profondeur psychique. Leur rôle est de maintenir la conti­nuité du groupe familial et de la cité. D’une manière générale, les morts sont absorbés dans le grand fond impersonnel qui soutient la vie.

Dans l’au-delà, le mort perd son visage, ses traits distinctifs ; il se fond dans une masse indifférenciée qui ne reflète pas ce que chacun fut de son vivant, mais un mode général d’être, opposé et lié à la vie, le réservoir de puissance dans lequel cycliquement la vie s’alimente et se perd. Dans la faible mesure où le culte funéraire s’appuie sur une croyance en l’immortalité, il s’agit d’une immortalité impersonnelle. Chez Hésiode, le qualificatif qui caractérise le statut des morts dans l’Hadès, c’est νώνυμνοι : sans nom. (p. 365)

Le cas des héros est un peu différent, il est vrai. Ceux-ci forment, à l’époque classique, une catégorie religieuse assez bien définie qui se dis­tingue tant des morts que des dieux. Le héros conserve sinon une certaine individualité du moins la singularité acquise par ses exploits.

Contrairement aux premiers, le héros conserve dans l’au-delà son nom propre, sa figure singulière ; son individualité émerge de la masse anonyme des défunts. Contrairement aux seconds, il se présente, dans l’esprit du Grec, comme un homme autrefois vivant et qui, consacré par la mort, s’est trouvé promu à un statut quasi divin. Individu « à part », excep­tionnel, plus qu’humain, le héros n’en a pas moins à assumer la condition humaine ; il lui faut affronter la souffrance et la mort. Ce qui le définit, au sein même de son destin d’homme, ce sont les actes qu’il a osé entreprendre et qu’il a pu réussir : ses exploits. (p. 366)

Le culte des héros est d’une certaine manière un culte à une singu­larité fondée sur une capacité d’action et donc un devenir-agent.

L’exploit héroïque condense toutes les vertus, et tous les dangers, de l’action humaine ; il figure en quelque façon l’acte à l’état exemplaire : l’acte qui crée, qui inaugure, qui initie (héros civilisateur, inventeur, héros fondateur de cités ou de lignées, héros initiateur) ; l’acte qui dans des conditions critiques, au moment décisif, assure la victoire au combat, rétablit l’ordre menacé (lutte contre le monstre) ; l’acte enfin qui, abolissant ses propres limites, ignorant tous les interdits ordinaires, transcende la condition humaine et, comme un fleuve remonte à sa source, vient rejoindre la puissance divine (héros sacrilège, descente aux Enfers, victoire sur la mort). (p. 366)

Il reste que ce devenir-agent est très différent de celui que nous connaissons aujourd’hui et que nous prenons à tort pour naturel. De par sa forme même, il est tout d’abord limité à des êtres exceptionnels, que leur caractère héroïque sépare nettement du commun des mortels. Même si le modèle de comportement qu’il représente est diffusé et inculqué à travers la *paideia*, tout Grec sait bien qu’il constitue aussi un modèle inaccessible.

Par ailleurs, et ceci est encore plus étrange selon nos critères, ce devenir-agent peut se produire en l’absence de toute singularité et de toute individualité.

Dans le culte, l’individualité du héros s’estompe ou s’efface. Il est des héros entièrement anonymes et qu’on désigne, comme celui de Marathon, par la terre qui garde leurs ossements et qu’ils sont censés protéger. Il en est d’autres – très nombreux – dont le culte ignore la personnalité individuelle pour ne voir en eux que la fonction étroitement spécialisée à laquelle ils président. (p. 366)

Ensuite, le devenir-agent héroïque n’implique aucune intériorité psy­chique construite par retour sur soi, aucun moi dont il serait le prolonge­ment à l’extérieur.

Les exploits que célèbre la légende héroïque valent en eux-mêmes et pour eux-mêmes, indépendamment en quelque sorte de celui qui les accomplit. Jamais les récits ne se placent dans la perspective du sujet pour marquer comment se posent, du point de vue de l’agent, les problèmes de son action : le héros n’a pas à projeter, à préparer et à prévoir, à organiser le champ temporel dans lequel se déploiera une suite ordonnée d’actes. (p. 367)

Enfin, il n’entraîne même pas la construction d’un sujet moral consi­déré comme responsable de ses actes.

Comment le héros serait-il responsable d’un succès qu’il n’a jamais à conquérir, jamais à mériter ? Ce qui caractérise l’exploit héroïque c’est sa gratuité. La source et l’ori­gine de l’action, la raison du triomphe ne se trouvent pas dans le héros, mais hors de lui. Il ne réussit pas l’impossible parce qu’il est un héros ; il est un héros parce qu’il réussit l’impossible. (p. 367)

L’action et le devenir-agent ne sont donc pas absents des récits héroïques mais ils sont représentés de manière non-psychologique, non-morale et parfois même non individuelle. Ils relèvent avant tout d’épreuves de qualification religieuse et sociale qui montrent que le héros est bien doté d’une capacité d’action.

L’exploit n’est pas la mise en œuvre d’une vertu personnelle, mais le signe de la grâce divine, la manifestation d’une assistance surnaturelle. La légende héroïque ne dit pas l’homme agent responsable, au centre de ses actes, assumant son destin. Elle définit des types d’exploits, des modèles d’épreuves, où survit le souvenir d’anciennes initiations, et qui stylisent, sous forme d’actes humains exemplaires, les conditions permettant d’acquérir des qualifications religieuses, des prérogatives sociales exceptionnelles. (p. 368)

Mais cette capacité d’action ne vient pas au héros de son for intérieur ou d’une qualité qui lui serait propre, elle s’obtient par une participation à une puissance cosmique qui le dépasse de partout. Dans les récits héroï­ques, le devenir-agent et la singularité qui l’accompagne sont identi­fiés à la participation exceptionnelle, interdite au commun, d’un individu à la Puissance divine du monde.

Les cas d’héroïsation que nous connaissons à l’époque historique sont, à cet égard, bien significatifs. Ils montrent toujours un individu visité par la Puissance, transfiguré par une valeur religieuse, manifestant ce *numen* soit dans ses qualités, le plus souvent physiques, soit dans certaines circonstances de sa vie, soit dans les conditions de sa mort. (p. 368)

Finalement, Vernant examine les expériences religieuses qui s’éla­borent dans certains milieux sectaires, en marge de la religion officielle, entre vie et ve siècle. Alors que partout ailleurs, la dimension psychique est minorée ou absente, ces milieux vont lui prêter beaucoup d’attention et en faire l’objet principal de leurs pratiques.

L’âme apparaît, tout d’abord, comme un élément étranger à la vie terrestre, un être venu d’ailleurs et en exil, apparenté au divin. Elle cons­titue une puissance mystérieuse et surnaturelle – le *daímôn*. Mais elle va devenir l’objet de pratiques de concentration et de contrôle, liées « peut-être à des techniques du corps ».

Par des pratiques d’ascèse, des exercices de concentration spirituelle, liés peut-être à des techniques du corps, spécialement à l’arrêt de la respiration, ils prétendent rassembler et unifier des puissances psychiques éparses à travers tout l’individu, séparer du corps à volonté l’âme ainsi isolée et recentrée, la rendre pour un moment à sa patrie originelle pour qu’elle y recouvre sa nature divine avant de la faire redescendre s’enchaîner à nouveau dans les liens du corps. (p. 369)

Ces pratiques, où le corps, qui était fondamental chez Meyerson mais avait eu tendance à disparaître des descriptions de Vernant, redevient un support essentiel, aboutissent à développer une nouvelle instance de la personne, cette fois considérée comme intérieure, bien qu’encore sans lien avec la volonté, l’agent et la singularité.

La *psuché* n’est plus alors, comme chez Homère, cette fumée inconsistante, ce fantôme sans relief et sans force qui s’exhale de l’homme à son dernier souffle, c’est une puissance installée au cœur de l’homme vivant, sur laquelle il a prise, qu’il a pour tâche de développer, de purifier, de libérer. Devenue dans l’homme cet être démonique avec lequel le sujet cherche à coïncider, la *psuché* présente toute la consistance d’un objet, d’un être réel pouvant exister au dehors, d’un « double » ; mais elle fait en même temps partie de lui-même, elle définit en lui une dimension nouvelle qu’il lui faut conquérir et approfondir sans cesse en s’imposant une dure discipline spirituelle. (p. 369)

Selon Vernant, cette nouvelle instance personnelle constitue l’ori­gine de ce que nous appelons le moi, l’intériorité, la vie psychique.

À la fois réalité objective et expérience vécue dans l’intimité du sujet, la *psuché* constitue le premier cadre permettant au monde intérieur de s’objectiver et de prendre forme, un point de départ pour l’édification progressive des structures du moi. (p. 369)

De cette nouvelle instance, Vernant évoque rapidement l’histoire ultérieure à travers les différentes pratiques, essentiellement langagières mais pas seulement, qui lui donneront un contenu toujours plus riche. On reviendra plus bas sur cette question, en particulier sur la lyrique, qui prendra dans les derniers écrits de Vernant une importance remarquable.

Cette conquête du sujet par lui-même, cette élaboration progressive du monde de l’expérience interne en face de l’univers extérieur, se développent par des voies diverses où la poésie lyrique, la réflexion morale, la tragédie, la médecine, la philosophie joueront leur rôle. (p. 369, n. 37)

Puis il en souligne deux traits fondamentaux : son dualisme, tout d’abord, qui sera par la suite repris par le christianisme – qui le trans­formera en fonction de sa théologie de l’incarnation – et par la conception moderne du moi.

C’est en s’opposant au corps, en s’excluant du corps que l’âme conquiert son objectivité et sa forme propre d’existence. La découverte de l’intériorité va de pair avec l’affirmation du dualisme somato-psychologique. L’âme se définit comme le contraire du corps ; elle y est enchaînée ainsi qu’en une prison, ensevelie comme en un tombeau. Le corps se trouve donc au départ exclu de la personne, sans lien avec l’individualité du sujet. (p. 369)

Et Vernant d’ajouter en note, sans préciser malheureusement à qui et à quoi il pense.

Il sera donc nécessaire ultérieurement de récupérer le corps, de l’intégrer au moi, pour fonder la personne à la fois dans sa singularité concrète et comme expression de l’homme tout entier. (p. 369, n. 38)

Le deuxième trait qui caractérise cette nouvelle instance intérieure, c’est qu’elle exclut clairement toute valorisation de la singularité, et *de facto* tout dégagement de l’individu hors de son groupe.

L’âme, étant divine, ne saurait exprimer la singularité des sujets humains ; par destination, elle déborde, elle dépasse l’individuel. Il est bien significatif, à cet égard, qu’elle appartienne à la catégorie du « démonique », c’est-à-dire, paradoxalement, à ce qu’il y a dans le divin de moins individualisé, de moins « personnel ». Aristote pourra dire, par exemple, que la nature, la φύσις, est, non divine, mais démonique. Ce qui définit le sujet dans sa dimension intérieure s’apparente donc aux yeux du Grec à cette mystérieuse puissance de vie qui anime et met en mouvement la nature entière. (p. 370)

Vernant y insiste, l’intérêt pour la *psukhê* constitue donc une autre manière, analogue d’une certaine façon à la participation du héros à la puissance du monde, de s’insérer dans un ordre global.

On voit qu’à cette étape de son développement, la personne ne concerne pas l’individu singulier, dans ce qu’il a d’irremplaçable et d’unique, ni non plus l’homme dans ce qui le distingue du reste de la nature, dans ce qu’il comporte de spécifiquement humain ; elle est orientée, au contraire, vers la recherche d’une coïncidence, d’une fusion des particuliers avec le tout. (p. 370)

Ces particularités de la définition grecque de l’âme motiveront l’opposition de Vernant aux thèses de Dumont, en ce qui concerne la Grèce mais aussi d’une manière plus générale, et cela jusqu’aux années 1980. Contrairement à ce qui se passe en Inde, la valorisation religieuse de l’âme n’implique en effet ni désengagement de l’individu, ni dévelop­pement d’une vie intérieure. Elle est avant tout une tentative de participer à l’ordre parfait du cosmos.

Jusque dans le courant qui s’affirme le plus opposé à la religion de cité et à son esprit, nous retrouvons en définitive ce même effort pour insérer l’individu humain dans un ordre qui le dépasse. Lorsque le sujet ne s’inscrit pas directement dans l’ordre social sacralisé, lorsqu’il s’en évade, ce n’est pas pour s’affirmer comme valeur singulière, c’est pour faire retour à l’ordre par une autre voie, en s’identifiant, autant qu’il est possible, avec le divin. (p. 370)

Où que l’on regarde, on ne trouve donc dans la religion grecque aucun véritable individualisme, au sens où l’individu serait complètement désengagé de son groupe, et extrêmement rarement, dans des milieux sectaires très isolés, un intérêt pour la vie intérieure, mais qui n’est jamais un intérêt pour le moi. Seules la singularité et l’« agentivité » sont valori­sées, bien que chacune dans des limites très précises liées au fait qu’elles dépendent moins d’une puissance intérieure que d’une participation à une puissance cosmique, globale et enveloppante.

### Agent, action et responsabilité dans la tragédie grecque

Une dizaine d’années plus tard, Vernant – en collaboration avec Vidal-Naquet – aborde à nouveau la question de la personne dans deux textes centrés cette fois sur la notion d’agent dans le monde tragique, et ses notions connexes de volonté, d’intention, de décision, d’action et de responsabilité[[376]](#footnote-376). On mesure, par tout ce qui a été dit auparavant des modèles proposés par l’anthropologie comparée et la sociologie historique, ce que ces textes vont avoir de novateur et d’important : outre leur attention aux spécificités des expériences, le sujet-agent, très clairement distingué de l’individu, y est enfin le thème d’une recherche historique détaillée.

Depuis son apparition à la fin du vie siècle et jusqu’à sa disparition un siècle plus tard, fait remarquer Vernant, la tragédie constitue bien sûr une forme d’art mais elle est aussi une institution sociale établie par la cité, à travers la fondation des concours tragiques, à côté de ses organes politiques et judiciaires. Elle constitue donc un témoin de tout premier ordre des réalités anthropologico-historiques de l’époque.

En instaurant sous l’autorité de l’archonte éponyme, dans le même espace urbain et suivant les mêmes normes institutionnelles que les assemblées ou les tribunaux populaires, un spectacle ouvert à tous les citoyens, dirigé, joué, jugé par les représentants qualifiés des diverses tribus, la cité se fait théâtre ; elle se prend en quelque sorte comme objet de représentation et se joue elle-même devant le public. ([1969], 1972, p. 24)

Mais si la tragédie apparaît ainsi enracinée dans la réalité sociale, elle ne la *reflète* pas ; elle n’est en rien assimilable à une simple *représen­tation* plus ou moins fidèle de la vie de l’époque. Notons-le au passage : Vernant et Vidal-Naquet ne tombent pas dans cette conception de l’art et de la littérature fréquente en sociologie mais aussi dans le marxisme. Bien au contraire, la tragédie met cette réalité « en question » : « En la présentant déchirée, divisée contre elle-même, elle la rend tout entière problématique. » (p. 25) Son objet principal est la confrontation des valeurs anciennes et nouvelles.

Le drame porte sur la scène une ancienne légende de héros. Ce monde légendaire constitue pour la cité son passé – un passé assez lointain pour qu’entre les traditions mythiques qu’il incarne et les formes nouvelles de pensée juridique et politique, les contrastes se dessinent clairement, mais assez proche pour que les conflits de valeur soient encore douloureusement ressentis et que la confrontation ne cesse pas de s’exercer. (p. 25)

La tragédie constitue en quelque sorte pour les citoyens de ces tout nouveaux organismes sociaux que sont les cités un laboratoire éthique et politique chargé de faire coexister des valeurs pourtant opposées.

L’univers tragique se situe entre deux mondes, et c’est cette double référence au mythe, conçu désormais comme appartenant à un temps révolu mais encore présent dans les consciences, et aux valeurs nouvelles développées avec tant de rapidité par la cité de Pisistrate, de Clisthène, de Thémistocle, de Périclès, qui constitue une de ses originalités, et le ressort même de l’action. (« Préface » [1972], p. 7)

Le point nodal de cette confrontation est la question de *l’agent*, avec ses questions corollaires de la volonté, de l’action et de la responsabilité humaines. Sans toutefois aller jusqu’à considérer celui-ci comme une entité qui aurait « assez de consistance et d’autonomie pour constituer le sujet en centre de décision d’où émaneraient ses actes » ([1972], 1972, p. 73), la tragédie représente très clairement, pour Vernant et Vidal-Naquet, « une étape dans la formation de l’homme intérieur, du sujet responsable » ([1969], 1972, p. 13). On a vu plus haut le caractère très limité et encore très embryonnaire de l’agent dans les représentations et les cultes des héros. La tragédie correspond, elle, « à un état particulier d’élaboration des catégories de l’action et de l’agent. Elle marque […] comme un tournant dans l’histoire des approches de la volonté chez l’homme grec ancien » ([1972], 1972, p. 63).

Vernant et Vidal-Naquet commencent leur analyse par la *mise en scène*. Dans la tragédie, comme on sait, les personnages sont masqués ; or, ces masques n’ont plus de rapports avec ceux portés dans les mascara­des rituelles ; ils sont humains, jamais animaux, et leur objectif, qui n’a plus rien de religieux, est pleinement artistique ([1969], 1972, p. 13). Le port du masque par les personnages tragiques, joués par des acteurs pro­fes­sionnels, doit plutôt se comprendre dans le cadre d’une opposition au per­sonnage non masqué du chœur, incarné lui par un collège de citoy­ens : son rôle est de les « individualise[r] par rapport au groupe anonyme du chœur » (p. 13). En clair, par une dynamique proche de celle que nous avons déjà vue à l’œuvre dans de nombreuses pratiques religieuses, le masque de théâtre singularise le personnage et lui attribue une certaine capacité d’action, mais il ne le désengage pas de son groupe, ni ne le dote d’une quelconque intériorité : « Cette individualisation ne fait nullement du porteur de masque un sujet psychologique, une “personne” indivi­duelle. » (p. 14)

Le masque est un moyen scénique utilisé pour transposer le monde héroïque et ses valeurs de singularité et d’activité dans le monde de la cité. Grâce à leur masque les personnages participent du monde de la singula­rité et de l’activité héroïques.

Il intègre le personnage tragique dans une catégorie sociale et religieuse très définie : celle des héros. Il en fait l’incarnation d’un de ces êtres exceptionnels dont la légende, fixée dans la tradition héroïque que chantent les poètes, constitue pour les Grecs du ve siècle une des dimensions de leur passé. (p. 14)

Toutefois – c’est là l’apport anthropologico-historique propre de la tragédie –, ces personnages sont simultanément représentés comme des athéniens du ve siècle.

Le même personnage tragique apparaît tantôt projeté dans un lointain passé mythique, héros d’un autre âge, chargé d’une puissance religieuse redoutable, incarnant toute la démesure des anciens rois de la légende – tantôt parlant, pensant, vivant à l’âge même de la cité, comme un « bourgeois » d’Athènes au milieu de ses concitoyens. (p. 28)

À travers les discussions qui les opposent aux choristes ou les uns aux autres, les héros tragiques sont l’objet d’un débat et leurs décisions mises en question devant le public.

Dans le cadre nouveau du jeu tragique, le héros a donc cessé d’être un modèle ; il est devenu, pour lui-même et pour les autres, un problème. (p. 14)

Ainsi l’objet principal de la tragédie n’est-il pas tant en définitive la singularité elle-même, ni bien sûr l’individu désengagé ou le moi, que le sujet-agent qui se trouve au cœur de cette singularité, sa volonté, son action et sa responsabilité, « l’homme vivant lui-même ce débat, contraint de faire un choix décisif, d’orienter son action dans un univers de valeurs ambiguës, où rien jamais n’est stable ni univoque » (pp. 15-16). Tout en se focalisant sur le monde passé des héros singuliers, la tragédie place en fait en son centre le citoyen contemporain en train d’agir et ses interrogations quant à la légitimité de cet agir.

Le mot drame provient du dorien *drân*, correspondant à l’attique *práttein*, agir. De fait, contrairement à l’épopée et à la poésie lyrique, où la catégorie de l’action n’est pas dessinée, l’homme n’y étant jamais envisagé en tant qu’agent, la tragédie présente des individus en situation d’agir ; elle les place au carrefour d’un choix qui les engage tout entiers ; elle les montre s’interrogeant, au seuil de la décision, sur le meilleur parti à prendre. ([1969], p. 37 et [1972] p. 71)

Le deuxième angle à partir duquel Vernant et Vidal-Naquet observent le caractère problématique de l’agent au ve siècle concerne *le* *langage* tragique lui-même, c’est-à-dire le type de discours qu’il déploie – et l’on notera ici la différence avec Dumont et Elias dont l’intérêt, on l’a vu, se limite à la langue. Loin de posséder des significations stables et univoques, ce langage se caractérise par une ambiguïté permanente qui brouille la communication entre les personnages, mais aussi entre ceux-ci et le public.

Entre le dialogue, tel qu’il est échangé et vécu par les protagonistes, interprété et commenté par le chœur, reçu et compris par les spectateurs, il y a un décalage qui constitue un élément essentiel de l’effet tragique. Sur la scène, les héros du drame se servent les uns et les autres, dans leurs débats, des mêmes mots, mais ces mots prennent dans la bouche de chacun des significations opposées. Le terme *nómos* désigne chez Antigone le contraire de ce qu’en toute conviction Créon appelle *nómos*. (p. 35)

Tout se passe comme si la tragédie exposait en acte une conception anti-instrumentaliste et anti-communi­ca­tion­nelle du langage qui mettrait simultanément au jour son caractère existentiel et conflictuel.

Les mots échangés sur l’espace scénique ont moins alors pour fonction d’établir la communication entre les divers personnages que de marquer les blocages, les barrières, l’imperméabilité des esprits, de cerner les points de conflit. (p. 35)

Du point de vue tragique, le langage apparaît à la fois dynamique et miné par une opacité insurmontable, qui jette un doute sur les relations humaines établies et sur le monde.

Ce que communique le message tragique, quand il est compris, c’est précisément qu’il existe dans les paroles échangées par les hommes des zones d’opacité et d’incommuni­cabilité […] Le langage lui [au spectateur] devient transparent, le message tragique commu­nicable, dans la mesure seulement où il fait la découverte de l’ambiguïté des mots, des valeurs, de l’homme, où il reconnaît l’univers comme conflictuel et où, abandonnant ses certitudes anciennes, s’ouvrant à une vision problématique du monde, il se fait lui-même, à travers le spectacle, conscience tragique. (p. 36)

Le troisième angle est celui de *l*’*intrigue*, c’est-à-dire du réseau de relations qui lient les personnages les uns aux autres, des actions que ceux-ci entreprennent en fonction de ces relations, des décisions qui les motivent et de la responsabilité morale et juridique qui finalement leur échoit.

On trouve à ce niveau les mêmes divisions et les mêmes tensions qu’aux niveaux scénique et discursif. Contrairement au droit, qui les classe et leur attribue une signification positive, contrairement également à la philosophie qui cherche à les cerner analytiquement, la tragédie représente les actes dans toute leur ambiguïté. Très proche en cela de la philosophie socratique, elle considère avant tout l’homme comme un problème pour lui-même.

Dans la perspective tragique, l’homme et l’action humaine se profilent, non comme des réalités qu’on pourrait définir ou décrire, mais comme des problèmes. Ils se présentent comme des énigmes dont le double sens ne peut jamais être fixé ni épuisé. (p. 31)

L’intrigue tragique permet le déploiement d’une interrogation anxieuse concernant les rapports de l’agent à ses actes : dans quelle mesure l’homme est-il réellement la source de ses actions ? Alors même qu’il en délibère dans son for intérieur, qu’il en prend l’initiative, qu’il en assume la responsabilité, n’ont-elles pas ailleurs qu’en lui leur véritable origine ? Leur signification ne demeure-t-elle pas opaque à celui qui les commet, les actes tirant leur réalité, non des intentions de l’agent, mais de l’ordre général du monde auquel seuls les dieux président ([1969], p. 39, même idée [1972], p. 71).

Certes, l’action prend sa source dans le caractère propre de chacun des personnages, mais ce caractère est lui-même dominé par une puis­sance démonique qui lui est étrangère et où l’on retrouve une notion que nous avons déjà rencontrée plus haut.

À tout moment, la vie du héros se déroulera comme sur deux plans […] chaque action apparaît dans la ligne et la logique d’un caractère, d’un *ēthos*, dans le moment même où elle se révèle la manifestation d’une puissance de l’au-delà, d’un *daímōn*. […] On pourrait dire que la tragédie repose sur une double lecture de la fameuse formule d’Héraclite ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων. […] Pour qu’il y ait tragédie, le texte doit pouvoir signifier à la fois : chez l’homme, c’est son caractère qui est ce qu’on appelle démon – et inversement : chez l’homme, ce qu’on appelle caractère, c’est en réalité un démon. ([1969], p. 30)

Dans la vision du monde des Tragiques, les agents sont ainsi soumis à une double détermination, intérieure et extérieure, qui, sans la nier complètement, relativise ou au moins interroge leur autonomie.

L’origine de l’action se situant à la fois dans l’homme et hors de lui, le même person­nage apparaît tantôt agent, cause et source de ses actes, tantôt agi, immergé dans une force qui le dépasse et l’entraîne. ([1972], p. 68)

Si, inversant la perspective, on prend maintenant comme point de départ non plus la cause de l’action mais l’action déjà réalisée, on s’aper­çoit que la notion de culpabilité qui lui est attachée est elle aussi chargée d’une double valeur conflictuelle.

La culpabilité tragique s’établit entre l’ancienne conception religieuse de la faute-souillure, de l’*hamartía*, maladie de l’esprit, délire envoyé par les dieux, engendrant nécessairement le crime, et la conception nouvelle où le coupable, *hamartón* et surtout *adikôn*, est défini comme celui qui, sans y être contraint, a choisi délibérément de commettre un délit. ([1969], p. 38)

De même que la décision renvoyait à un double foyer subjectif, de même la culpabilité reflète un double cadre moral.

La culpabilité tragique se constitue ainsi dans une constante confrontation entre l’ancienne conception religieuse de la faute, souillure attachée à toute une race, se trans­mettant inexorablement de génération en génération sous forme d’une *átē*, d’une démence envoyée par les dieux, et la conception nouvelle, mise en œuvre par le droit, où le coupable se définit comme un individu privé, qui sans y être contraint, a choisi délibérément de commettre un délit. ([1972], p. 72)

L’agent tragique est non seulement ontologiquement double, il est aussi moralement écartelé entre deux cadres de jugement contraires.

Tantôt *aítios*, cause responsable de ses actes en tant qu’ils expriment son caractère d’homme ; tantôt simple jouet entre les mains des dieux, victime d’un destin qui peut s’attacher à lui comme un *daímōn.* (p. 72)

Ce sentiment de division interne, et donc de fragilité, de l’agent, de ses actions et finalement de sa responsabilité morale et juridique s’expli­que, selon Vernant et Vidal-Naquet, à la fois par les transformations rapi­des que sont en train de traverser les cités grecques au ve siècle et par la prégnance des modèles culturels traditionnels.

D’un côté, la tragédie dépeint le nouvel homme grec, ses valeurs inédites, ce citoyen que le droit et la démocratie viennent de doter d’une certaine capacité d’action autonome ; mais, de l’autre, elle lui rappelle sans cesse la fragilité de ces nouveaux modes de légitimation au regard des normes anciennes de la singularité et du devenir-agent.

Le sens tragique de la responsabilité surgit lorsque l’action humaine fait l’objet d’une réflexion, d’un débat, mais qu’elle n’a pas acquis un statut assez autonome pour se suffire pleinement elle-même. Le domaine propre de la tragédie se situe à cette zone frontière où les actes humains viennent s’articuler avec les puissances divines, où ils révèlent leur sens véritable, ignoré de ceux-là mêmes qui en ont pris l’initiative et en portent la responsabilité, en s’insérant dans un ordre qui dépasse l’homme et lui échappe. ([1972], p. 16)

C’est cette expérience nouvelle, encore flottante et indécise, d’un agir déjà autonome de fait mais pas encore émancipé idéologiquement, qui s’exprime dans la tragédie.

Chez les Tragiques, l’action humaine n’a pas en soi assez de force pour se passer de la puissance des dieux, pas assez d’autonomie pour se concevoir pleinement en dehors d’eux. Sans leur présence et leur appui, elle n’est rien ; elle avorte ou porte des fruits tout autres que ceux qu’on avait escomptés. ([1969], p. 37)

Les déchirements des personnages tragiques incarnent en quelque sorte les divisions et les contradictions d’une cité qui cherche son autono­mie au sein d’un monde encore dominé par l’hétéronomie.

C’est la référence successive à ces deux modèles, la confrontation au sein d’un même personnage de deux types opposés de comportement, de deux formes de psychologie impli­quant des catégories différentes de l’action et de l’agent, qui constituent pour l’essentiel, dans *Les Sept contre Thèbes*, l’effet tragique. Tant que la tragédie demeurera vivante, cette dualité, ou plutôt cette tension dans la psychologie des personnages ne faiblira pas. ([1969], p. 29)

À la fin du ve siècle, quand les deux mondes qui étaient encore mêlés se sépareront définitivement, la tragédie disparaîtra.

Chez Thucydide, la nature humaine, l’ἀνθρώπίνη φύσις, se définit en contraste absolu avec la puissance religieuse qu’est la Τύχη. Ce sont deux ordres de réalités radicalement hétérogènes. ([1969], p. 39)

### Agent, intention et décision dans le droit, la philosophie et la tragédie grecs

Dans le second article qu’ils écrivent en 1972, « Ébauches de la volonté dans la tragédie grecque », serrant de plus près encore la notion d’agent, Vernant et Vidal-Naquet examinent les spécificités propres au monde grec du ve siècle des notions de volonté, d’intention et de décision, qui, au moins pour nous modernes, en constituent le noyau ou le fonde­ment intérieur ultime. Mais, pour atteindre ces notions, ils suivent un chemin inverse au précédent en examinant, tout d’abord, les conditions morales et juridiques de l’imputation d’une responsabilité à l’agent, puis les conceptions psychologiques de la génération de l’action par le sujet – pour le dire autrement, les cadres socio-juridiques de l’action déjà accomplie puis l’élaboration psycho-philosophique de son accomplissement.

Avant l’organisation systématique des tribunaux de sang, comme ceux dont Dracon aurait doté Athènes au début du viie siècle, la faute, *hamártēma*, était considérée « tout ensemble sous la forme d’une “erreur” de l’esprit, d’une souillure religieuse, d’une défaillance morale. » (p. 55) La faute était à la fois un égarement de l’intelligence, la conséquence d’une maladie mentale et le produit d’une force religieuse, maléfique et conta­gieuse. Comme l’a souligné Gernet, ce n’était donc pas alors « l’individu en tant que tel qui était le facteur du délit : “Le délit existait en dehors de lui, le délit était objectif.” » ([1972], p. 55)

Dans le contexte de cette pensée religieuse, l’acte criminel se présentait, dans l’univers, comme une force démonique de souillure et, au-dedans de l’homme, comme un égarement de l’esprit, c’était [donc] toute la catégorie de l’action qui apparaissait autrement organisée que chez nous. L’erreur, sentie comme une atteinte à l’ordre religieux, recelait une puissance néfaste qui débordait de beaucoup l’agent humain. L’individu qui la commettait (ou, plus exactement, qui en était la victime) se trouvait pris lui-même dans la force sinistre qu’il avait déclenchée (ou qui s’exerçait à travers lui). Au lieu d’émaner de l’agent comme de sa source, l’action l’enveloppait et l’entraînait, l’englobant dans une puissance qui lui échappait d’autant plus qu’elle s’étendait, dans l’espace et la durée, bien au-delà de sa personne. L’agent était pris dans l’action. Il n’en était pas l’auteur. Il restait inclus en elle. (pp. 55-56)

Il ne pouvait donc être question, dans ce cadre, d’une intention, d’une décision ou d’une volonté individuelles.

La distinction, dans l’activité du sujet, de l’intentionnel et du contraint n’y avait pas même encore de sens. (p. 56)

Avec l’avènement du droit et l’institution des tribunaux de cité, l’ancienne conception religieuse de la faute s’efface. Une nouvelle notion du délit se dégage.

La représentation de l’individu s’y accuse plus nettement. L’intention apparaît désor­mais comme un acte constitutif de l’acte délictuel, tout spécialement de l’homicide. Le clivage, au sein de l’activité humaine, entre les deux grandes catégories de l’*hekōn* et de l’*ákōn* prend alors valeur de norme. (p. 56)

De même que le questionnement tragique interroge la volonté, l’action et la culpabilité humaines, au moment où celles-ci s’émancipent des modes de légitimation religieux et mythiques, de même la nouvelle pensée juridique tente de délimiter et d’organiser le domaine de la res­ponsabilité humaine en la libérant à la fois de l’autorité fondée sur la simple contrainte et de l’autorité des puissances sacrées – l’ordre du monde, la justice de Zeus.

Pourtant – et ceci éclaire d’un nouveau jour l’évolution parallèle de la tragédie –, il ne faudrait pas faire de ce changement une lecture trop hâtive. L’examen détaillé de ce nouveau droit montre que ce qui apparaît au cours de cette transformation ne correspond nullement à un surgisse­ment de la catégorie de volonté telle que nous la connaissons aujourd’hui. Vernant et Vidal-Naquet se livrent ici à une analyse très fine dont il importe de bien suivre les étapes.

L’ambivalence au ve siècle de nombreux termes, comme ceux de la famille de *hamartía*, le délire funeste, ou ceux de la famille d’*ágnoia*, l’ignorance, suggère la complexité de ce qui se joue dans la promotion juridique de l’intention. Les premiers désignent en effet tantôt un acte punissable parce qu’intentionnel, tantôt au contraire une faute excusable parce qu’accomplie sans une pleine conscience. De même, les seconds renvoient-il alternative­ment à un principe constitutif de la faute et à une excuse la faisant disparaître. En fin de compte est punissable non pas celui qui a *voulu* faire mal mais celui qui *savait* que son action était mauvaise.

D’une part, cette psychologie intellectualiste retient le souvenir des forces religieuses sinistres qui investissent l’esprit de l’homme, le poussent dans l’aveuglement du mal. D’autre part, elle a déjà pris le sens positif d’un défaut de connaissance concernant les conditions concrètes de l’action. L’ancien noyau mythique reste assez vivant dans l’imagination collective pour lui fournir le schème nécessaire à une représentation de l’excusable où l’ « ignorance » peut précisément assumer ses valeurs les plus modernes. Mais sur aucun des deux plans où joue la notion, dans cette espèce de balancement entre l’ignorance, principe de la faute, et l’ignorance, excuse de la faute, la catégorie de la volonté n’est impliquée. (pp. 57-58)

Ainsi, la distinction cardinale entre l’acte accompli de plein gré *(hekōn)* et l’acte exécuté malgré soi *(ákōn)*, qui détermine le licite et l’illi­cite, est-elle établie avant tout en termes de connaissance ou d’ignorance, non pas de volonté ou de nécessité : « L’intention coupable, qui fait le délit, n’apparaît pas comme une volonté mauvaise mais comme pleine connais­sance de cause. » (p. 56) La responsabilité n’est « subjective » que dans un sens purement cognitif ; elle n’est en rien liée à une culpabilité morale : « Pour être fautif, le délinquant doit avoir agi “en sachant”. » (p. 56)

Cette distinction est, du reste, établie selon des critères collectifs pour lesquels, là encore, la catégorie de volonté ne joue aucun rôle. L’agent est défini régressivement par ses actions et non ses actions par des qualités qu’il posséderait en propre.

L’opposition *hekōn-ákōn* n’est pas le fruit d’une réflexion désintéressée sur les conditions subjectives qui font de l’individu la cause responsable de ses actes. Il s’agit de catégories juridiques qu’à l’époque de la cité le droit a imposées comme des normes à la pensée commune. Or, le droit n’a pas procédé d’après une analyse psychologique des degrés de responsabilité de l’agent. Les critères qu’il a suivis visaient à réglementer au nom de l’État l’exercice de la vengeance privée en distinguant, suivant les réactions passionnelles plus ou moins intenses qu’elles suscitaient dans le groupe, diverses formes d’homicide relevant de juridictions différentes. (p. 54)

Le droit fixe un cadre moral collectif destiné à contenter le groupe dans son entier et qui ne met en rien en jeu la moralité individuelle de l’agent telle qu’elle pourrait être définie par le degré d’engagement de sa volonté.

La coupure que marque le droit, par l’opposition sémantique *hekōn-ákōn*, n’est pas fondée dans son principe sur la distinction du volontaire et de l’involontaire. Elle repose sur la différenciation que la conscience sociale établit, dans des conditions historiques déterminées, entre l’action pleinement répréhensible et l’action excusable, posées, à côté de l’action légitime, comme un couple de valeurs antithétiques. (p. 54)

Si l’on prend maintenant l’agent du côté de la génération de l’action et non plus de l’action réalisée, on observera la même promotion, pour nous extrêmement étrange, de l’intention et même de la décision sans qu’il soit fait appel à un quelconque moment à un vouloir propre ou à une capacité autonome de se mettre en mouvement.

Le premier argument donné par Vernant et Vidal-Naquet à cet égard est de type lexical. En observant les valeurs des termes de la famille *boul-* qui servent à exprimer les modalités de l’intentionnel – *boú­lomai*, désirer, préférer, *boúlēsis*, désir, souhait, *boúlēma*,intention*, boulē*, décision, projet, conseil (au sens de conseil des anciens) – on se rend compte que « cet ensemble se situe entre le plan du désir, de l’inclination spontanée, et celui de la réflexion, du calcul intelligent […] La notion d’intentionnel oscille ainsi entre la tendance spontanée du désir et le calcul prémédité de l’intelligence » (p. 58).

Or, lorsque l’on analyse comment les Grecs se représentent le pas­sage d’un pôle à l’autre, du désir à la délibération puis à la décision, on s’aperçoit que ce passage est propulsé du dehors du sujet par l’objet vers lequel il tend et non par un élan intime qui lui serait propre.

Dans le cas de l’inclination *(boúlomai)* comme dans celui de la délibération raisonnée *(bouleúō)*, l’action du sujet ne trouve pas dans ce dernier [l’élan de l’âme vers l’objet] sa causalité la plus authentique. Ce qui met le sujet en mouvement, c’est toujours une “fin” qui oriente comme du dehors sa conduite : soit l’objet auquel tend spontanément son désir, soit celui que la réflexion présente à sa pensée comme un bien. Dans un cas, l’intention de l’agent apparaît liée et soumise au désir, dans l’autre elle est impulsée par la connaissance intellectuelle du meilleur. (p. 59)

Ainsi, du point de vue de la langue telle que nous la reconstituons à travers les discours du ve siècle, jamais l’intention n’a un quelconque rapport avec le vouloir intime de l’agent ; elle est une dérivée soit du désir soit de la connaissance de l’objet.

Entre le mouvement spontané du désir et la vision noétique du bien, ce plan n’apparaît pas où la volonté pourrait trouver son champ propre d’application et le sujet se constituer, dans et par le vouloir, en centre autonome de décision, source véritable de ses actes. (p. 59)

Le second argument qui montre ce découplage de l’intention et du vouloir est tiré du corpus philosophique. Même chez Aristote, qui est probablement le penseur qui a fait le plus d’effort pour enraciner les actes dans le for intérieur du sujet, le vouloir n’a pas le sens d’une faculté spéciale qui permettrait à ce dernier de prendre ses décisions indépen­damment de l’*êthos* qui fait qu’il est ce qu’il est.

Certes, Aristote affirme que nos actes sont en notre pouvoir (ἐφ’ἡμιν – *eph’hêmin*), que nous en sommes causes responsables *(aítioi),* que l’homme est principe et père (ἀρχὴ καὶ γεννητής – *arkhê kaì gennêtês*)de ses actions comme de ses enfants (*Éthique à Nicomaque*, 113 *b* 16-18) ; certes, ces conceptions traduisent le souci d’enraciner les actes dans le for intérieur du sujet, de présenter l’individu comme cause efficiente de son action pour que le méchant et l’incontinent soient tenus responsables de leurs fautes et qu’il ne puissent invoquer l’excuse d’une prétendue contrainte extérieure dont ils auraient été les victimes ; mais ces expres­sions doivent être, là encore, correctement interprétées (p. 59).

Quand Aristote écrit que son action « dépend de l’homme lui-même », « cet *autós* n’a pas le sens d’un moi personnel, ni d’une faculté spéciale dont disposerait le sujet pour modifier le jeu des causes qui agissent à l’intérieur de lui. *Autós* se rapporte à l’individu humain pris dans son tout, conçu comme l’ensemble des dispositions formant son caractère particulier, son *êthos*. » (pp. 59-60) Le soi n’est donc jamais conçu comme un moi qui trouverait en lui-même, par exemple par réflexion ou dans une relation personnalisée au divin, sa légitimité ; il est toujours le produit d’apprentissages et d’expériences.

Le caractère, *êthos*, propre à chaque genre d’homme repose sur une somme de dispo­sitions *(héxeis)* qui se développent par la pratique et se fixent en habitudes. Une fois le caractère formé, le sujet agit conformément à ces dispositions et ne saurait agir autrement. (p. 60)

Quand l’agent prend une décision, il ne mobilise pas un pouvoir intime qui lui serait propre.

Chez Aristote, la décision est conçue comme un choix *(haíresis)*, l’intention apparaît constitutive de la responsabilité. Cependant, ni le choix de la *proaíresis,* ni l’intention, même délibérée, ne font référence à un pouvoir intime d’auto-décision chez l’agent. (p. 62)

Au contraire, il ne fait que suivre la contrainte intérieure que lui impose son *êthos*.

La distinction chez Aristote des deux catégories d’actes n’oppose pas un *contraint* à un *librement voulu*, mais une contrainte subie du dehors à une détermination qui opère du dedans. Et cette détermination interne, pour être différente d’une coercition extérieure, n’en relève pas moins, elle aussi, du nécessaire. Quand il suit les dispositions de son caractère, de son *êthos,* lesujet réagit nécessairement, *ex anánkēs*, mais son acte émane bien de lui ; loin de se décider sous le poids d’une contrainte, il s’affirme père et cause de ce qu’il fait ; aussi en porte-t-il la pleine responsabilité. (p. 62)

Ainsi y a-t-il aussi peu de psychologie chez Aristote qu’il n’y en avait tout à l’heure dans le nouveau droit de la cité. Il ne remonte jamais à un noyau volitif caché au plus profond de l’être et qui existerait avant – et par la suite indépendamment de – toute socialisation.

À aucun moment Aristote ne cherche à fonder sur une analyse psychologique la capacité que posséderait le sujet, tant que ses dispositions ne sont pas fixées, de se décider d’une façon ou d’une autre et d’assumer ainsi la responsabilité de ce qu’il fera plus tard. (p. 60)

L’homme est bien père et responsable de ses actes, mais c’est d’une manière qui n’implique aucune responsabilité fondamentalement person­nelle.

L’homme est « père » de ses actes quand ils trouvent « en lui » leur principe, *archē*, leur cause efficiente, *aitía* ; mais cette causalité interne ne se définit que de façon purement négative : chaque fois qu’on ne peut assigner à une action une source extérieure contrai­gnante, c’est que la cause s’en trouve « dans l’homme », qu’il a agi « volontiers », « de plein gré » et que son acte lui est alors à bon droit imputable. (p. 61)

Ainsi, tout comme dans le nouveau droit, l’agent n’est pas conçu par Aristote à partir d’une faculté de volonté propre et totalement singulière.

En dernière analyse, la causalité du sujet, pas plus que sa responsabilité, ne se réfère chez lui à un quelconque pouvoir de volonté. Elle repose sur une assimilation de l’interne, du spontané et du proprement autonome. Cette confusion des différents niveaux de l’action montre que l’individu, s’il assume déjà sa particularité, s’il prend en charge tous les actes accomplis par lui de plein gré, demeure trop enfermé dans les déterminations de son caractère, trop étroitement soudé aux dispositions internes qui commandent la pratique des vices et des vertus, pour se dégager pleinement comme centre de décision personnelle et s’affirmer, en tant que *autós* dans sa véritable dimension d’agent. (p. 61)

Vernant et Vidal-Naquet achèvent leur étude en confrontant ces conclusions tirées du droit et de la philosophie morale à la tragédie. Et là aussi, ils montrent que si l’intention, la délibération, la décision qui pré­cèdent l’action sont placées par les Tragiques au cœur même de l’intri­gue, cela n’implique en rien la promotion d’un vouloir autonome.

Contrairement aux interprétations qui insistent sur la liberté inté­rieure des personnages au moment du choix (Bruno Snell, Zevedei Barbu) ou à celles qui insistent, au contraire en critiquant les premières, sur l’asservisse­ment de leurs décisions à une nécessité extérieure d’ordre religieux (André Rivier), Vernant et Vidal-Naquet soulignent le fait que liberté et contrainte, intériorité et extériorité du vouloir, coexistent en fait dans les personnages, comme elles coexistent dans l’esprit des Grecs de l’époque.

Certes la part qui, dans sa décision, revient au sujet lui-même n’est pas de l’ordre de la volonté [...] le vocabulaire même d’Eschyle, *orgē*, emportement, *epithumeĩn*, désirer, interdit de parler de volonté personnelle chez Agamemnon […] Cependant le texte ne nous semble pas moins exclure l’interprétation par la contrainte pure et simple. C’est pour nous, moder­nes, que le dilemme se formule en ces termes : ou libre vouloir, ou diverses formes de contrainte. (p. 66)

Lorsqu’il cède à l’emportement du désir de gagner la guerre au prix du sang de sa fille Iphigénie, Agamemnon agit simultanément « sinon volontairement, du moins “volontiers”, de plein gré, *hekōn*, et en ce sens il apparaît bien *aítios*, cause responsable de ses actes. » (p. 66) Mais cette responsabilité n’est en rien liée au caractère volontaire de son acte. Dans le monde tragique, la décision est en fait toujours une codécision des humains et des dieux.

Dans la décision tragique viennent ainsi collaborer les desseins des dieux et les projets et les passions des hommes. Cette complicité s’exprime par le recours à des termes juridiques : *metaítios*, coresponsable, *xunaitía*, responsabilité commune, *paraitía*, responsa­bilité partielle […] C’est cette présence simultanée, au sein de la décision, d’un « soi-même » et d’un au-delà divin, qui nous paraît définir, par une constante tension entre deux pôles opposés, la nature de l’action tragique. (p. 66)

C’est pourquoi la génération de l’action peut être considérée dans la tragédie comme à la fois intentionnelle et involontaire.

Qu’il s’agisse d’impulsion et de désir, comme chez Agamemnon, ou de réflexion et de préméditation, comme chez Clytemnestre et Égisthe, l’ambiguïté de la décision tragique reste la même. Dans l’un et l’autre cas, la résolution prise par le héros émane de lui, répond à son caractère personnel ; dans les deux cas aussi, elle manifeste, au sein de la vie humaine, l’intervention des puissances surnaturelles. (p. 67)

Les Grecs conjoignent ainsi sans difficulté des principes qui sont à nos yeux inconciliables.

Causalité humaine et causalité divine, si elles se mêlent ainsi dans l’œuvre tragique, n’en sont pas pour autant confondues. Les deux plans sont distincts, quelquefois opposés. Mais là même où le contraste semble le plus délibérément souligné par le poète, il ne s’agit pas de deux catégories exclusives entre lesquelles, suivant le degré d’initiative du person­nage, ses actes se pourraient distribuer, mais de deux aspects, contraires et indissociables, que revêtent, en fonction de la perspective où l’on se place, les mêmes actions. (p. 68)

Le dernier point important de cette étude concerne le contexte qui explique à la fois cette émergence de la notion d’agent et ses limites. Celle-ci renvoie, selon Vernant et Vidal-Naquet, en premier lieu, aux transformations juridiques et politiques de la cité, aux nouvelles pratiques décisionnaires qu’elles font naître.

Dans l’Athènes du ve siècle, l’individu s’est affirmé, dans sa particularité, comme sujet de droit ; l’intention de l’agent est reconnue comme un élément fondamental de la responsabilité ; par sa participation à une vie politique où les décisions sont prises, au terme d’un débat ouvert, de caractère positif et profane, chaque citoyen commence à prendre conscience de soi comme un agent responsable de la conduite des affaires, plus ou moins maître d’orienter par sa *gnṓmê*, son jugement, par sa *phró­­­nêsis*, son intelligence, le cours incertain des événements. (p. 73)

Dans le texte de 1969, on trouvait déjà un argument semblable.

En s’efforçant de distinguer des catégories de faute relevant de tribunaux différents […] le droit met l’accent sur les notions d’intention et de responsabilité ; il soulève le problème des degrés d’engagement de l’agent dans ses actes. D’autre part, dans le cadre d’une cité où tous les citoyens dirigent, au terme de discussions publiques, de caractère profane, les affaires de l’État, l’homme commence à s’expérimenter lui-même en tant qu’agent, plus ou moins autonome par rapport aux forces religieuses qui dominent l’univers, plus ou moins maître de ses actes, ayant plus ou moins de prise, par sa *gnṓmê*, sa *phrónêsis*, sur son destin politique et personnel. ([1969], p. 39)

Mais d’autres conditions œuvrent simultanément dans la direction opposée. D’une manière qui tranche avec le marxisme orthodoxe encore courant à leur époque, Vernant et Vidal-Naquet citent sur un pied d’égalité les conditions matérielles et mentales, les capacités objectives d’action et les idéaux pratiques des Grecs anciens. Ce qui est en cause, c’est au fond un rapport au temps qui cherche moins à l’organiser et à le dominer par une action à longue portée que de le dépasser par un acte instantané, sans préméditation, dans lequel l’agent est tout entier présent et qui lui permet de en quelque sorte de s’échapper du temps.

L’emprise des individus et des groupes sur l’avenir est si restreinte, l’aménagement prospectif du futur demeure si étranger à la catégorie grecque de l’action que l’activité pratique apparaît d’autant plus parfaite qu’elle est moins engagée dans le temps, moins tendue vers un objectif qu’elle projette et prépare à l’avance ; l’idéal de l’action est d’abolir toute distance temporelle entre l’agent et son acte, de les faire entièrement coïncider dans un pur présent. Agir, pour les Grecs de l’âge classique, c’est moins organiser et dominer le temps que s’en exclure, le dépasser. (p. 73)

C’est pourquoi si l’autonomisation de l’agent est réelle, elle reste en fait limitée et fragile.

Ni l’individu, ni sa vie intérieure n’ont acquis assez de consistance et d’autonomie pour constituer le sujet en centre de décision d’où émaneraient ses actes. (p. 73)

Contrairement au cas indien, où le renonçant se constitue à la fois en individu singulier et en agent de sa propre vie, en Grèce, « coupé de ses racines familiales, civiques, religieuses, l’individu n’est plus rien ; il ne se retrouve pas seul, il cesse d’exister » (p. 73). La notion d’intention reste « jusque dans le droit, floue et équivoque. La décision ne met pas en jeu, chez le sujet, un pouvoir d’autodétermination qui lui appartiendrait en propre. » (p. 73) Sans aide surnaturelle, l’agent a peu de chances de réussir ce qu’il pourrait entreprendre.

Entraînée dans le flux de la vie humaine, l’action se révèle, sans le secours des dieux, illusoire, vaine et impuissante. Il lui manque de posséder cette force de réalisation, cet [sic] efficace dont la divinité a seule le privilège. La tragédie exprime cette faiblesse de l’action, ce dénuement intérieur de l’agent, en faisant apparaître, derrière les hommes, les dieux à l’œuvre. (p. 73)

La conclusion de Vernant et Vidal-Naquet est ainsi très nuancée. D’une part, ils reconnaissent une transformation importante de la notion d’agent et de ses notions connexes, intention, décision, action, responsabilité.

Avènement de la responsabilité subjective, distinction de l’acte accompli de plein gré et de l’acte commis malgré soi, prise en compte des intentions personnelles de l’agent : autant d’innovations, que les Tragiques n’ont pas ignorées et qui, à travers les progrès du droit, ont affecté de façon profonde la conception grecque de l’agent, modifié les rapports de l’individu à ses actes. (p. 61)

Mais de l’autre, ils soulignent les limites de ces transformations ou plutôt leurs spécificités liées à l’absence du motif de la volonté propre.

Changements donc, dont on ne saurait, de l’homme homérique à Aristote en passant par les Tragiques, méconnaître l’ampleur, mais qui se produisent cependant dans des limites assez étroites pour que même chez le philosophe soucieux de fonder la responsabilité individuelle sur les conditions purement internes de l’action, ils demeurent inscrits dans un cadre psychologique où la catégorie de volonté n’a pas de place. (p. 61)

Au ve siècle, la catégorie de l’agent est déjà dotée d’une certaine consistance mais elle reste mal délimitée, ouverte sur l’extérieur et finale­ment assez précaire, sans noyau volitif propre.

La tragédie, en présentant l’homme engagé dans l’action, porte témoignage des progrès qui s’opèrent dans l’élaboration psychologique de l’agent, mais aussi de ce que cette catégorie comporte encore, dans le contexte grec, de limité, d’indécis et de flou. L’agent n’est plus inclus, immergé dans l’action. Mais il n’en est pas encore vraiment, par lui-même, le centre et la cause productrice. Parce que son action s’inscrit dans un ordre temporel sur lequel il n’a pas de prise et qu’il subit tout passivement, ses actes lui échappent, le dépassent. (p. 72)

### Agent-auteur et agent-fonctionnaire dans la langue grecque

L’article qu’écrit Vernant en 1975 en hommage à Benveniste pré­sente un double intérêt : d’une part, il apporte quelques précisions concer­nant l’agent en Grèce ancienne ; de l’autre, il montre comment Vernant lit Benveniste à cette époque et ce qu’il retire de son travail[[377]](#footnote-377). Afin de donner au lecteur tous les éléments nécessaires à une juste compréhen­sion à la fois des qualités et, nous le verrons dans le prochain chapitre, des limites assez flagrantes de cette lecture, je vais citer le texte abondam­ment, ce dont le lecteur voudra bien m’excuser.

Pour Vernant, le texte de Benveniste *Noms d’agent et noms d’action en indo-européen*[[378]](#footnote-378)*,* confirme les conclusions auxquelles il est lui-même arrivé en étudiant le statut de l’agent dans la religion, la technique et la tragédie grecques. La philologie reconnaît, elle aussi, l’absence de noyau intime dans la catégorie grecque de l’agent, toujours définie par une fonction plus large que l’individu qui en est le porteur ou par des actes qui lui sont extérieurs.

Ces données convergentes soulignent que ce n’est pas la catégorie de l’agent qui apparaît dessinée chez les Grecs, mais celle de l’action, sous les deux formes différentes que Benveniste a reconnues au niveau de la langue : soit type d’activité, sphère fonctionnelle, soit acte effectué, posé comme un objet. Les aspects de l’agent en tant que tel, comme source et origine de ses actes, ne sont pas dégagés ; ou bien l’agent est immergé dans la fonction qu’il assume ; ou bien, il se voit attribuer un acte posé en dehors de lui comme un objet. ([1975], 1979, p. 92)

Benveniste, soutient Vernant, a mis le doigt sur un problème ina­perçu. Dans les anciennes langues indo-européennes, comme le védique, l’avestique, le grec et même le gotique et le celte, les noms d’agent et les noms d’action se répartissent très régulièrement selon deux séries qui se distinguent par leur suffixe : \*-tor / \*-ter ; \*-ti- / \*-tu-. Or, les compara­tistes s’estiment fondés à ramener ces deux séries à une seule, qui répon­drait à une notion « simple » de l’agent. Mais leur existence même mon­tre, au contraire, que cette notion possédait, probablement déjà en indo-européen en tout cas dans les langues anciennes, deux valeurs différentes et, par certains aspects, opposées.

Voici comment Vernant résume les conclusions de Benveniste concer­nant le cas grec, le seul qu’il prend en compte.

Dans le cas des noms d’agent en -τήρ, l’agent se trouve immergé dans son action, laquelle est conçue comme une fonction ; l’agent se confond avec l’activité à laquelle il est voué et où, par destination, aptitude ou nécessité, il se trouve comme enfermé ; -τήρ tend donc à abolir l’individualité de l’agent dans la fonction qui l’absorbe. Dans le cas des noms d’agent en -τωρ, l’agent possède sous forme d’une qualité qui lui appartiendrait, l’acte vu comme déjà accompli, entièrement effectué ; le nom en -τωρ transforme la performance d’un acte, unique ou répété, en prédicat personnel rattaché à l’agent comme son avoir, sa propriété. (pp. 88-89)

Et Vernant de continuer, à propos cette fois de la série des noms d’action.

De la même façon, dans les noms d’action en -τύς, l’action est vue subjectivement (la tension comme action de tendre) et elle apparaît du même coup comme accomplissant fonctionnellement le sujet. Dans les noms d’action en -σις, elle est vue objectivement (la tension comme état de ce qui est tendu), et elle apparaît par conséquent comme réalisée en acte hors du sujet. (p. 89)

Ainsi, conclut Vernant, les couples agent-fonctionnaire/agent-auteur et activité fonctionnelle/action réalisée se font-ils face de manière totale­ment symétrique.

La double structure de l’action est ainsi entièrement symétrique de la double structure de l’agent. Le nom d’action, comme activité fonctionnelle en -τύς, est corrélatif du nom d’agent, comme « fonctionnaire » en -τήρ. Le nom d’action, comme réalisé, en -σις, est corrélatif du nom de l’auteur, en -τωρ, défini par rapport à cet acte qui est projeté hors de lui et qu’il transcende. (p. 89)

Il y aurait donc en grec ancien deux conceptions rigoureusement complémentaires de l’agent et de l’action, qui renverraient comme à deux mondes parallèles : celui d’un monde gouverné par « une nécessité interne », dans lequel l’agent compte moins que « la fonction » qu’il assume, et celui d’un monde constitué d’événements factuels, d’« accom­plissements autono­mes », où l’agent est « objectivé comme possesseur de son acte ».

Sur deux lignes sémantiques parallèles se développent, avec les noms en -τήρ et -τύς, ce que Benveniste appelle « le monde de l’être », gouverné par une nécessité interne et où l’action dessine l’aptitude de l’agent, lequel « s’abolit dans la fonction qu’il a pour mission d’accomplir » ; avec les noms en -τωρ et -σις, « le monde de la réalité » qui se rapporte au procès objectivement réalisé, à des données de fait, « où les choses existent comme accomplissements autonomes et où l’agent est lui-même objectivé comme possesseur de son acte ». (p. 89)

À la suite de ce résumé, Vernant rappelle les principaux résultats de ses propres études concernant l’agent en Grèce ancienne, en soulignant ce qu’il pense être leur caractère concordant avec celles de Benveniste. Qu’ils se présentent comme des « fonctionnaires voués à un type d’acti­vité ou [des] person­nages singuliers se prévalant d’un haut fait » ni les dieux ni les héros grecs « n’apparaissent, dans leurs relations à leurs actes, comme des cen­tres de décision, des agents responsables, intérieure­ment engagés dans ce qu’ils font ».

Les faits religieux nous ont paru présenter une configuration analogue. La puissance des agents surnaturels s’exprime tantôt par la fonction à laquelle il président, le dieu ou le héros se trouvant en quelque sorte inclus tout entier dans sa sphère d’activité (dieux et héros de type « fonctionnel ») ; tantôt cette puissance se traduit par un acte exemplaire, un exploit réalisé, qui a valeur en lui-même et qui se trouve rapporté à l’agent surnaturel comme un de ses attributs, une de ses appartenances. Fonctionnaires voués à un type d’activité ou personnages singuliers se prévalant d’un haut fait, une fois pour toute accompli et extérieur à eux, ni les dieux ni les héros grecs n’apparaissent, dans leurs relations à leurs actes, comme des centres de décision, des agents responsables, intérieurement engagés dans ce qu’ils font. (p. 90)

Comme on l’a vu plus haut, dans le monde semi-humain des héros, ce n’est pas l’agent-auteur qui produit les actions mais celles-ci qui produisent celui-là.

L’exploit est en quelque sorte indépendant de celui qui le réalise ; ce qui caractérise l’acte héroïque, c’est sa gratuité. La source et l’origine de l’action ne se trouvent pas dans le héros, mais hors de lui. […] La geste héroïque ne dit pas l’individu agent, producteur de ses actes ; elle définit des types d’exploit, des actes modèles qui, dans ce « monde de réalité » évoqué par Benveniste, existent en eux-mêmes comme des « accomplissements auto­nomes ». (p. 90)

De même, dans le monde divin, ce n’est pas l’agent-fonctionnaire qui fait les actions, mais sa fonction qui les lui fait faire dans la limite que lui imposent les autres fonctions divines.

En face, « dans le monde de l’être », l’agent divin, lorsqu’il exerce sa fonction, n’est pas davantage posé dans sa relation à son activité comme la produisant, la contrôlant, la maîtrisant ; il se dissout en elle. La sphère d’activité d’un dieu n’a pas dans sa personne singulière son principe et sa raison suffisante ; ce qui la fonde et la délimite, c’est tout le jeu équilibré des autres puissances fonctionnelles qui composent avec lui l’univers divin et dont il faut, conformément à un ordre de « nécessité interne », respecter les attributions, les emplois, les domaines. (p. 90)

Vernant répète ensuite la démonstration en se concentrant sur la notion de « faire » technique. Là encore, il retrouve des conclusions ana­logues à celles qu’il voit chez Benveniste.

La même structure polaire se retrouve dans la configuration des activités fabricatrices, relevant du « faire » technique, du ποιεῖν. Mais, dans ce cas, peut-être aperçoit-on plus clairement la portée du constant parallélisme entre les deux formes de l’agent et les deux formes de l’action. Si la symétrie est entière, c’est qu’en fait l’agent n’est pas exprimé ni pensé *per se*, comme sujet de l’agir ; il est vu toujours par rapport et sur le modèle de l’action puisque, sur le plan de l’être, il s’identifie à l’activité fonctionnelle à laquelle il est voué et que, sur le plan de la réalité, il est posé lui-même, face à l’acte accompli qu’il possède comme un objet, une chose, un donné. (p. 91)

On retrouve au niveau du faire technique, une domination analogue de l’agent artisan par la fonction qu’il remplit.

Si on examine le modèle grec de l’activité démiurgique, on constate que ce n’est pas l’artisan qui « agit » lorsqu’il fabrique un objet. Ce qui opère à travers lui et comme indépendamment de lui, ce qui possède donc l’efficacité poétique, τὸ ποιητιϰόν, c’est la capacité fonctionnelle inhérente à un métier, le savoir-faire professionnel, la *technè*. L’activité, vue dans son aspect fonctionnel, est supérieure à l’agent, première par rapport à lui. Quand elle s’exerce, elle englobe ou traverse l’agent, au lieu d’émaner de lui. (p. 91)

De même, l’agent artisan apparaît-il séparé de « ses » actes qui sont vus comme toujours déjà réalisés et non pas en cours de génération.

À l’autre pôle de la dichotomie mise en lumière par Benveniste, l’acte, vu dans son aspect réalisé, n’est pas non plus intérieur à l’agent ni l’agent présent à son acte. L’acte, l’*energeia*, n’appartient pas à la série des opérations productrices développées par l’artisan au cours de son travail ; l’acte réside dans l’objet effectué, l’œuvre produite. Comme le dit Aristote, dans tous les cas où il y a production de quelque chose, l’acte est dans l’objet produit, l’action de bâtir par exemple dans ce qui est bâti, l’action de tisser dans ce qui est tissé. (p. 92)

La conclusion de Vernant souligne de nouveau l’opposition et la complémentarité des catégories en cause.

Dans le contexte social et mental de la Grèce ancienne, nous trouvons bien, d’une part, des activités productives spécialisées, des savoir-faire fonctionnels : ce sont les *technai* ; nous trouvons aussi, d’autre part, les produits de ces activités. (p. 92)

Or, dans cette opposition-complémentarité, il manque la place du sujet-agent *lui-même*.

Ce qui, par contre, dans ce cadre, s’inscrit en creux, ce qui figure comme une absence, ce sont les « producteurs » et l’acte du « produire », termes solidaires qui supposent que dans l’action l’accent est mis au départ sur l’agent et que, contrairement à toute la perspective grecque, dans le rapport de l’agent à l’action, la prééminence est accordée à l’agent. (p. 92)

Aux yeux de Vernant, dans la mesure où les Grecs ont conçu le monde comme un cosmos de forces dynamiques dans lequel l’homme était entièrement intégré, ils n’ont pas conçu ce dernier comme un agent autonome, moralement et juridiquement entièrement responsable de ses actes. Ils ont donné un primat à l’action sur l’agent.

Nous serions tenté de dire en schématisant que les Anciens ont bien connu l’action, qu’ils ont réfléchi, en particulier théologiquement, sur ses formes, ses modalités, ses régimes divers (un panthéon est un système de classification des pouvoirs, des types d’activité), mais qu’ils n’ont pas connu l’agent au sens que nous donnons aujourd’hui à ce terme. (p. 91)

Plus loin, la même idée : Ces données convergentes soulignent que ce n’est pas la catégorie de l’agent qui apparaît dessinée chez les Grecs, mais celle de l’action, sous les deux formes différentes que Benveniste a reconnues au niveau de la langue : soit type d’activité, sphère fonctionnelle, soit acte effectué, posé comme un objet. Les aspects de l’agent en tant que tel, comme source et origine de ses actes, ne sont pas dégagés ; ou bien l’agent est immergé dans la fonction qu’il assume ; ou bien il se voit attribuer un acte posé en dehors de lui comme un objet. (p. 92)

Tout se passe donc comme si les Grecs avaient vécu dans un ensem­ble symbolique bloquant toute émergence subjective. Certes, pour Vernant, le sujet ne se dissout pas comme pour Derrida dans le jeu universel de renvoi des signes les uns aux autres ; l’effet anti-subjectif est lié à une confi­guration historique particulière, qui ne donne aucune place au sujet-agent autonome, centre de décision, moralement responsable. Grâce aux derniè­res pages de l’article, où il donne brièvement quelques indications sur les conditions nécessaires à l’apparition d’un tel sujet-agent, on mesure la dis­tance qui sépare le structuralisme propre à Vernant des structuralismes, à la fois radicalisés et deshistorisés, qui fleurissent à son époque. Il y reprend la conclusion de l’article de 1972 concernant la fragilité de l’emprise des individus et des groupes sur l’avenir, l’absence d’aménagement prospectif du futur, fragilité et absence que expliquent pourquoi « l’activité pratique apparaît d’autant plus parfaite qu’elle est moins engagée dans le temps, moins tendue vers un objectif qu’elle projette et prépare à l’avance. » Les conditions très précaires dans lesquelles ils vivent font que pour eux « l’idéal de l’action est d’abolir toute distance temporelle entre l’agent et son acte, de les faire entièrement coïncider dans un pur présent ». Agir, pour les Grecs de l’âge classique, « c’est moins organiser et dominer le temps que s’en exclure, le dépasser ». (p. 73)

On s’interrogera d’abord sur certaines des conditions qui permettent une émergence de l’agent au sein des pratiques sociales, et plus spécialement sur celles qui touchent à l’organisation des structures temporelles de l’action. (p. 92)

Selon lui, les deux conditions principales pour une telle « émergence de l’agent » sont d’une part que « l’idéal de l’action » valorise non plus « la coïncidence complète de l’agent et de son acte, l’agent et l’acte s’identifiant dans un pur présent, toute distance temporelle, toute séparation entre eux abolie », mais le *différement* et la production d’effets futurs, la « maîtrise du sujet humain sur le déroulement temporel de ses actes, dont la chaîne doit former un ordre de succession irréversible, depuis le projet jusqu’à la réali­sation, ordre qui assure, par l’articulation des moyens aux fins, une sorte de prise de l’agent sur le temps à venir. » (p. 93) De l’autre, rappelant son étude sur les « Ébauches de la volonté dans la tragédie grecque », il faut que le système politique et juridique change en donnant plus d’importance à l’engagement et à la responsabilité personnels dans les votes, les déci­sions juridiques, les contrats, les délits et les crimes (p. 93).

En même temps, comme nous le verrons au chapitre suivant, quelque chose manque dans cette description du sujet en Grèce ancienne. Ce quel­que chose se manifeste par un étrange chassé-croisé à l’égard de Benve­niste qui jette une ombre fort gênante sur l’usage que Vernant se pense en droit d’en faire, sans d’ailleurs que cela ne remette en question les conclu­sions qu’il a atteintes par ses propres moyens.

### Sujet d’énonciation, âme, soi et moi en Grèce ancienne et dans l’Antiquité – contre le dualisme et l’historicisme dumontiens

En 1985, Vernant présente un exposé lors d’un colloque de Royau­mont intitulé « Sur l’individu » dont l’objectif principal est de contester la conception dumontienne de l’histoire de l’individu[[379]](#footnote-379). D’une manière expli­citement polémique à l’égard du principe d’« individu-hors-du-monde, il intitule son exposé « L’individu dans la cité ». Ses remarques portent exclusivement sur l’Antiquité, mais on sent bien qu’elles visent la concep­tion globale proposée par Dumont[[380]](#footnote-380). De cette discussion, toujours menée dans les limites de la bienséance universitaire mais extrêmement ferme, je retiendrai ici les principaux arguments opposés aux thèses dumontiennes ; j’examinerai dans le prochain chapitre la manière dont, à cette occasion, Vernant synthétise ses propres travaux concernant la personne en y faisant apparaître un tout nouveau venu : le *sujet d’énonciation*.

Rappelons, tout d’abord, que l’opposition de Vernant aux thèses de Dumont est ancienne. On la trouve déjà, à l’état embryonnaire, dans la discussion qui suit l’exposé de ce dernier lors du colloque de 1960. Elle s’est également manifestée dans sa leçon inaugurale au Collège de France en 1975 d’une manière succincte mais qui n’en était pas moins précise.

Dernière opposition [entre la Grèce et l’Inde] : la place et le rôle de l’individuation. Dans l’Inde, de façon paradoxale, l’individu est à certains égards plus fortement dessiné, mais il l’est en creux, négativement, et dans la forme d’expérience religieuse propre au renonçant : pour être, l’individu doit avoir coupé tous les liens de solidarité qui le constituaient auparavant en l’attachant aux autres, à la société, au monde, à ses propres actes par le désir. L’affirmation de l’individu s’opère sur un plan et selon des modalités tels que la plénitude du soi se définit aussi bien comme sa complète vacuité, le rejet de tout ce qui constitue la singularité du sujet dans ses relations avec le monde.[[381]](#footnote-381)

En Grèce, faisait remarquer Vernant, la situation est tout autre.

Le sacrifiant, en tant que tel, reste fortement inclus dans les divers groupes domesti­ques, civils, politiques au nom desquels il sacrifie. Cette intégration à la communauté, jusque dans l’activité religieuse, donne au progrès de l’individualisation une allure toute différente : ils se produisent dans ce cadre social où l’individu, lorsqu’il commence à émerger, apparaît, non comme renonçant, mais comme sujet de droit, agent politique, personne privée au sein de sa famille ou dans le cercle de ses amis. (p. 26)

Dans ce nouvel article, Vernant commence par exposer rapidement les causes du litige. Des thèses de Dumont, il retient trois caractéristiques principales.

Tout d’abord, *le noyau* *dualiste* : Selon lui [Louis Dumont], quand apparaissent dans une société traditionnelle les premiers germes d’individualisme, ce serait toujours en oppo­sition avec cette société et sous la forme de l’individu hors du monde. ([1985], 1989, p. 212)

Ensuite, *l’historicisme* : Par étapes – et Louis Dumont, dans ses *Essais sur l’individualisme*, marque les jalons de ce chemin –, la vie mondaine sera peu à peu contaminée par l’élément extra-mondain qui va progressivement pénétrer et envahir tout le champ du social. (p. 212)

Enfin, *le comparatisme abusif* : Cette conception […] Louis Dumont l’a élaborée en étudiant une civilisation particulière, celle de l’Inde ancienne […] mais, par la suite, il a étendu sa conception à toutes les sociétés, y compris celles de l’Occident, et en a fait une théorie générale de la naissance de l’individu et du développement de l’individua­lisme. (p. 213)

L’objectif de son intervention – et l’on voit ici que l’enjeu dépasse à ses yeux largement un fait d’histoire locale – sera, dit-il, de tester « la validité de cette explication générale [...] en examinant comment les choses se présentent dans la Grèce archaïque et classique, la Grèce des cités, entre les viiie et ive siècles avant notre ère » (p. 213).

Les deux premiers arguments développés contre les thèses de Dumont sont d’ordre général et concernent l’absence en Grèce, d’une part, du personnage central chez Dumont du renonçant, de l’autre, des structures sociales hiérarchiques auxquelles il s’oppose.

Concernant le premier point, le polythéisme grec est une religion de type intramondain. Non seulement les dieux sont présents et agissent dans le monde, mais les actes cultuels visent à intégrer les fidèles à l’or­dre cosmique et social auquel président les puissances divines. Par consé­quent, « il n’y a pas de place, dans ce système, pour le personnage du renonçant » (p. 213). Ceux qui s’en rapprocheraient le plus, les « Orphi­ques » sont demeurés, pendant toute l’Antiquité, des marginaux qui ne se sont jamais opposés, par la constitution de sectes, à la religion officielle.

Par ailleurs, en Inde, la structure hiérarchique de la société, organi­sée en castes, détermine des formes d’individuation à la fois religieuse­ment et socialement inégalitaires et limitées par leur intégration dans les différents groupes d’appartenance. Elle oblige donc les membres qui voudraient exister en tant qu’individus indépendants et égaux devant le divin à se séparer d’elle. Dans la société grecque, qui elle est établie, aussi bien religieusement que politiquement, sur des bases égalitaires – même s’il existe aussi des parties importantes de la population qui en sont exclues –, il est possible, et l’on pourrait même dire il est requis, d’être un individu à l’intérieur de la cité. Une certaine individualisation religieuse est donc toujours possible dans le cadre de la société.

Tout citoyen, comme il est apte à faire la guerre, est qualifié, dès lors qu’il n’est pas entaché de souillure, pour accomplir le rituel du sacrifice, chez lui, dans sa maison, ou au nom d’un groupe plus large si son statut de magistrat l’y autorise. En ce sens, le citoyen de la *pólis* classique, plus qu’à l’*homo hierarchicus* de Dumont, s’apparente à l’*homo aequalis*. (p. 214)

Et Vernant de citer un passage de sa leçon inaugurale au Collège de France, où il compare, nous l’avons vu, le rôle de l’individu dans le sacrifice indien et le sacrifice grec.

En Grèce, le sacrifiant, en tant que tel, reste fortement inclus dans les divers groupes domestiques, civils, politiques au nom desquels il sacrifie. Cette intégration à la commu­nauté jusque dans l’activité religieuse donne aux progrès de l’individualisation une allure toute différente : ils se produisent dans le cadre social où l’individu, quand il commence à émerger, apparaît, non comme un renonçant, mais comme sujet de droit, agent politique, personne privée au sein de sa famille ou dans le cercle de ses amis. (p. 214)

Discutant la nouvelle grille de lecture que vient de proposer Foucault dans Le *Souci de soi* (la *singularité*, le *privé* et le *rapport à soi*), Vernant fait ensuite une mise au point très importante à propos des concepts d’individu et de sujet, que j’analyserai plus bas en détail car elle a partie liée avec le retour d’un point de vue langagier au sein de son travail (pp. 214-216), puis il passe à une suite de rappels historiques, parmi lesquels on reconnaît une bonne partie des conclusions de ses recherches précédentes.

Le concept d’*individu* (Section III, pp. 216-222) est ici décliné en quatre sous-concepts : la *singularité*, le *privé*, l’*individu engagé* et son *degré d’agentivité*.

Dans le monde archaïque, le héros se caractérise, tout d’abord, moins par son statut et ses titres dans le corps social que par « la *singula­rité* de son destin, le prestige exceptionnel de ses exploits, la conquête d’une gloire qui est bien sienne, la survie à travers les siècles de son renom dans la mémoire collective » (p. 217, mes italiques). Or, cette singularité peut amener le héros, c’est le cas d’Achille, à s’opposer ponc­tuellement à ses chefs et à son groupe, mais

cette distance ne fait pas de lui un renonçant, abandonnant la vie mondaine. Au contraire, en poussant à son extrême pointe la logique d’une vie humaine vouée à un idéal guerrier, il entraîne les valeurs mondaines, les pratiques sociales au-delà d’elles-mêmes. […] Il instaure une forme d’honneur et d’excellence qui dépassent l’honneur et l’excellence ordinaires. […] Cette solidité, cet éclat, cette majesté, c’est le corps social lui-même qui les reconnaît, les fait siens et leur assure, dans les institutions, honneur et permanence. (p. 217)

Il en est de même des mages inspirés, des hommes divins, comme Hermotime, Épiménide, Empédocle.

[Ceux-là sont aussi] des individus à part qui se démarquent du commun des mortels par leur genre de vie, leur régime, leurs pouvoirs exceptionnels. Ils pratiquent des exercices que je n’ose dire « spirituels » : maîtrise de la respiration – concentration du souffle animé pour le purifier, le détacher du corps, le libérer, l’envoyer en voyage dans l’au-delà –, remémoration des vies antérieures – sortie du cycle des réincarnations successives. (p. 218)

Pourtant, souligne de nouveau Vernant, « ce ne sont pas des renon­çants, même si dans leur sillage, prendra naissance un courant de pensée dont les adeptes se proposeront de fuir d’ici-bas » (p. 218). Ces personna­ges vont même jouer, dans des périodes de crise, nombreuses aux viie et vie siècles, un rôle social déterminant, « comparable à celui de nomo­thètes, de législateurs comme Solon, pour purifier les communautés de leurs souillures, apaiser les séditions, arbitrer les conflits, promulguer des règlements institutionnels et religieux » (p. 218).

En ce qui concerne *la sphère du* *privé*, – qui est un thème nouveau dans la réflexion de Vernant – on la voit apparaître très tôt et se dévelop­per irrégulièrement tout au long de la période.

Dès les formes les plus archaïques de la cité, à la fin du viiie siècle et chez Homère déjà, se dessinent corrélativement, l’un dépendant de l’autre et s’articulant avec lui, les domaines de ce qui relève du commun, du public, et de ce qui relève du particulier, du propre : *tò koinón* et *tò ídion*. (p. 218)

Le commun est ce qui doit être partagé ; le privé ce qui n’a pas à l’être et ne concerne que chacun. Leurs frontières respectives varient bien sûr suivant les périodes et aussi les cités : Sparte laisse certainement moins d’espace privé à ses citoyens qu’Athènes. Mais dans l’ensemble, la vie domestique, l’éducation des enfants et les loisirs prennent une place de plus en plus importante dans la vie des individus, qui peuvent y mener leurs activités à leur gré et développer entre eux des relations affectives plus intimes.

Le *sumpósion*, en particulier, cet usage, répandu dès le vie siècle, de se réunir chez soi après le repas, pour boire, converser, se divertir entre hommes, avec des amis et des courtisanes, chanter l’élégie sous le patro­nage de Dionysos, d’Aphrodite et d’Éros, marque « l’apparition dans la vie sociale d’un commerce interpersonnel plus libre et plus sélectif, où l’individualité de chacun est prise en compte et dont la finalité est de l’ordre du plaisir » (p. 219).

Ce développement de la sphère privée se traduit simultanément par une transformation des stèles funéraires. Celles-ci, jusqu’à la fin du vie siècle, prolongent l’idéologie de l’individu héroïque dans sa singularité et portent simplement le nom du défunt, une inscription s’adressant indis­tinctement à tous les passants et une image ou un *koûros* funéraire repré­sentant le mort dans sa beauté juvénile. À partir du dernier quart du ve siècle, à côté et en dehors des funérailles publiques qui sont toujours célé­brées en l’honneur de ceux qui sont tombés pour la patrie, « l’usage s’éta­blit de tombes familiales ; les stèles funéraires associent désormais morts et vivants de la maisonnée ; les épitaphes célèbrent les sentiments person­nels d’affection, de regret, d’estime entre mari et femme, parents et enfants » (p. 220).

Vernant ne le précise pas, tant la chose est évidente, mais dans aucun de ces cas, le développement personnel qui est lié à ces transformations n’implique un renoncement ou une quelconque rupture avec le monde.

Dernier point concernant l’individuation : *l’individu engagé* et son *degré d’agentivité*. Celui-là élargit son espace d’intervention au sein de deux sortes d’institutions : les institutions religieuses et le droit.

En ce qui concerne les premières, Vernant rappelle son analyse du fonctionnement des cultes à mystères, comme celui d’Éleusis. Certes, ces cultes sont sous le patronage officiel de la cité, mais ils comportent tout un ensemble d’aspects qui valorisent l’individu en lui-même, en dehors de ses interactions. Ils neutralisent les distinctions sociales : ils sont ouverts à qui­conque parle grec, étranger comme Athé­nien, femme ou homme, esclave ou libre. La participation aux cérémonies jusqu’à l’initiation complète repose sur une décision indivi­duelle et non sur un statut ou une fonction sociale. Enfin, l’effet religieux recherché concerne l’initié individuelle­ment : ce qu’il ou elle attend de son intronisation, c’est un sort meilleur, pour lui-même, dans l’au-delà. Toutefois, ici comme précédemment, cette intronisation ne fait pas de l’individu un renonçant.

Les cérémonies terminées, la consécration obtenue, rien dans son costume, sa façon de vivre, sa pratique religieuse, son comportement social, ne distingue l’initié de ce qu’il était avant, ni de celui qui ne l’est pas. (p. 220) [Il a juste gagné] une sorte d’assurance intime, il est religieusement modifié au-dedans de lui par la familiarité qu’il a acquise avec les deux déesses. Il demeure socialement inchangé, identique. La promotion individuelle de l’initié aux mystères n’en fait à aucun moment un individu hors du monde, détaché de la vie ici-bas et des liens civiques. (p. 220)

Une seconde institution religieuse, qui n’est pas sans liens avec la sphère privée dont il a déjà été question plus haut, va dans le même sens – qui n’a rien à voir avec un renoncement à la société bien au contraire. À partir du ve siècle, on voit en effet se créer des groupements, dont un individu a pris l’initiative, qu’il a fondés et qui réunissent autour de lui, dans un sanctuaire privé, consacré à une divinité, des adeptes désireux de célébrer entre soi un culte particulier. Ces fidèles sont appelés des *sunou­siastaí*, des coassociés ; ils forment une petite communauté religieuse fermée, ayant plaisir à se retrouver dans la pratique d’une dévotion où chacun, pour participer, doit en avoir fait la demande et avoir été person­nellement agréé par les autres membres du groupe.

En choisissant son dieu pour lui rendre une forme de dévotion singulière comme en étant lui-même choisi par la petite communauté des fidèles, l’individu fait son entrée dans l’organisation du culte, mais la place qu’il occupe ne le met pas hors du monde, ni hors société. (p. 221)

Vernant rappelle finalement quelques faits juridiques saillants qui montrent un élargissement de la sphère d’action de l’individu et une accentuation de sa responsabilité individuelle. Il reprend à nouveau les travaux de Gernet sur le passage du prédroit au droit, de la vendetta, avec ses procédures collectives et magiques de compensation et d’arbitrage, aux tribunaux à travers l’institution desquels « c’est l’individu qui appa­raît dès lors comme sujet de délit et objet de jugement » (p. 221). Le crime qui était vu comme *míasma*, souillure contagieuse et collective, est désormais considéré comme la faute d’une personne singulière, dont le degré variable de gravité correspondra à des tribunaux différents suivant que le crime était « justifié », qu’il a été commis « malgré soi », ou qu’il a été fait « de plein gré » et « de manière préméditée ».

Cette évolution juridique entraîne une transformation des concep­tions morales car elle engage les notions de responsabilité, de culpabilité person­nelle et de mérite, mais aussi, ce qui est une inflexion nouvelle dans la pen­sée de Vernant, psychologiques dans la mesure où elle pose le problème des conditions – contrainte, spontanéité ou projet délibéré –, qui ont présidé à la décision d’un individu, et aussi des motifs et mobiles de son acte.

Elle se reflète également, au moins en partie, dans la tragédie où sont mis en scène les conflits moraux nouveaux qu’a fait apparaître le heurt des traditions et des nouvelles manières de vivre liées à l’essor de la cité.

Ces problèmes trouveront un écho dans la tragédie attique du ve siècle : un des traits qui caractérisent ce genre littéraire, c’est l’interrogation constante sur l’individu agent, le sujet humain face à son action, les rapports entre le héros du drame, dans sa singularité, et ce qu’il a fait, décidé, dont il porte le poids de responsabilité et qui pourtant le dépasse. (p. 222)

Dernier argument juridique : l’apparition du testament. L’adoption entre vifs, qui visait traditionnellement à assurer le maintien de l’intégrité de l’*oîkos*, sans égards particuliers pour les volontés de l’individu concerné, est remplacée à partir du iiie siècle, par un véritable testament permettant la libre transmission des biens, selon le bon vouloir, formulé par écrit, d’un sujet particulier, maître de sa décision pour tout ce qu’il possède.

Entre l’individu et sa richesse, qu’elle qu’en soit la forme, patrimoine et acquêts, meubles et immeubles, le lien est désormais direct et exclusif : à chaque être appartient en propre un avoir. (p. 222)

S’il est possible de constater dans plusieurs sphères de l’existence un certain désengagement de l’individu, celui-ci ne se produit donc jamais sous la forme d’une rupture avec le ou les groupes sociaux. Il s’agit plutôt d’un assouplissement des normes d’action permis par un allongement et une multiplication des chaînes d’interaction.

Vernant termine son essai par une quatrième section, un peu plus longue que la précédente, intitulée : « IV. *Le sujet* » (pp. 223-232). Il y déploie une toute nouvelle classification, distinguant désormais entre le pôle *individuel* déjà largement exploré, composé on vient de le voir de la *singularité*, du *privé* et de l’*individu engagé* et de son *degré d’agentivité*, et un pôle *subjectif* encore largement à découvrir comprenant, quant à lui, le *sujet d’énoncia­tion*, le *moi*, l’*âme* et le *soi*. Comme on le voit, en dépit du fait que le motif de l’agent ne soit pas reversé dans ce nouveau regrou­pement comme on aurait pu s’y attendre, il s’agit d’un élargissement conceptuel tout à fait remarquable, qui permet à Vernant d’étendre son approche en y autonomisant un aspect subjectif, qui y était déjà en partie inclus avec le motif du moi mais qui y restait secondaire.

D’une manière extrêmement originale, Vernant fait débuter cette section par quelques considérations concernant la question de « l’emploi de la première personne dans les textes », c’est-à-dire du *sujet d’énoncia­tion*. Cette question étant d’une importance primordiale pour l’anthropo­logie historique, j’y reviendrai en détail dans le prochain chapitre.

En ce qui concerne le *moi*, qui est le seul concept de ce nouveau dispositif théorique que nous ayons déjà rencontré auparavant, Vernant commence par noter que « les Grecs archaïques et classiques ont [bien entendu] une expérience de leur moi, de leur personne, comme de leur corps, mais [que] cette expérience est autrement organisée que la nôtre » (p. 224). En effet, comme il l’a souvent dit, « le moi n’est ni délimité ni unifié : c’est un champ ouvert de forces multiples […] Cette expérience est orientée vers le dehors, non vers le dedans » (p. 224). D’une part, elle est dominée par les normes d’une culture de l’honneur et de l’extra­version.

L’individu se cherche et se trouve dans autrui, dans ces miroirs reflétant son image que sont pour lui chaque *alter ego*, parents, enfants, amis. (p. 224)

De l’autre, comme il l’a déjà dit dans ses articles du début des années 1970, elle obéit à une culture où l’accompli et l’accomplissement priment sur l’intention, le déjà fait et le faire en acte sur le vouloir.

L’individu se projette aussi et s’objective dans ce qu’il accomplit effectivement, dans ce qu’il réalise : activités ou œuvres qui lui permettent de se saisir, non en puissance, mais en acte, *enérgeia*, et qui ne sont jamais dans sa conscience. (pp. 224-25)

Vernant rappelle alors qu’il n’y a pas en Grèce d’introspection. Le retour sur soi et la culture du moi qui nous semblent naturels y sont encore inconnus. Certes le *soi*, comme on le verra plus bas en détail, est déjà présent mais il n’est pas réflexif, il n’est pas encore un moi ; il se limite à l’existence, c’est-à-dire à une vie qui ne se regarde pas vivre.

Le sujet ne constitue pas un monde intérieur clos, dans lequel il doit pénétrer pour se retrouver ou plutôt se découvrir. Le sujet est extraverti. De même que l’œil ne se voit pas lui-même, l’individu pour s’appréhender regarde vers l’ailleurs, au-dehors. Sa conscience de soi n’est pas réflexive, repli sur soi, enfermement intérieur, face à face avec sa propre personne : elle est existentielle. L’existence est première par rapport à la conscience d’exister. […] J’existe puisque j’ai des mains, des pieds, des sentiments, que je marche, que je cours, que je vois et sens. Je fais tout cela et je sais que je le fais. Mais jamais je ne pense mon existence à travers la conscience que j’en ai. Ma conscience est toujours accrochée à l’extérieur. (p. 225)

Du coup, en Grèce l’individu ne s’oppose pas au monde car il ne peut pas s’appuyer pour ce faire sur la certitude de soi que lui apporterait un retour sur lui-même. Ou bien, ce qui revient au même, en l’absence d’opposition au monde, l’individu ne peut faire retour sur soi pour trouver une unité intérieure qui ferait son originalité, sa personnalité, son moi.

Le monde de l’individu n’a pas pris la forme d’une conscience de soi, d’un univers intérieur définissant, dans son originalité radicale, la personne de chacun. (p. 226)

Retrouvant une inspiration ancienne, qu’il avait un peu mise de côté, Vernant cite alors Groethuysen. D’une certaine manière – et il faut noter le bond en avant théorique réalisé ici –, à cette époque, le *je* de l’énoncia­tion, dont Benveniste vient de lui apprendre qu’il est une forme univer­sellement disponible mais vide et donc constamment à remplir, reste encore dominé par l’impersonnalité du *il*. Comme il l’a dit plus haut, « le sujet est extraverti ».

Bernard Groethuysen résume ce statut particulier de la personne antique dans une formule, à la fois lapidaire et provocante, en disant que la conscience de soi est l’appréhen­sion en soi d’un *il*, pas encore d’un *je*. (p. 227 – citation sans guillemets tirée d’*Anthropolo­gie philosophique* [1931], 1957, p. 61)

Le thème de l’*âme*, la *psukhḗ*, possède, en ce qui le concerne, une histoire complexe mais mieux connue, qui commence avec les mages déjà évoqués plus haut. Ceux-ci, rejetant l’idée traditionnelle d’un double du mort, fantôme sans force, ombre inconsistante évanouie dans l’Hadès, « s’efforcent, par leurs pratiques de concentration et d’épuration du souffle, de rassembler l’âme éparse dans toutes les parties du corps pour qu’il devienne possible, dès lors qu’elle est isolée et unifiée, de la séparer du corps à volonté pour voyager dans l’au-delà » (p. 227). La conception platonicienne de l’âme comme pôle d’identité de la personne, qui ira « après la mort rejoindre les autres dieux » (*Lois*, *959* *a* 6-*b* 4), trouve son point de départ dans ces croyances et ces pratiques « de sortie du corps, de fuite hors du monde, d’évasion vers le divin, dont la visée est une quête de salut par le renoncement à la vie terrestre » (p. 227).

Mais cette âme, là encore, n’est pas le moi. Elle n’est qu’une entité impersonnelle, indépendante de toutes les particularités qui sont attachées au corps physique, entité qui appartient à un ordre cosmique dans lequel elle retournera soit par réincarnation sur terre, soit, après sa purification, par une montée vers l’astre auquel elle est attachée.

Tout cela est vrai. Encore faut-il préciser un point qui est essentiel. La *psukhḗ* estbien Socrate, mais pas le « moi » de Socrate, pas le Socrate psychologique. La *psukhḗ* est en chacun de nous une entité impersonnelle ou suprapersonnelle. Elle est *l’*âme en moi plutôt que *mon* âme. D’abord, parce que cette âme se définit par son opposition radicale au corps et à tout ce qui s’y rattache, qu’elle exclut par conséquent ce qui relève en nous de particularités individuelles, de la limitation propre à l’existence physique. Ensuite, parce que cette *psukhḗ* est en nous un *daímōn*, un être divin, une puissance surnaturelle dont la place et la fonction, dans l’univers, dépassent notre personne singulière. Le nombre d’âmes dans le cosmos est une fois pour toutes fixé ; il reste éternellement le même. Il y a autant d’âmes que d’astres. Chaque homme trouve donc à sa naissance une âme qui était là depuis le commencement du monde, qui ne lui est aucunement particulière et qui ira, après sa mort, s’incarner dans un autre homme, ou un animal, ou une plante, si elle n’est pas parvenue, dans sa dernière vie, à se rendre assez pure pour rejoindre dans le ciel l’astre auquel elle est attachée. (p. 228)

La croyance, déjà commune avant Platon, à l’existence d’une entité psychique intérieure n’implique donc pas un réel détachement ou un renoncement au monde. Au contraire, dans la mesure où la *psukhḗ* est un *daímōn*, un être divin totalement impersonnel, elle est une part du sujet qui cherche à « se réintégrer dans l’ordre cosmique général ».

L’âme immortelle ne traduit pas chez l’homme sa psychologie singulière, mais plutôt l’aspiration du sujet individuel à se fondre dans le tout, à se réintégrer dans l’ordre cosmique général. (p. 228)

Même chez Platon, où le thème prend une coloration plus person­nelle, « cette ouverture en direction du psychologique s’effectue à travers des prati­ques mentales engagées dans la cité et orientées vers ce monde-ci » (p. 228).

Reste le thème du *soi*, que Foucault a replacé sur le devant de la scène scientifique au début des années 1980 et que l’on pourrait définir comme ce qui est en jeu dans toutes les pratiques tournées vers *soi* qui ne sont pas des pratiques du *moi* – ces pratiques que Foucault appelle, quant à elles, « herméneutiques ». Vernant l’aborde par les exercices de la mémoire. À la différence de ce qui se passe dans les pratiques lyriques ou historiques, les exercices mémoriels pratiqués par les mages ou les pythagoriciens mobilisent un *soi* en partie prisonnier du cycle des réincar­nations, de caractère cosmi­que et sans temporalité propre.

Les exercices de mémoire des mages et des pythagoriciens ne visent pas à ressaisir le temps personnel, le temps fugace des souvenirs propres à chacun, comme les lyriques, ni établir un ordre du temps, comme le feront les historiens, mais à se remémorer, depuis le début, la série complète des vies antérieures pour joindre « la fin au commencement » et échapper au cycle des réincarnations. Cette mémoire est l’instrument qui permet de sortir du temps, non de le construire. (p. 228)

La personnalisation de la mémoire ne s’est produite que tardive­ment. Ce sont les sophistes qui ont transformé ces exercices en techni­ques utilitaires, et c’est Aristote qui, le premier, a rattaché la mémoire à la partie sensible de l’âme, et en a fait ainsi un élément propre au sujet et à sa psychologie.

Le second type de pratiques où se construit un nouveau type de *soi* concerne « toutes les conduites qui vont mettre en contact l’âme *daímōn*, l’âme divine, immortelle, supra-personnelle, avec les autres parties de l’âme, liées au corps, aux besoins, aux plaisirs : le *thumós* et l’*epithu­mía*. » (p. 229) Or, là encore, ces techniques sont tout sauf des techniques de coupure ou même de prise de distance par rapport au social. Toutes ces pratiques ont en effet pour objectif la maîtrise de soi et se développent suivant un schème politique qui calque la répartition du pouvoir au sein de la cité.

Il s’agit de soumettre l’inférieur au supérieur pour réaliser, au-dedans de soi, un état de liberté analogue à celui du citoyen dans la cité. Pour que l’homme soit maître de lui-même, il lui faut commander à cette partie désirante, passionnée, que les lyriques exaltaient et à laquelle ils s’abandonnaient. Par l’observation de soi, les exercices et les épreuves qu’on s’impose à soi-même, comme par l’exemple d’autrui, l’homme doit trouver les prises lui permettant de se dominer lui-même ainsi qu’il convient à un homme libre dont l’idéal est de n’être, en société, l’esclave de personne, ni d’autrui ni de soi. (p. 229)

Une fois de plus, Vernant dénonce, à partir de ces exemples, la géné­ralisation abusive par Dumont du modèle du renonçant et son dualisme anthropologique et historique. Certes, ces nouvelles pratiques de soi provo­quent l’émergence de nouvelles formes subjectives, mais ces formes ne se construisent pas, elles non plus, en opposition à la cité et à la société.

Cette pratique continue d’*áskēsis* morale, elle naît, elle se développe, elle n’a de sens que dans le cadre de la cité. Entraînement à la vertu et éducation civique vous préparant à la vie d’homme libre vont de pair. Comme l’écrit justement Michel Foucault, « l’*áskēsis* morale fait partie de la *paideía* de l’homme libre qui a un rôle à jouer dans la cité et par rapport aux autres ; elle n’a pas à utiliser de procédés distincts ». (p. 229 – citation de *L’Usage des plaisirs*, p. 89)

Même plus tard quand, dans les premiers siècles de notre ère, cette ascétique aura acquis une relative indépendance, quand les techniques d’écoute et de contrôle de soi, d’épreuves qu’on s’impose, d’examen de conscience, de remémoration de tous les faits de la journée vont tendre à former les procédures spécifiques d’un « souci de soi-même » qui débouche, non plus seulement sur la domination des appétits et des passions, mais sur la « jouissance de soi », sans désir et sans trouble, on n’[aura] pas quitté le monde ni la société. (p. 230)

Et Vernant de citer, de nouveau, Foucault parlant de Marc Aurèle et de cette espèce d’anachorèse en soi-même à laquelle il se livre.

Cette activité consacrée à soi-même constitue, non pas un exercice de la solitude, mais une véritable pratique sociale. (p. 230 – citation du *Souci de soi*, p. 87)

Vernant termine son exposé concernant le *soi* par quelques considéra­tions, tirées des travaux de Peter Brown – que Foucault a, lui aussi, lu de près pour son cours sur l’« herméneutique du sujet » –, concernant la mutation anthropologico-historique qui s’opère aux iiie et ive siècles de notre ère et qui ont fait passer le souci de soi à un souci du *moi*. [[382]](#footnote-382)

Ce souci de soi, tel qu’il se présente dans le paganisme tardif, quand et comment va-t-il déboucher sur un sens nouveau de la personne conférant à l’histoire de l’individu en Occident ses traits originaux, son faciès caractéristique ? Le tournant s’opère entre les iiie et ive siècles de notre ère. Un style inédit se fait jour dans la vie collective, les relations avec le divin, l’expérience de soi. (p. 230)

Le premier apport de Brown concernant la profonde mutation, à cette époque, « de la dimension intérieure des individus, [et] de la cons­cience qu’ils ont d’eux-mêmes » (p. 230) concerne la disparition de l’éga­litarisme antique – encore vivant à l’âge des Antonins (iie siècle) – qui faisait les citoyens égaux entre eux et surtout les hommes égaux face aux dieux. Sans que s’établisse une véritable hiérarchie de la pureté, comme en Inde, on perçoit à partir du iiie siècle une dynamique qui s’en rappro­che sur certains points.

Les groupes humains tendent à déléguer à des individus exceptionnels, que leur genre de vie place en marge de l’ordinaire en les marquant comme d’un sceau divin, la fonction d’assurer le lien de la terre avec le ciel et d’exercer sur les hommes, à ce titre, un pouvoir non plus séculier, mais spirituel. (p. 231)

Le nouveau faciès du sujet, qui apparaît à travers cette promotion « du saint homme, de l’homme de Dieu, de l’ascète, de l’anachorète », est marqué par un certain « désengagement du social » et surtout par un gonflement inédit de la vie intérieure, d’une « recherche du moi », vers laquelle se tournent tous les efforts.

Avec le surgissement du saint homme, de l’homme de Dieu, de l’ascète, de l’anacho­rète, un type d’individu fait son apparition qui ne s’est séparé du commun, désengagé du social que pour se mettre en quête de son véritable moi, un moi tendu entre l’ange gardien qui le prolonge vers le haut et les forces démoniaques qui marquent, vers le bas, les fron­tières inférieures de la personnalité. Recherche de Dieu et recherche du moi sont les deux dimensions d’une même épreuve solitaire. (p. 231)

Brown parle à cet égard d’une « importance féroce » donnée à la conscience de soi, à une introspection implacable et prolongée, à l’examen vigilant, scrupuleux, soupçonneux des inclinations, du vouloir, du libre arbitre, pour scruter dans quelle mesure ils restent opaques ou sont devenus transparents à la présence divine. À travers cette attention incessante et ces exercices, ce n’est plus la maîtrise de soi, au sens ancien, qui est en jeu mais la découverte d’une profondeur intérieure, d’un *moi*, insondable et inquiétant, que rien ne semble pouvoir contrôler.

Une nouvelle forme de l’identité prend corps à ce moment : elle définit l’individu humain par ses pensées les plus intimes, ses imaginations secrètes, ses rêves nocturnes, ses pulsions pleines de péché, la présence constante, obsédante, dans son for intérieur, de toutes les formes de la tentation. (p. 231)

Comme l’a montré Pierre Hadot[[383]](#footnote-383), dans le colloque sur la personne organisé par Meyerson en 1960, ce n’est qu’avec Augustin (354-430) que le christianisme trouvera la formule permettant d’opérer la synthèse entre ce développement inédit du moi fondé sur une certaine promotion de la volonté, et ses anciennes formes, intérieurement beaucoup plus pauvres, fondées, quant à elles, sur les assertions existentielle et cognitive.

Au lieu de dire : l’âme, Augustin affirme : je suis, je me connais, je me veux, ces trois actes s’impliquant mutuellement [...]. Il a fallu quatre siècles pour que le christianisme atteigne cette conscience du moi. (p. 232 – citation de la contribution de Hadot dans le colloque *Problèmes de la personne*, pp. 133-134)[[384]](#footnote-384)

Vernant retrouve ici une nouvelle fois, sans toutefois le citer explicite­ment, Groethuysen, pour lequel, il n’est pas inutile de le rappeler, Augustin a combiné tous ce qu’il considérait pour sa part comme les principaux motifs anthropologiques antiques – le *sujet mobile du dialogue* socratique, l’*âme* ou le *sujet impersonnel* des récits mythiques et le *sujet tout en singu­larité* *mais sans profondeur* de la biographie – au sein d’un sujet religieux inédit dominé par le motif du moi. Chez Augustin, le sujet s’instancie désormais au gré d’un dialogue entre Toi et Moi, dialogue au cours duquel la nostalgie insatiable qui le traverse ne l’oriente plus, comme dans les courants néo-platoniciens, vers les mondes parfaits et inaccessibles des sphères célestes, mais au contraire vers les péripéties souvent misérables de sa propre vie ici-bas.

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. 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-supra-personnel, vis-à-vis de quoi il sentait et affirmait sa personnalité. Mais à présent, 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.[[385]](#footnote-385)

Pour finir, Vernant revient une dernière fois à sa critique de Dumont, reprenant un argument du reste déjà avancé par Peter Brown lui-même. Même dans le cas des anachorètes, ascètes et autres hommes de Dieu, qui ont introduit cette dimension radicalement nouvelle dans l’histoire occidentale de l’individu et du sujet, le *moi*, il ne s’est jamais agi de pratiques de renonce­ment radical au monde. Bien au contraire, l’innovation s’est faite en « gardant les yeux sur terre » au nom d’un esprit missionnaire.

Là se trouve le point de départ de la personne et de l’individu modernes. Mais cette rupture avec le passé païen est aussi bien une continuité. Ces hommes n’étaient pas des renonçants. Dans leur quête de Dieu, de soi, de Dieu en soi, ils gardaient les yeux sur terre. En se prévalant d’un pouvoir céleste […] ils se trouvaient qualifiés pour accomplir ici-bas leur mission. ([1985], 1989, p. 231)

Rien, pas même cette nouvelle forme que prend la personne dans le christianisme de l’Antiquité tardive et qui aura le succès que l’on connaît dans la suite de l’histoire occidentale, n’a donc de rapport avec une forme quelconque de renoncement au monde et d’opposition au social. Le dua­lisme méthodologique prôné par Dumont, le comparatisme abusif et l’historicisme qui leur est lié doivent être tous trois rejetés sans équivoque.

Sens nouveau de la personne, donc, lié à un rapport différent, plus intime, de l’individu avec Dieu. Mais fuite hors du monde, certainement pas. […] L’homme d’Augustin, celui qui dans le dialogue avec Dieu peut dire *je*, s’est certes éloigné du citoyen de la cité classique, de l’*homo aequalis* de l’Antiquité païenne, mais sa distance est autrement grande, le fossé autrement profond, à l’égard du renonçant et de l’*homo hierarchicus* de la civilisation indienne. (p. 232)

### L’être soi-même dans le rapport au divin, à la nature, aux autres et à soi en Grèce ancienne

Les deux derniers textes écrits par Vernant concernant l’histoire de l’individu et du sujet sont l’avant-propos de *L’individu, la mort, l’amour*, publié en 1989, et l’introduction du collectif *L’homme grec*, publié pour la première fois en 1991 en italien. Dans ces deux textes, Vernant effec­tue une sorte de bilan – il a dépassé soixante-quinze ans – mais cela ne l’empê­che pas, nous allons le voir, de chercher à ouvrir de nouvelles voies.

Comme déjà dans la nouvelle préface de 1985, qui précédait la réé­dition de *Mythe et pensée chez les Grecs* citée plus haut, il tient tout d’abord à souligner la continuité de ses préoccupations scientifiques actuelles avec celles les années 1950-1960.

J’avais dans l’introduction esquissé le tableau de ce que devait être, selon moi, une enquête systématique sur l’émergence, en Grèce, entre le viiie et le ive siècle avant notre ère, sinon de la personne, du moins de certains traits qui la différencient de ce que nous appelons aujourd’hui le moi.[[386]](#footnote-386)

Mais il note aussi l’infléchissement que celles-ci viennent de subir au cours de la décennie écoulée.

Un élément nouveau m’est apparu qui s’est imposé à moi au cours de mes recherches sur la figuration des dieux et la mémoire des morts. (p. ii)

Cet infléchissement concerne deux aspects importants du programme de la psychologie historique. D’une part, il se manifeste par l’introduction de la catégorie, manifestement d’origine foucaldienne, de *soi*.

Ma réflexion sur l’expérience grecque d’un “soi-même” s’en est trouvée à la fois relancée et infléchie. (p. ii)

La recherche visera désormais « l’être soi-même » par rapport aux « autres » et à ses « propres yeux » en Grèce ancienne, ce que Vernant explicite comme une recherche des faciès de « l’identité » et de « la singula­rité » au cours de « la vie » et après « la mort ».

Qu’est-ce, pour un Grec de l’Antiquité, qu’être soi-même, par rapport aux autres et à ses propres yeux ? En quoi consiste, dans le contexte de la civilisation hellénique, l’identité de chacun ? Quel en est le fondement et quelles formes emprunte-t-elle ? Comment se manifeste le caractère singulier des individus au cours de la vie et qu’en subsiste-t-il dans l’au-delà de la mort ? (p. i)

De l’autre, cet infléchissement théorique s’accompagne d’une dialec­tisation déterminée de l’observation. L’histoire de la personne, définie désor­mais sous les espèces du soi-même, ne se fera plus seulement, comme le demandait Meyerson, en analysant les *œuvres* et les *institutions* à travers lesquelles la personne s’est à la fois objectivée et construite, mais en observant celles-ci sous le prisme des relations entre *identité* et *altérité*.

Dans une société de face à face, une culture de la honte et de l’honneur où la compé­tition pour la gloire laisse peu de place au sens du devoir et ignore celui du péché, l’existence de chacun est sans cesse placée sous le regard d’autrui. C’est dans l’œil de son vis-à-vis, dans le miroir qu’il nous présente que se construit l’image de soi. Il n’est pas de conscience de son identité sans cet autre qui vous reflète et s’oppose à vous, en vous faisant front. Soi-même et l’autre, identité et altérité vont de pair, se construisent réciproquement. (p. ii)

Vernant justifie, on le voit, cet infléchissement méthodologique par la nature même de la société observée pour laquelle la question de l’altérité, de l’intrication des acteurs et des leurs interactions, de l’engagement de l’individu, est déterminante. Mais, à l’évidence, il est aussi lié au désir de ne pas laisser se resubstantialiser, sans même s’en rendre compte, les instances de l’indi­vidu et du sujet, et leurs sous-instances respectives, déjà identifiées par l’anthropologie historique. Désormais, la question portera « sur la cons­truction grecque de l’identité individuelle : comment faire un soi-même avec de l’autre ? » (p. iii)

Parmi les très nombreuses relations d’altérité existant en Grèce ancienne – avec « les bêtes, les esclaves, les Barbares, les enfants, les femmes... » (p. ii) – Vernant en retient trois, pour leur caractère à la fois « extrême » et « signi­ficatif » : « La figure des dieux, la face de la mort, le visage de l’être aimé. » (p. ii) Ces trois occasions d’affrontement entre le soi et l’autre, le *divin*, la *mort* et l’*amour*, « marquent les frontières à l’intérieur desquelles s’inscrit l’individu humain, […] soulignent ses limitations tout en éveillant, par l’intensité des émotions qu’ils suscitent, son désir de les dépasser » (p. ii).

Dans l’introduction de *L’homme grec* [1991] Vernant développe ce nouveau point de vue qu’il présente sous la forme d’une classification systémati­que des rapports du soi au *monde*, divinou naturel, à la *société* et à *soi-même*.

Recentrant cette fois autour de l’individu tout le réseau des fils qu’ils [les participants au volume] ont démêlés, je me demanderai quels sont, dans les rapports de l’homme grec avec le divin, avec la nature, avec les autres, avec lui-même, les quelques points forts qu’il faut retenir pour bien marquer la « différence » qui le caractérise dans ses formes d’agir, de penser, de sentir – je dirais volontiers dans son mode d’être au monde, à la société, à soi.[[387]](#footnote-387)

Il présente cet élargissement comme le résultat ultime des travaux qu’il a menés depuis les années 1950. Et ce sera en effet la dernière pro­position théorique qu’il nous aura léguée.

Le moment n’est-il pas venu, après quarante années de recherches, menées à la suite et en compagnie d’autres savants, sur ce que j’ai appelé l’histoire intérieure de l’homme grec, de m’aventurer à faire le point en risquant quelques conclusions générales ? (p. 10)

À vrai dire, même si elle en reprend certains des termes comme le *soi*, cette nouvelle classification ne vient pas remplacer la précédente (1985) qui déclinait, on se le rappelle, toutes les instances anthropologiques suivant qu’elles relevaient de l’individuation (l’*individu engagé* et son *degré d’agentivité*, le *singulier* et le *privé*) ou de la subjectiva­tion (le *sujet d’énonciation*, le *moi*, l’*âme* et le *soi*). Elle inscrit simple­ment celle-ci dans une logique de l’interaction généralisée qui vient la compléter en lui don­nant, explicitement, une dimension qui lui évite toute retombée dans une logique substantialiste. Ce qu’il faut comprendre, c’est donc que toutes ces instances sont définies au gré de leurs rapports, souvent intriqués les uns dans les autres, avec le *monde*, le *social* ou le *soi*.

Chez les Grecs, le *divin* est partout présent mais il n’en est pas moins radicalement séparé des hommes par une frontière aussi infran­chissable que celles d’une connaissance de l’avenir ou d’une survie après la mort.

Il sait qu’entre hommes et dieux il existe une frontière infranchissable : en dépit des ressources de l’esprit humain et de tout ce qu’il est parvenu à découvrir ou à inventer au cours du temps, l’avenir lui reste indéchiffrable, la mort sans remède, les dieux sont hors d’atteinte. (p. 12)

Seuls les dieux sont immortels, ce qui implique que les hommes ne cherchent pas à s’égaler à eux en leur demandant à surmonter la mort.

Le Grec ne saurait attendre des dieux – ni leur demander – qu’ils lui concèdent une forme quelconque de cette immortalité dont ils possèdent le privilège. L’espoir d’une survie de l’individu après la mort […] n’entre pas dans le commerce que le culte institue avec la divinité, ou, en tout cas, il n’en constitue ni le principe ni un élément majeur. (p. 13)

Certes, on trouve chez Platon l’affirmation d’une immortalité de l’âme. Mais celle-ci était considérée comme une proposition tout à fait neuve, « étrange et incongrue ».

L’idée d’une immortalité individuelle devait paraître aux Athéniens du ive siècle bien étrange et incongrue si l’on en juge par les précautions que Platon se sent obligé de prendre avant d’affirmer, dans le *Phédon*, par la bouche de Socrate, qu’il existe en chacun de nous une âme immortelle. (p. 13)

Même dans ce cas très marginal à l’époque, Vernant rappelle que l’âme reste, chez Platon, conçue comme une parcelle du divin cosmique et qu’elle n’a donc aucun rapport avec la singularité de l’individu dans lequel elle s’est incarnée.

Encore cette âme, dans la mesure où elle est impérissable, est-elle conçue comme une sorte de dieu, un *daimôn* : loin de se confondre avec l’individu humain dans ce qui fait de lui un être singulier, elle s’apparente au divin dont elle est comme une parcelle momentané­ment égarée ici-bas. (p. 13)

Mais Vernant ne se limite pas à répéter ce qu’il a si souvent affirmé. Un nouveau point de vue apparaît ici, participant, me semble-t-il, d’une ligne de pensée, appelons-la *esthétique*, qui depuis Burckhardt prête attention à la beauté des formes de vie, à l’harmonie ou à l’eurythmie de l’existence, aussi bien individuelle du reste que sociale. En effet, si le divin reste pour les Grecs à une distance infranchissable du monde des hommes, cela « n’exclut pas entre eux une forme de parenté ».

Pour infranchissable qu’elle soit, la distance des dieux aux hommes n’exclut pas entre eux une forme de parenté. Ce sont des gens du même monde, mais d’un monde à étages et strictement hiérarchisé. De bas en haut, de l’inférieur au supérieur, la différence est du *moins* au *plus*, de la privation à la plénitude dans une échelle de valeurs qui s’étend sans véritable rupture. (p. 13)

Du coup, « la piété de l’homme grec n’emprunte pas la voie du renoncement au monde » mais celle de « son esthétisation ». La pratique religieuse ne vise pas à détacher l’individu du monde au nom d’un impé­ratif éthique supérieur au monde, comme chez les prophètes hébreux d’après Weber, ou comme chez les premiers ascètes chrétiens d’après Dumont. Elle cherche, ce qui est très différent, à rendre le monde des hommes et leurs sociétés aussi beaux, aussi harmonieux, aussi élégants – nous pourrions dire aussi eurythmiques – que ceux des dieux et cela sans opposer l’individu et le tout social.

Les perfections dont les dieux sont dotés prolongeant dans la même ligne celles que manifestent l’ordre et la beauté du monde, l’harmonie heureuse d’une citée réglée selon la justice, l’élégance d’une vie conduite avec mesure et contrôle de soi, la piété de l’homme grec n’emprunte pas la voie du renoncement au monde, mais de son esthétisation. (p. 13)

Le nouveau point de vue qui est ici proposé par Vernant s’inscrit dans une tradition historique qui commence dans une perspective prati­que et politique avec Burckhardt, passe ensuite par une perspective axée sur les visions du monde et l’imaginaire chez Dilthey et Huizinga[[388]](#footnote-388), et aboutit finalement, d’une manière à nouveau toute pratique et politique, chez Foucault[[389]](#footnote-389). Mais là où Burckhardt et Foucault abordaient cette caté­gorie esthétique d’une manière très nettement opposée à celle de Dilthey et Huizinga, Vernant, sans faire de grande théorie, rejette ici encore tout dualisme et conjoint les deux approches. À ses yeux, « la vision du monde » ou l’« imaginaire » des Grecs concernant le divin est en parfaite continuité avec leurs « pratiques » de soi et des autres : les unes et les autres sont fondées sur une même *recherche d’esthétisation* et il ne sert à rien de chercher à les opposer ou à prôner le primat de certaines sur cer­taines autres.

À cet ordre et à cette beauté du monde, à cette harmonie heureuse de la citée réglée et à cette élégance de la vie conduite avec mesure répond ainsi, un ensemble de rituels et de pratiques religieuses, civiques et familiales qui constitue comme « la parure des jours » et où « rayonne un peu de la splendeur divine ».

Dans le temps même où il accorde aux immortels la vénération qu’ils méritent, le rituel de la fête se présente, pour ceux qui sont voués à la mort, comme la parure des jours de leur vie, une parure qui, en leur conférant grâce, joie, accord mutuel, les illumine d’un éclat où rayonne un peu de la splendeur divine. (p. 14)

Autrement dit, loin de tirer de son rapport au divin une raison pour se projeter « hors du monde », l’homme grec s’acquitte des dettes qu’il a à l’égard des dieux par la souple observance de rites traditionnels qui organi­sent harmonieusement le flux de sa vie individuelle et collective. Or, cette mise en forme cultuelle passe par des techniques où l’aspect esthétique, ou plus proprement artistique, ludique et festif, est déterminant.

En établissant le contact avec les dieux et en les rendant en quelque façon présents au milieu des mortels, le culte introduit dans la vie des hommes une dimension nouvelle, faite de beauté, de gratuité, de communion heureuse. On célèbre les dieux par des processions, des chants, des danses, des chœurs, des jeux, des concours, des banquets où l’on consomme en commun la chair des animaux offerts en sacrifice. (p. 14)

Mais, dépassant le simple point de vue esthétique, Vernant entrevoit ici, une *anthropologie* *poétique du social*, dont il note au passage la dimension rythmique. À l’instar de Mauss commentant le potlatch nord-américain[[390]](#footnote-390), il déchiffre dans les techniques rythmiques mobilisées par le sacrifice et tout ce qui l’entoure, le moyen par lequel se « satisfont les groupes et les personnes », c’est-à-dire se régénèrent et en même temps y prennent du plaisir.

Comme le dit Platon, pour devenir des hommes accomplis les enfants doivent dès leur premier âge apprendre « à vivre en jouant et jouant des jeux tels que les sacrifices, les chants, les danses » (*Lois*, 653d). C’est qu’à nous autres hommes, explique-t-il, « les dieux ont été donnés non seulement pour partager nos fêtes mais pour nous accorder un sens du rythme et de l’harmonie accompagnés de plaisir, par lequel ils nous mettent en branle en se faisant nos chorèges et en nous entrelaçant les uns aux autres par le chant et la danse » (*Lois*, 653d). Dans cet entrelacs qu’institue le rituel entre les célébrants, ce sont aussi les dieux qui se trouvent, par le jeu plaisant de la fête, associés et accordés aux hommes. (p. 14)

Cette thématique esthétique, anthropologique et poétique, avec sa composante rythmique, sous-tend également la deuxième sous-entrée de cette nouvelle classification : le rapport à la *nature*.

Pour les Grecs, la nature est entièrement traversée par le divin. Celui-ci n’en est pas le créateur et donc ne s’y oppose pas. Au contraire, il y est « impliqué en chacune de ses parties comme dans son unité et dans son ordonnance générale » (p. 17). Du coup, cette nature « a peu de choses en commun avec l’objet de nos sciences naturelles ou de la physi­que. Qu’elle fasse croître les plantes, se déplacer les êtres vivants, se mouvoir les astres sur leurs orbites célestes, la *phusis* est une puissance animée et vivante » (p. 17). Or, cette animation est également ordonnée d’une manière que l’on peut appeler esthétique mais qui est, là encore, même si Vernant ne prononce pas le mot, avant tout affaire de rythme ou plutôt d’eurythmie, au sens de belle et bonne manière de fluer, c’est-à-dire d’une manière de fluer qui échapperait à la dissipation et à l’irrever­sibilité. Le terme lui-même signifiant originellement parure « heureuse­ment ordonné[e] et réglé[e] », le *kosmos* apparaît comme « une œuvre d’art », il constitue un ensemble « uni dans sa diversité, permanent à travers le temps qui fuit, harmonieux dans l’agencement des parties ».

Le monde est beau, comme un dieu. Dès la fin du vie siècle, le terme qui servira à désigner l’univers dans son ensemble est celui de *kosmos* ; dans les textes les plus anciens, il s’applique à ce qui, heureusement ordonné et réglé, a valeur de parure conférant à qui en est orné un surcroît de grâce et de beauté. Uni dans sa diversité, permanent à travers le temps qui fuit, harmonieux dans l’agencement des parties qui le composent, le monde est comme un merveilleux joyau, une œuvre d’art, un objet précieux semblable à l’un de ces *agalmata* que leur perfection qualifie pour servir d’offrande à un dieu dans l’enceinte de son sanctuaire. (p. 18)

Du coup, l’homme grec ne se voit pas comme s’opposant à ce monde ou à cette nature mais, bien au contraire, comme participant à son flux organisé.

L’homme appartient au monde auquel il est apparenté et qu’il connaît par résonance ou connivence. L’être de l’homme, originellement, est un être au monde. […] Pour le Grec, le monde n’est pas cet univers extérieur chosifié, coupé de l’homme par l’infranchissable barrière qui sépare la matière de l’esprit, le physique du psychique. Avec l’univers animé auquel tout le rattache, l’homme est dans un rapport d’intime communauté. (p. 19)

Et ce n’est pas un hasard si Vernant achève cette section en citant une nouvelle fois Groethuysen. L’homme grec est « spontanément cosmique ».

Du sage antique, Bernard Groethuysen écrivait qu’il n’oublie jamais le monde, qu’il pense et agit par rapport au cosmos, qu’il fait partie du monde, qu’il est « cosmique » (B. Groethuysen, *Anthropologie philosophique*, Paris, Gallimard, 1953, p. 80). De l’individu grec, on peut dire que, de façon moins réfléchie et théorique, lui aussi est spontanément cosmique. (p. 23)

Enfin, le rapport de soi à *soi* prolonge celui du soi au *monde* et à la *société*. Là encore, il ne s’agit pas d’une relation réflexive par laquelle le soi se prendrait lui-même pour objet d’observation.

La maxime de Delphes, « Connais-toi toi-même », ne prône pas, comme nous aurions tendance à le supposer, un retour sur soi pour atteindre, par introspection et auto-analyse, un « je » caché, invisible à tout autre, et qui serait posé comme un pur acte de pensée ou comme le domaine secret de l’intimité personnelle […] Pour l’oracle, « Connais-toi toi-même » signifie : apprends tes limites, sache que tu es un homme mortel, n’essaie pas de t’égaler aux dieux. (p. 23)

Même pour Platon, comme on le voit dans l’*Alcibiade*, le soi ne peut se connaître directement et doit passer par le regard des autres pour savoir qui il est réellement.

S’il est une évidence incontestable, c’est bien que l’œil ne peut se voir lui-même : il lui faut toujours diriger ses rayons vers un objet situé à l’extérieur. De la même façon, le signe visible de notre identité, ce visage que nous offrons aux regards de tous pour qu’ils nous reconnaissent, nous ne pouvons jamais le contempler nous-mêmes qu’en allant chercher dans les yeux d’autrui le miroir qui nous renvoie du dehors notre propre image. […] (Alci­biade, 133a-b). […] Ainsi, ce que nous sommes, notre visage et notre âme, nous le voyons et le connaissons en regardant l’œil et l’âme d’autrui. L’identité de chacun se révèle dans le commerce avec l’autre, par le croisement des regards et l’échange des paroles. (pp. 23-24)

S’appuyant sur une distinction célèbre élaborée par Ruth Benedict dans *The Chrysanthemum and the Sword* (1946), Vernant note que le passage nécessaire par le rapport à autrui pour engager un rapport à soi est en fait « un trait caractéristique des cultures de la honte et de l’honneur par opposition aux cultures de la faute et du devoir ».

La connaissance de soi et le rapport à soi-même ne peuvent toujours pas s’établir directement, immédiatement, qu’ils restent pris dans cette réciprocité du voir et de l’être vu, de soi et de l’autre, qui constitue un trait caractéristique des cultures de la honte et de l’honneur par opposition aux cultures de la faute et du devoir. (p. 25)

Par ailleurs, rappelle-t-il, la conception grecque du monde comme un cosmos totalement intégré, empêche de concevoir le soi comme sub­stantiel et indépendant. On l’a vu, l’âme est conçue par les Grecs du ve siècle, non pas comme le support d’une « singularité » ou d’une « origi­nalité foncière » mais comme une entité qui prolonge en chacun l’organi­sation fluante du cosmos et, en même temps, par laquelle chacun peut se « libérer » de sa singularité et « s’intégrer à l’ordre cosmique et divin ».

Cette âme, qui est nous, ne traduit pas la singularité de notre être, son originalité foncière, mais […] à l’inverse, en tant que *daimôn*, elle est impersonnelle ou supraperson­nelle, […] elle est au-delà de nous, sa fonction n’étant pas d’assurer notre particularité d’être humain, mais de nous en libérer en nous intégrant à l’ordre cosmique et divin. (p. 25)

Même pour le Socrate platonicien qui réinterprète la formule delphi­que en lui faisant dire : connais ce que tu es véritablement, ce qui en toi est toi-même, c’est-à-dire ton âme, ta *psuchè*, « il ne s’agit nullement d’inciter ses interlocuteurs à tourner leur regard vers l’intérieur d’eux-mêmes pour se découvrir au-dedans de leur moi » (p. 23). Nous ne pouvons pas nous connaître nous-mêmes par réflexion et devons, au contraire, passer par le regard des autres : « Et l’âme aussi, si elle veut se connaître elle-même, doit regarder une autre âme et dans cette âme la partie où réside la faculté propre à l’âme, l’intelligence, ou encore tel autre objet qui lui est sem­blable. » (*Alcibiade*, 133a-b) C’est en fait la valeur qui lui est reconnue par la société qui définit l’identité de l’individu.

Dans une société de face à face où, pour se faire reconnaître, il faut l’emporter sur ses rivaux dans une incessante compétition pour la gloire, chacun est placé sous le regard d’autrui, chacun existe par ce regard. On est ce que les autres voient de soi. L’identité d’un individu coïncide avec son évaluation sociale. (p. 25)

Il est vrai qu’un espace nouveau apparaît durant cette période, espace dans lequel l’individu est moins exposé au regard d’autrui. Cet espace, on l’a déjà vu, est le *privé*.

En dehors de ces affaires communes, à côté du domaine public, il y a, dans le comportement personnel et dans les relations sociales, un espace privé où l’individu est maître du jeu. « Nous pratiquons la liberté », proclame Périclès dans l’éloge d’Athènes que lui attribue Thucy­dide, « non seulement dans notre conduite politique, mais pour toute suspicion que nous pourrions avoir les uns à l’égard des autres en ce qui concerne les façons de vivre quotidiennes. Nous n’avons pas de colère envers notre prochain s’il agit suivant son bon plaisir et nous ne recourons pas à des vexations qui, même sans causer de dommages, peuvent apparaître blessantes. Malgré cette tolérance qui régit nos rapports privés, dans le domaine public la crainte nous retient avant tout de rien faire d’illégal ». (p. 26)

Selon Vernant, cette sphère privée qui est en train de se distinguer de la sphère publique assure à l’individu grec « une place bien à lui », un *soi*.

L’individu a donc, dans la cité antique, une place bien à lui et cet aspect privé de l’exis­tence trouve ses prolongements dans la vie intellectuelle et artistique où chacun affirme sa convic­tion de faire autrement et mieux que ses prédécesseurs et ses voisins, dans le droit criminel où chacun doit répondre de ses propres fautes en fonction du degré plus ou moins grand de sa culpabilité, dans le droit civil avec l’institution, par exemple, du testament, dans le champ religieux où ce sont les individus qui, dans la pratique du culte, s’adressent à la divinité. (p. 26)

Mais cette forme d’individuation ne doit pas être confondue avec les formes modernes qui accompagnent l’hyper-valorisation du privé que nous connaissons aujourd’hui et qui suppose une autre conception du monde et du soi identifié à un moi.

Cet individu n’apparaît jamais ni comme incarnant des droits universels inaliénables, ni comme une personne, au sens moderne du terme, avec sa vie intérieure singulière, le monde secret de sa subjectivité, l’originalité foncière de son *moi*. (p. 26)

En Grèce ancienne, l’individuation reste déterminée avant tout par des normes collectives et une domination des interactions sociales sur les individus qui ne sont jamais considérés comme substantiels.

C’est une forme essentiellement sociale de l’individu marquée par le désir de s’illustrer, d’acquérir aux yeux de ses pairs, par son style de vie, ses mérites, ses largesses, ses exploits, assez de renom pour faire de son existence singulière le bien commun de toute la cité, voire de la Grèce entière. (p. 27)

Vernant achève ce qui apparaît bien comme son testament par quelques remarques sur le rapport des Grecs à la mort, plus précisément à la mort de *soi*. Comme il l’a dit de nombreuses fois, il n’y a en Grèce à cette époque aucune espérance d’une vie après la mort qui permettrait de « survivre dans l’autre monde tel qu’il était vivant, dans sa singularité ».

Aussi l’individu, quand il affronte le problème de *sa* mort, ne saurait-il miser sur l’espoir de survivre dans l’autre monde tel qu’il était vivant, dans sa singularité, sous forme d’une âme qui lui serait particulière et lui appartiendrait en propre, ou de son corps ressuscité. (p. 26)

Seuls le renom et le maintien dans la mémoire du groupe offrent un espoir de survie. Ainsi celle-ci n’est pas liée aux qualités propres de l’âme ou du moi de la personne mais à la persistance d’un souvenir dans la mémoire collective.

Dans une civilisation de l’honneur où chacun, durant sa vie, s’identifie à ce que les autres voient et disent de lui, où l’on a d’autant plus d’être que plus grande est la gloire qui vous célèbre, on continuera d’exister si elle subsiste impérissable au lieu de disparaître dans l’anonymat de l’oubli. Pour l’homme grec, la non-mort signifie la présence permanente dans la mémoire sociale de celui qui a quitté la lumière du soleil. (p. 27)

Or, c’est le *langage*, en particulier le *langage poétique*, qui, selon Vernant, à la fois assure la permanence éventuelle des identités à travers le temps et fixe les normes du partage entre celles qui sombreront dans l’oubli et celles qui seront non pas sauvées mais sauvegardées.

Sous les deux formes qu’elle a revêtues – remémoration continue par le chant des poètes indéfiniment répété de génération en génération, mémorial funéraire dressé pour toujours sur la tombe –, la mémoire collective fonctionne comme une institution assurant à certains individus le privilège de leur survie dans le statut de mort glorieux. Au lieu de l’âme immortelle, donc, la gloire impérissable et le regret de tous à jamais ; à la place du paradis réservé aux justes, l’assurance, pour qui a su la mériter, d’une pérennité établie au cœur même de l’existence sociale des vivants. (p. 27)

\*

Au terme de cette traversée de la psycho-histoire de la personne en Grèce ancienne élaborée par Vernant, je voudrais en souligner trois aspects qui nous concernent plus particulièrement ici : la force critique, la richesse analytique et le potentiel scientifique.

La *force critique* lorsque Vernant déconstruit point par point le modèle dumontien, dont il ne reste pas grand-chose, il faut bien le recon­naître, à la fin de la discussion. Nous avons vu plus haut les nom­breux arguments qui peuvent lui être opposés d’un point de vue général englobant toute l’histoire de l’homme occidental ; Vernant nous en mon­tre le caractère tout aussi irrecevable à partir d’une des sociétés et des périodes historiques les plus importantes pour le « démarrage » de cette his­toire ; pas une des affirmations dumontiennes, qu’elles soient fonda­men­tales ou de détail, ne tient à l’épreuve des faits historiques. Au-delà de Dumont, c’est tout le paradigme dualiste historiciste qui est définitive­ment disqualifié.

La *richesse analytique* est celle d’une recherche attentive à la multipli­cité et à la spécificité des expériences d’*individuation* et – ce qui est nouveau – de *subjectivation*. Contrairement à l’anthropologie comparée, qui réduit toute l’histoire de l’homme occidental au désengagement plus ou moins progressif de l’*individu*, mais aussi à la sociologie historique, qui la voit comme doublant cette émancipation extérieure par un assujettissement inté­rieur toujours plus strict du *moi*, la psychologie historique l’observe dans son foisonnement anthropologico-historique. La personne, chez Meyerson, se diffractait déjà en une série d’instances : l’*individu engagé*, le *singulier*, le *moi* etl’*agent*; Vernant distingue, quant à lui, l’*individu engagé* et son *degré d’agentivité*, le *singulier* et le *privé*, qui constituent le pôle *individuel*, et le *sujet d’énonciation*, le *moi*, l’*âme* et le *soi*, constituant, de leur côté, le pôle *subjectif*. Cette classification élargie n’est pas parfaite, notamment en ce qui concerne le statut de l’*agent*, qui reste du côté individuel, et celui du *sujet d’énonciation* – dont nous verrons dans le prochain chapitre toute la portée potenteielle – qui semble rester ici associé de manière problématique au *moi* et au *soi*, mais elle apporte pourtant un enrichissement et une clarification tout à fait remar­quables de l’approche anthropologico-historique. Par ailleurs, dans son tout dernier texte, Vernant la place au sein d’une logique interactionnelle généralisée à l’égard du *monde*, divinou naturel, de la *société* et de *soi-même*, qui la coupe de toute possible retombée dans le substantia­lisme du paradigme dualiste.

Le *potentiel scientifique* est celui d’une pensée qui tient à la fois les deux bouts de l’anthropologie historique et applique fermement ses prin­cipes anti-dualistes. Si la psychologie historique multiplie les angles de vue et raffine les analyses, elle ne génère pas non plus une vision mor­celée, juxtaposant des entités historiques, qui n’auraient rien à voir les unes avec les autres et qui apparaîtraient au fil d’une histoire dénuée de toute charpente éthique et politique. La psychologie historique est de ce point de vue aussi critique à l’égard des conceptions déconstructionnistes toujours plus nombreuses, qui ne sont en réalité que des historismes extrêmes, qu’elle l’est vis-à-vis de tous les historicismes.

Ce qui fait son originalité, on a commencé à s’en rendre compte mais nous allons maintenant le voir en détail, c’est son rapport au lan­gage. On se le rappelle, Elias garantissait la possibilité d’une connais­sance des diffé­rentes formes anthropologiques qui se succèdent au fil de l’histoire par la permanence des cadres biologique et sociologique com­pétitifs au sein des­quels elles évoluent. Or, s’il assurait la validité de la connaissance histori­que, ce moyen ne permettait en rien de déterminer un quelconque juge­ment éthique et politique. L’immense science éliasienne finissait en positi­visme. Comme son maître Meyerson, Vernant renvoie, quant à lui, la pos­sibilité de la connaissance anthropologico-historique au primat du langage. C’est parce que le langage est une activité commune à toutes ces formes, aussi différentes soient-elles, qu’une communication est possible entre elles et que non seulement elles nous restent compré­hensibles mais que nous pouvons les faire nôtres à nouveau, profitant ainsi des puissances subjec­tives qu’elles contiennent. Du coup, l’éthique et le politique restent au cœur du travail historique et l’on comprend l’agacement dont témoigne la cor­rection infligée à la conception profon­dément réactionnaire de l’his­toire de l’homme occidental propagée par Dumont.

## 11. La psychologie historique

## face au langage et au sens

Dans cet ultime chapitre, j’aimerais, comme je l’ai fait pour l’anthro­pologie comparée et la sociologie historique, examiner les relations fluctu­antes de la psychologie historique aux questions du langage et du sens. D’une manière générale, on verra sa grande supériorité à cet égard sur les deux approches précédentes. Pour des raisons qui tiennent à sa formation mais aussi à son ouverture d’esprit et à sa pratique personnelle de la trans­disciplinarité, Meyerson a donné d’emblée à la psychologie historique un fonds humboldtien, qui lui a longtemps assuré une productivité scientifique tout à fait remarquable.

Cet élan initial a pu dévier ponctuellement, il est vrai, au gré d’hési­ta­tions et de tâtonnements au cours desquels Meyerson, dès 1948, n’a pas tou­jours choisi les partis les meilleurs. Il a pu sembler également s’épuiser au cours des années 1960-1970, quand Vernant s’est éloigné de cette inspiration pour adopter de plus en plus fréquemment une perspective structurale.

Mais, contrairement à ce qui s’est passé pour l’anthropologie com­parée et la sociologie historique, ces rebroussements n’ont finalement pas duré, les blocages ont été levés et la psychologie historique a retrouvé, au cours de la décennie suivante, l’esprit humboldtien que lui avait insufflé Meyerson, enrichissant à nouveau l’anthropologie historique d’approches inédites.

Un tel succès, on le verra, ne doit pas être surestimé et il n’est pas sans limites. Mais une dynamique de ce genre est suffisamment rare pour qu’on se prive de souligner d’un trait appuyé son émergence et sa signifi­ca­tion, notamment pour l’avenir de l’anthropologie historique.

### Le fonds humboldtien de la psychologie d’Ignace Meyerson

On a vu plus haut comment s’articulait le programme meyersonien d’une psychologie historique par les œuvres – c’est en général ce que l’on en retient, quand on s’y intéresse encore. Je voudrais montrer main­tenant une autre dimension de cette psychologie qui est moins souvent relevée : le rôle fondamental que Meyerson y donne au langage et qui rend son travail toujours actuel aujourd’hui.

Dans le premier chapitre de sa thèse, Meyerson explique que le langage soutient de part en part le processus initial d’objectivation par lequel la pensée s’extériorise et que ce phénomène s’observe aussi bien dans des civilisations éloignées dans le temps et l’espace que dans le monde moderne.[[391]](#footnote-391) Il cite, comme exemple des premières, le travail de Granet et son analyse de la conception pragmatique du langage en Chine ancienne.

Le langage vise, avant tout, à agir. Il prétend moins à informer clairement qu’à diriger la conduite […] Quand on parle, nomme, désigne, on ne se borne pas à décrire ou à classer idéale­ment. Le vocable qualifie et contamine, il provoque le destin, il suscite le réel. ([1948], 1995, p. 34)[[392]](#footnote-392)

Il cite également Paul Masson-Oursel, un autre élève de Durkheim et de Mauss, à propos de la parole védique.

Sous l’aspect « védique » du brâhmanisme, c’est à partir des sons audibles, mais surtout articulés, prononcés, psalmodiés, que tout vient à l’existence. Ici, c’est comme en Égypte où la vie se réduit à ce qui est « juste de voix », formule magique correctement proférée, donc réalisant d’emblée son objet. (p. 35)[[393]](#footnote-393)

C’est toute la théorie du signe qui est à cette occasion remise en question, théorie à laquelle il substitue une attention peu commune à la force pragmatique du signifiant.

Les sons de la parole rituelle, dit M. Masson-Oursel, ce n’est pas assez de dire qu’ils existent en tant que proférés par le sacrificateur, homme ou Dieu : ils subsistent en tant que sons, puisque comme tels ils régissent, ils constituent la nature entière […] La Mimamsa offre ainsi l’exemple d’une doctrine d’immanence intégrale : immanence de la pensée dans l’être, de l’être dans l’acte, de l’acte dans le Verbe éternel. (p. 36)[[394]](#footnote-394)

Du côté moderne, les exemples donnés sont tout aussi remarqua­bles. Meyerson rappelle le circuit entre l’intérieur et l’extérieur par lequel Humboldt explique pourquoi le langage ne doit plus être pensé dans les termes dualistes du signe et de la langue.

La seconde forme d’objectivation par le langage est la contribution qu’il apporte à la construction du monde des objets. Humboldt avait déjà vu cette action. Il écrit : « Quand l’élan spirituel se fraie un chemin par les lèvres, son effet revient frapper l’oreille. La repré­sentation est par là transposée en une véritable objectivité sans être soustraite par cela à la subjectivité. Cela, seul le langage le peut : sans cette transposition continue en une objectivité qui revient au sujet (même pendant le silence), la formation du concept et donc toute vraie pensée est impossible. » Le langage est ainsi « un pont entre le subjectif et l’objectif ». (p. 37)[[395]](#footnote-395)

Meyerson rejette ici clairement les présupposés qui empoisonnent, nous l’avons vu aussi bien chez Dumont que chez Elias, l’anthropologie et la sociologie. Le langage n’est pas un instrument sémiotique par lequel la pensée se référerait à des objets ou à des idées mais une activité au cours de laquelle les objets et la pensée se constituent mutuellement dans leurs arti­culations propres. C’est le meilleur Cassirer, le Cassirer humboldtien, qui sert à le montrer.

Cette notion de l’activité d’objectivation du langage sera précisée et mise au premier plan de ses fonctions par Cassirer : « Le langage, écrit-il, n’entre pas dans un monde de perceptions objectives achevées, pour adjoindre seulement à des objets individuels donnés et clairement délimités les uns par rapport aux autres des ‟noms” qui seraient des signes purement extérieurs et arbitraires ; mais il est lui-même un médiateur dans la formation des objets ; il est, en un sens, le médiateur par excellence, l’instrument le plus important et le plus précieux pour la conquête et pour la construction d’un vrai monde d’objets. » Et réciproquement, la représentation objective « n’est pas le point de départ du processus de formation du langage, mais le but auquel ce processus conduit ; elle n’est pas son terminus *a quo*, mais son terminus *ad quem*. » (pp. 37-38)[[396]](#footnote-396)

On voit le rôle déterminant que Meyerson, contrairement à nombre de ses contemporains, accorde à l’activité langagière dans le processus d’extériorisation de l’esprit dans ses œuvres – rôle qui donne à toute sa pensée une forte couleur humboldtienne. Mais cela n’est pas tout car on retrouve le langage également dans un autre maillon souvent oublié de cette pensée. Les commentateurs ne s’attardent guère sur l’introduction de son ouvrage intitulée « De l’acte à l’œuvre ». L’objet de cette intro­duction est pourtant d’analyser le concept d’« action », qui se trouve dans le processus d’objectivation entre l’acte simple et l’œuvre elle-même, et constitue pour cette raison, aux yeux de Meyerson, le premier des traits fondamentaux de l’humanité.

Celui-ci fait débuter sa réflexion par un rappel des acquis du travail de Mauss sur les *techniques du corps*. L’action présuppose en effet une série d’actes organisée de manière conventionnelle, c’est-à-dire variable suivant les sociétés et les époques.

La façon de faire tel geste n’est commandée strictement ni par notre nature biologique ni par la nature extérieure […] Tous les gestes, en fait, sont l’objet d’une préférence et d’une convention. C’est ce qu’a montré, entre autres, le travail de M. Mauss sur les techniques du corps. (p. 19)

À la différence des sociologues durkheimiens, mais aussi d’Elias nous l’avons vu, et plus proche en cela de Dilthey, il note toutefois que les valeurs attribuées à ces actions ne sont pas toujours homogènes et cohérentes, ce qui laisse une plus grande marge de manœuvre aux indi­vidus que ceux-là ne veulent bien leur accorder.

Les divers systèmes de valeurs ne sont pas nécessairement unifiés ni ajustés. Et les fins personnelles dans lesquelles nous intégrons ces valeurs sont quelquefois discordantes aussi, d’où la possibilité de conflits, l’obligation du choix. (p. 21)

De plus, Meyerson s’attache à caractériser beaucoup plus précisé­ment que ne le font usuellement les sociologues l’organisation de ces séries d’actes, ce qui fait de sa réflexion un nouveau jalon dans la cons­truction d’une anthropologie historique rythmique. Ces séries, souligne-t-il tout d’abord, forment des totalités singulières.

Les actes deviennent des actions, des touts pourvus d’une sorte d’existence et de qualité propres. Cela est évident pour les gestes de travail qui s’organisent en un « travail », pour les mouvements du sport qui s’organisent en « une partie » ; et de même les actes d’une guerre seront « une expédition » ou « une bataille ». (p. 21)

Mais ces totalités ne sont pas homogènes et lisses ; elles sont organi­sées dans le temps suivant des scansions, qui en déterminent le début et la fin mais aussi souvent l’organisation interne. En peu de mots, elles sont « rythmées ».

Ce sont là des ensembles denses et complexes dont on peut dire que par nature ils ont un début et une terminaison […] L’acte est doué d’une forme. P. Janet a eu grandement raison d’insister sur l’importance des délimitations dans le temps, surtout sur les conduites de commencement et de terminaison : on ouvre une séance, on présente quelqu’un, on inaugure un monument, on pose la première pierre : ces rites veulent marquer que les choses ne se passent pas n’importe comment, à leur manière ; ils leur donnent une surexistence : une existence d’action, et non seulement de fait […] Il s’agit en somme de créer des points de condensation du vouloir, ou au moins de l’attention […] Le meneur de jeu organise les moments de tension et de détente. À un moindre degré que le début et la fin, les autres moments de l’action sont aussi soumis à un réglage, ils sont rythmés. (p. 22)

De même, ces séries d’actes sont réglées, on pourrait dire avec Granet que Meyerson ne cite pas toutefois, de nou­veau rythmées, spatialement.

Là aussi se produit une condensation, une délimitation, une orientation. Une chose ne se passe pas n’importe où. Il y a des zones, des frontières. Les limites, chez les Chinois et chez les Romains spécialement, mais aussi chez bien d’autres peuples, ont été l’objet d’une attention spéciale et d’un culte […] L’acte a une forme dans l’espace, une figure de mouvement, des qualités plastiques.  (pp. 22-23)

Enfin, ces séries d’actes sont très finement délimitées quant aux personnes et à leurs qualités particulières.

Il y a non seulement les participants et les non-participants, les admis et les exclus, mais souvent on a tous les degrés d’action et de présence, figurés par les différents sens du mot « assistants » et les mots multiples qui désignent les apparentés, les sympathisants, etc. Nulle part peut-être ces degrés ne sont réglés avec un soin aussi méticuleux que dans le cas de l’étiquette en Chine, et notamment de l’étiquette du deuil. (p. 23)

Dernière différence avec le pragmatisme diffus de ses contempo­rains, Meyerson subordonne cette organisation des séries d’actes, cette manière de fluer des corps en action, à leur signification. Tous ces rythmes sont liés au sens.

Nos actes, tous nos gestes, toutes nos attitudes, ont une signification […] Ce caractère est fondamental, il donne aux actes leur épaisseur, il fait qu’ils sont autre chose que de simples phénomènes moteurs. Leurs autres caractères sont plutôt des aspects ou des conséquences de celui-ci : nos actes ont un sens. (p. 25)

Or, ce primat de la signification Meyerson le place sous le chapeau du « symbolique », mais ce terme ne doit pas être mal interprété car il pointe vers une théorie du langage foncièrement opposée à la conception assez pauvre, qui sera bientôt mobilisée par Lévi-Strauss lorsqu’il repren­dra le terme à son compte.

Loin de lui donner une valeur structurale, Meyerson l’utilise de manière dynamique comme on le faisait durant l’entre-deux-guerres. Bruno Karsenti l’a montré, le concept de « symbolique » s’est imposé en effet tout d’abord en psychologie, où il a acquis d’emblée un caractère dynamique[[397]](#footnote-397). Dès 1917, Émile Bréhier note dans une réflexion sur *l’acte* symbolique : « Les phénomènes de symbolisme doivent, nous semble-t-il, se ranger dans cette grande classe de phénomènes qui n’attirent que depuis peu l’attention des psychologues.[[398]](#footnote-398) » En 1921, le célèbre neuropsy­chologue anglais Henry Head souligne le fait que les troubles liés à l’aphasie ne concernent jamais des mots isolés mais *l’activité* de symboli­sation elle-même, c’est-à-dire *sa structure et sa régulation rythmique*.[[399]](#footnote-399)

La pensée et l’expression symboliques parfaites supposent que les mots, les nombres, les images et tout ce qui en tient lieu dans la pensée, puissent être mobiles et susceptibles d’une parfaite manipulation volontaire. C’est cet aspect qui est principalement affecté dans les formes verbales et syntaxiques de l’aphasie ; elles ne sont pas dues à une dysarthrie [trouble moteur], mais sont produites par des déficiences dans la structure et la régulation rythmique *[rhythmic balance]* du symbole, qui interfèrent non seulement avec le discours articulé, mais aussi avec la verbalisation interne.[[400]](#footnote-400)

De même, en 1924, c’est encore cet aspect dynamique du symbo­lisme qui est au centre de la réflexion d’Henri Delacroix sur les rapports entre langage et pensée. Le symbolisme consiste, pour lui, à *construire* des signes.

Toute pensée est symbolique, toute pensée construit d’abord des signes pour construire des choses avant de les substituer aux choses. […] La valeur du signe verbal consiste moins en ce qu’il représente qu’en ce qu’il abolit.[[401]](#footnote-401)

Ce caractère à la fois dynamique et organisé de l’activité de symbo­lisation, telle qu’elle est vue par les psychologues, donne aux déclarations des sociologues et historiens durkheimiens, qui s’approprient le terme au début des années 1920, une couleur très différente de celle qu’on leur attribue trop souvent à la suite de Lévi-Strauss. Loin de préfigurer une méthode structurale, calquée sur la seule phonologie, le développement du thème du symbolisme en sociologie durant toute la période de l’entre-deux-guerres présuppose en fait un point de vue rythmique, qui implique de considérer le langage en premier lieu comme une activité organisée ne séparant pas son et sens[[402]](#footnote-402).

C’est du reste dans le *Journal de psychologie*, dont Meyerson est le secrétaire de rédaction, que Mauss et Granet commencent à en utiliser le concept – et ils le font à la manière des psychologues, auxquels ils l’em­pruntent et pour lesquels ils écrivent. Ainsi en 1921, lorsque, dans un article resté célèbre, le premier lance en sociologie le terme de « symbolique », c’est clairement pour viser *l’organisation de l’expression des sentiments*.

On fait donc plus que de manifester ses sentiments, on les manifeste aux autres puisqu’il faut les leur manifester. On se les manifeste à soi en les exprimant aux autres et pour le compte des autres. C’est essentiellement une symbolique.[[403]](#footnote-403)

De même, lorsqu’en 1922 Granet parle de « symbolique de la dou­leur », celui-ci ne cherche pas à comprendre *la langue*, l’organisation diffé­rentielle synchronique des signes, mais bien *le langage* de la douleur.

Il faut insister sur l’esprit de système grâce auquel ils [les ritualistes] accordèrent la symbolique de la douleur avec l’ordre intelligible de l’univers […] La symbolique de la douleur est en accord logique avec l’ordre cosmique, l’ordre social, l’ordre historique. Dans son système, elle recèle toute une métaphysique.[[404]](#footnote-404)

Il montrera ainsi quelques années plus tard que, dans la Chine ancienne, les emblèmes ne prennent éventuellement une fonction classifi­catoire qu’en tant que *formes de mouvement*, c’est-à-dire de *rythmes*[[405]](#footnote-405).

Ainsi, lorsque Meyerson reprend à son tour en 1948 la question du « symbolique », il l’insère dans une théorie qui postule un primat de l’activité comme langage – « Nos actes sont donc des langages.[[406]](#footnote-406) » – qui est aussi un primat du langage comme activité. C’est ce langage-action qui permet de relier les actes singuliers en établissant entre eux des chaînes de signification et non pas la langue en tant que système différentiel.

L’acte n’existe que par rapport à une série et il signifie cette série. Le fait est évident pour tous les actes de caractère rituel qui traduisent les grandes institutions collectives, et pour les gestes qui expriment nos sentiments : ce sont des langages. Mais l’analyse du geste même le plus pauvre montre un contenu significatif, résultante d’apports multiples. (p. 25)

Chez Meyerson, le concept de « symbolique » s’inscrit donc au sein d’une théorie fondamentalement pragmatique – au sens de la linguistique pragmati­que et non du pragmatisme –, qui établit une équivalence entre action et langage, et qui appelle à son tour la notion d’organisation de ce langage-action. Bouclant la boucle, Meyerson finit d’ailleurs la section consacrée à cette question en rappelant l’analyse par Granet de l’organi­sation prag­matique des rituels funéraires de la Chine classique.

Cet ensemble de rites est *un système de signes, une technique et une symbolique*. La nature, l’intensité, la quantité, la qualité, le temps, le lieu, le rythme des expressions sont strictement définis. Tout s’ordonne en formules obligatoires. *C’est un langage pratique qui a ses besoins d’ordre*. (p. 26, c’est moi qui souligne. Outre cette dernière expression de type rythmique, on notera la différence ici explicite entre « système de signes » et « symbolique »)

Dans un article publié la même année, il rejette d’ailleurs très explici­te­ment les fondements mêmes du structuralisme lévi-straussien, qu’il replace dans une tendance très ancienne à la simplification et à la systé­matisation.

Depuis qu’il a une pensée systématique, l’homme a inlassablement cherché des fondements généralement valables de l’expression. L’idée de caractéristique universelle n’est qu’un des aspects et des paliers de cette recherche. Aujourd’hui même, il voudrait trouver quelque chose qui serait comme la grammaire commune de la fonction symbolique. Cette tendance se traduit dans les recherches sur la nature et les fonctions du signe, sur l’histoire et les transformations de la symbolique depuis le mythe et la magie jusqu’à la science contemporaine.[[407]](#footnote-407)

Et pour que les choses soient claires, Meyerson rejette, contre Lévi-Strauss, toute idée d’une grammaire commune de toutes les expressions symboliques.

À supposer même que l’hypothèse soit vraie pour les langues et pour un certain niveau des actes d’aujourd’hui, l’est-elle pour le mythe, pour l’art, pour la science, qui présentent des formes et des niveaux différents ? On voit encore mal la méthode qui permettrait d’approcher cette grammaire commune de la fonction symbolique, si elle existe. *(Ibid.)*

### Hésitations et rebroussements

Meyerson est plus hésitant, il vrai, sur la démarche à suivre dans la définition du signe qu’il donne dans le deuxième chapitre de son ouvrage. D’un côté, celui-ci s’inscrit dans le triangle sémiotique classique et le dualisme le plus traditionnel.

Substituts, les signes sont des médiateurs. Entre le monde de l’expérience subjective et le monde des significations et des objets auxquels ils renvoient, ils sont un monde intermédiaire, un monde, un système humains. Médiateur par rapport à une réalité dont il est le substitut, le signe est un instrument à l’égard de l’esprit qu’il exprime et sert. Il en est l’instrument essentiel. Toute pensée se traduit en signes, il n’y a pas de fonction de l’esprit qui n’ait besoin de formes, non seulement pour s’exprimer, mais même pour être.[[408]](#footnote-408)

Mais, de l’autre, simultanément, Meyerson affirme aussi que le signe a lui-même partie liée au fonctionnement du social. De même que le langage est indispensable à la constitution des actes en action puis en œuvres, de même le signe est indispensable à la production du social. Benveniste disait pour sa part que « bien avant de savoir communiquer le langage sert à *vivre* »[[409]](#footnote-409).

Le signe est social, il traduit les relations entre les hommes, il sert à la communication, à l’information, à l’interaction, à l’action tout court ; il fait agir. Dans ses formes originaires, dans ses manifestations fortes, il fait vivre, il fait être. (p. 76)

De même Meyerson présente-t-il, d’un côté, le rapport entre signi­fiant et signifié comme une opposition binaire analogue à celles entre « manifestation » et « contenu », « concret » et « abstrait : « Le signe est matériel, la signification est idéelle. Le signe est un événement singulier, la signification est générale (elle tend vers l’universalité). » (p. 79) Il voit – comme beaucoup – dans la définition de l’arbitraire du signe par Saussure une définition conventionnaliste classique.

C’est peut-être Ferdinand de Saussure qui a le mieux formulé l’opinion courante des linguistes contemporains sur ce point. « Le lien unissant le signifiant au signifié, écrit-il, est arbitraire, ou encore, puisque nous entendons par signe le total résultant de l’association d’un signifiant et d’un signifié, nous pouvons dire plus simplement : *le signe linguistique est arbitraire*. » […] Saussure remarque que « tout moyen d’expression reçu dans une société repose en principe sur une habitude collective ou, ce qui revient au même, sur la convention. » (pp. 82-83)[[410]](#footnote-410)

Mais Meyerson note également que cette conception implique une certaine immutabilité de la langue car celle-ci n’est pas « une norme raisonna­ble », c’est-à-dire finalement pas une convention : « “L’arbitraire même du signe met la langue à l’abri de toute tentative visant à la modi­fier […] Car pour qu’une chose soit mise en question, il faut qu’elle repose sur une norme raisonnable.” » (p. 82, n. 2) Plus loin, il distingue même très clairement « la convention expresse » et « la convention implicite » qui explique « la part de stabilité et de régularité que comporte le signe. » (p. 84) On peut donc, selon lui, opposer la convention à la nature mais « à condition de considérer le groupe de faits appelés nature comme un groupe provisoire : une nouvelle analyse peut toujours discerner dans ce qui a été considéré comme nature des traces d’une ancienne convention. » (p. 85) Et il conclut de manière très fine : « Cette position est très différente de celle des Anciens qui réunissaient nature et raison et leur opposaient la convention et l’arbitraire (φύσειν ὄν contre νόμοι ὄν). » (p. 85)

La dernière hésitation que je relèverai concerne Humboldt. Nous avons vu plus haut la place qu’il lui réserve explicitement dans sa théorie de l’objectivation de l’esprit, mais cela ne l’empêche pas de rejeter quel­ques pages plus loin dans la métaphysique, à la suite d’un procès plus que succinct, sa manière expressiviste de combattre le dualisme du signe.

On considère assez généralement que c’est avec Humboldt que commence cette critique moderne du langage, et cependant, en un sens, Humboldt est en deçà d’Aristote : il n’admet par le caractère conventionnel du langage. Le langage est don divin et non invention humaine. Il est un besoin de l’intelligence, il est essentiel à l’intelligence, inséparable de la pensée, aspirant vers l’infini, vers la lumière comme elle, instantané comme elle. L’intelligence de la parole n’est pas différente de la parole elle-même, comprendre et parler sont des aspects divers d’une même fonction. Le langage n’est pas une transposition directe de l’objet tel qu’il est en lui-même, mais la traduction que l’objet a laissée dans notre âme, objectivation d’une subjectivité, pont entre le subjectif et l’objectif. […] Le son vient de l’excitation de l’âme, il est lié à la chose signifiée par un rapport complexe où trois mécanismes jouent probablement : l’imitation immédiate, une relation symbolique, un rapport d’analogie. Il y a pénétration mutuelle, intimité entre son et sens. (p. 90)[[411]](#footnote-411)

Meyerson aperçoit de manière perspicace et rare le lien entre cette position anti-dualiste humboldtienne et celle de Saussure, mais c’est pour en faire reproche à ce dernier dont il méconnaît les concepts de système, de valeur et d’arbitraire radical qui la justifient.

Si on écarte les hypothèses sur le mécanisme originel que Humboldt lui-même n’avance qu’avec prudence, reste l’affirmation de l’intimité : une proclamation, non une explication. Et Saussure, sur ce point, ne sera pas plus explicite. Après avoir séparé, il voudra, il devra réunir, et, comme Humboldt, il unira simplement par une affirmation d’inti­mité : « Le langage est comparable à une feuille de papier. La pensée est le recto et le son est le verso ; on ne peut découper le recto sans découper en même temps le verso. » (p. 90)

Tout cela ne l’empêche pas d’affirmer *a contrario* quelques pages plus loin que « nous ne pouvons percevoir de pure forme sans signifi­cation, par plus que nous ne pouvons concevoir de pure pensée qui ne serait portée par aucune forme. Les notions de signifiant pur, de signifié pur sont des limites. Dans la réalité, nous avons toujours affaire à des complexes significatifs. » (p. 95) De même, il écrit, parlant de sa thèse, dans une lettre de novembre 1946 dont le nom du destinataire ne nous est malheureusement pas parvenu.

Un second chapitre discutera des conditions logiques, psychologiques, épistémolo­giques, de l’analyse des contenus à travers les expressions. Il examinera également les actions réciproques du signifiant et du signifié (dans les institutions et les contenus mentaux). (cité par Di Donato dans sa « Postface », p. 244)

Ainsi peut-il, après avoir copieusement critiqué Humboldt et Saus­sure, formuler quelques maximes anthropologiques que ni le premier ni même le second n’auraient certainement rejetées et dont le fond *rhuthmique* émerge ici en pleine lumière.

Il n’y a jamais un sens auquel se surajoute une forme : toute existence spirituelle est d’emblée formée. L’informe n’est pas. L’homme est incarnateur, il crée nécessairement selon la forme. (p. 96)

Il finit même par démarquer, mais sans apparemment s’en rendre compte, le programme humboldtien d’une anthropologie historique langagière.

On comprend que le signe ne soit jamais un pur résumé du contenu, mais toujours un appel vers le nouveau, l’inconnu. […] Cette puissance de devenir, cette faculté d’être constam­ment prolongé, constamment projeté au-delà de l’explicite présent s’accroît à mesure qu’aug­mente le nombre de fils qui viennent aboutir au signe. […] Tous, le langage et les différentes langues, les religions, les étapes des sciences, représentent des approximations successives, ce que, à tel moment de son histoire, l’esprit a réussi à préciser et à fixer. (pp. 107-108)

Les hésitations de ce type et les régressions locales ne sont donc pas rares chez Meyerson, mais le mouvement de la pensée reste malgré tout fermement orienté dans le sens d’un dépassement du dualisme et de l’historicisme. C’est pourquoi son travail a eu une si grande importance pour le développement de l’anthropologie historique et reste aujourd’hui, en dépit de ses défauts ponctuels, d’une pleine actualité.

### Benveniste encensé, Benveniste ignoré

Il est vrai que cet élan scientifique a semblé s’épuiser au cours des années 1970. Le montre l’usage extrêmement contestable, fait en 1975 par Vernant[[412]](#footnote-412), de l’étude de Benveniste sur les noms d’agent et d’action[[413]](#footnote-413), dont j’ai présenté les grandes lignes précédemment, usage qui, par ailleurs, ne remet pas en cause les conclusions anthropologico-historiques attein­tes par Vernant pas ses propres moyens.

Nous l’avons vu, ce que Vernant retient de cette étude, c’est avant tout sa face structurale.

L’analyse de Benveniste opère à plusieurs niveaux, à la fois distincts et indissociables pour le linguiste : celui des formes, celui des fonctions et des valeurs et celui des notions. Elle débouche finalement, en mettant en lumière un système articulé de concepts, sur un grand cadre de pensée, une structure mentale. ([1975], 1979, pp. 86-87)

On voit bien que pour Vernant l’un des enjeux de cet hommage à Benveniste est de montrer que le structuralisme et la psychologie histori­que – plus généralement l’histoire – sont compatibles l’un avec l’autre. Citant, après Meyerson, l’étude de van Ginneken sur les différentes utilisations des ver­bes *être* et *avoir*[[414]](#footnote-414), il écrit :

Peut-être est-ce par ce biais que l’ « analyse synchronique » de Benveniste peut servir, sans qu’on en trahisse l’esprit, de point de départ, à une recherche historique. Au reste, après avoir rappelé qu’à travers la diversité des emplois de « parole » on discerne « la cohérence d’une structure fondée dans la langue », Benveniste conclut, aux dernières lignes de son étude : « Et, à partir de cette définition synchronique, on pourra mesurer les variations que l’histoire de chaque langue à instaurées. » (p. 95)

C’est toute la panoplie méthodologique du structuralisme qui est ici exhibée : « analyse synchronique », « système articulé de concepts », « structure mentale », couple « parole/structure fondée dans la langue », et pour finir, « structure synchronique/variations ». Or, le texte de Benve­niste date de 1948 et il a, depuis, écrit bien d’autres choses, en particulier, dès les années 1950, des articles sur les pronoms personnels et sur le sujet, qui ont ouvert une nouvelle voie non structuraliste en linguistique et qui, de plus, concernent directement la question de l’historicité des diffé­rentes instances de la personne sur laquelle travaille Vernant[[415]](#footnote-415).

Ce choix de rendre hommage à Benveniste à travers un texte ancien, vu à travers le prisme d’un structuralisme déjà dépassé, tout en ignorant ses travaux des vingt dernières années, a d’évidents effets négatifs.

Tout d’abord, il a tendance à tordre les conclusions de l’analyse benvenistienne. Si Benveniste déclare bien qu’il existe une « double structure de l’action […] symétrique à la double structure de l’agent » et que, dans cette structure de structures, soit l’agent « s’abolit dans ce qu’il a fonction d’accomplir », soit il est lui-même « objectivé comme posses­seur de son acte »[[416]](#footnote-416), il n’en conclut nulle part que, dans les sociétés indo-européennes anciennes, l’agent ne possède en lui-même aucune autono­mie – ni d’ailleurs n’infirme cette assertion.

Sa perspective est différente. Ce qu’il cherche à comprendre, ce sont les moyens par lesquels non pas même « les langues » mais « le lan­gage » assure la représentation de l’agent et de l’action. Or, ces moyens ne disent rien de la nature du sujet lui-même ; ils se contentent de le représenter suivant deux perspectives : la perspective pragmatique, extérieure et *a posteriori* des actes déjà effectués et celle fonctionnelle, intérieure et *a priori* de la génération de ces actes. La première comme la seconde peuvent très bien s’accommoder d’une conception essentialiste forte du sujet, comme de son contraire. Et si l’on veut à tout prix déduire de ces descriptions les caractéristiques propres du sujet, on trouvera de toute façon chez Benveniste autant d’énoncés suggérant un sujet par lui-même actif que d’énoncés indiquant le contraire.

Juste avant les remarques citées par Vernant, Benveniste note, par exemple, que les noms d’actions se divisent en deux catégories dont la première « \*-tu- dénote l’action comme subjective, *émanant du sujet* et *l’accomplissant*, en tant que prédestination ou *disposition interne*, déploi­ement d’une virtualité ou pratique d’une *aptitude personnelle* », alors que la seconde « \*-ti- indique l’action objective, réalisée hors du sujet par un *accomplissement fini* en soi-même et sans continuité ; apte à caractériser toute notion *“effective”* sur le plan noétique ou dans une acception concrète. » (p. 112, c’est moi qui souligne). Mais plus loin, les noms en \*-tu- désignent « l’activité comme *manifestation de l’agent* » dont les noms fonctionnels sont en \*-ter, alors que les noms en \*-tor indiquent « l’auteur défini à partir d’un acte [en \*-ti-] qu’*il a projeté hors de lui* et qu’*il transcende* » (p. 112, c’est moi qui souligne) Dans tous les cas, on bascule sans cesse d’un sujet actif par lui-même, « transcendant » ses actes, à un sujet déterminé par les actes qui se sont produits « hors de lui » – et *vice versa*. Autrement dit, chacun des génitifs « le sujet des actes » et « les actes du sujet » peut se comprendre indifféremment de manière objective ou subjective.

On voit que Vernant s’est contenté de ne reprendre qu’une partie du raisonnement de Benveniste, celle qui convenait à sa thèse, et a oppor­tunément oublié celle qui lui faisait pendant. En réalité, pour Benveniste, les deux aspects ne concernent pas la *nature* intrinsèque de l’agent lui-même ou de l’action, et désignent plutôt leurs *manières de fluer*, leurs *rhuthmoi* : soit l’action est vue comme sortant d’un agent qui la contient comme une virtualité, soit elle est saisie dans son effectivité et associée *ex post* à son agent ; soit l’agent est vu comme pratiquant l’acte habituellement, conti­nûment, nécessairement, par fonc­tion, soit comme opé­rant ponctuelle­ment, par réalisations effectives, discrètes et contingentes.

À supposer que l’idée d’une absence de l’agent autonome et mora­lement responsable soit correcte, il faudrait du reste la transposer à toutes les sociétés, même modernes, qui utilisent ces types de langue. Loin de se limiter aux langues anciennes, Benveniste cite en effet l’arabe, les lan­gues amérindiennes, l’anglais, l’allemand et le français.

Mais ne cherchons pas si loin. On peut retrouver cette distinction à l’état diffus en français, où les noms d’agent en *-(t)eur* tendent à se répartir en deux classes. Un premier ensemble est constitué par des noms à valeur participiale, accompagnés d’une détermina­tion : le *libérateur* du territoire, l’*inventeur* du phonographe, le *fondateur* de Rome, le *vainqueur* de Troie. Ce sont des noms d’“auteur” qui hypostasient dans le sujet un acte particulier et qualifient un homme d’après un accomplissement. Cette classe comprend aussi des noms qui se rapportent à une activité momentanée, mais actuelle : un *promeneur*, un *consommateur*, un *spectateur*. ([1948], p. 60)

Le français connaît de même la seconde classe de noms d’agent.

Mais il se forme aussi une seconde catégorie, très abondante et qui va s’enrichissant, de noms dénotant un sujet d’après la fonction à laquelle il est voué, même s’il ne l’exerce pas. Un *électeur* est habilité à élire ; il reste électeur même sans participer à aucune élection ; on peut être *inspecteur* et ne rien inspecter ; un *tailleur* sans emploi reste un tailleur. De même un *aspirateur* garde son nom même s’il n’a jamais été en usage. Il faut et il suffit qu’on soit destiné à une fonction, modelé en vue d’une fonction, pour que le nom d’agent se justifie. (pp. 60-61)

Faut-il tirer de ces phénomènes la conclusion qu’il n’existerait pas d’agent autonome, centre de décision moralement responsable, dans la culture française contemporaine ? Benveniste, lui, conclut bien différem­ment dans un sens qui invalide complètement la tentative de récupération à laquelle se livre Vernant.

La différence entre ces deux classes reproduit en somme celle qui a été ci-dessus établie pour l’indo-européen. Elle s’accentue même à mesure que les besoins renouvelés de la technique créent des désignations toujours plus spécialisées. (p. 61)

Et pour que les choses soient bien claires, il ajoute.

L’existence de deux types de noms d’agent n’est pas liée à une certaine famille de langues ni à une structure linguistique définie. Elle peut se réaliser dans des conditions historiques très variées, chaque fois qu’on veut opposer, dans la désignation du sujet agissant, *des modes d’action* sentis comme distincts. (p. 61, c’est moi qui souligne)

Il y a donc un aspect universel dans la description benvenistienne, qui gêne évidemment Vernant dans son raisonnement, mais qu’il écarte en arguant, à la manière des sociologues concevant le langage comme une institution parmi d’autres, que « ce n’est pas seulement dans la langue que l’historien trouve des modes d’expression de l’agent » (p. 94). Noyant la spécificité du langage dans une conception pluraliste assez vague mais dont le fondement sémiotique transparaît clairement, il veut lui

confronter les modalités de l’agent et de l’action, telles que les exprime la langue grecque ancienne, avec les aspects qu’en présentent, dans la même civilisation, ces autres « langages » que constituent les rites et mythes religieux, certaines œuvres littéraires, des institutions juridiques, les opérations d’ordre technique, dans la mesure où, d’une façon ou d’une autre, les catégories de l’agent et de l’action se trouvent engagées à ces différents niveaux des pratiques sociales. ([1975], 1979, p. 88)

Au lieu de prendre l’universalisme très particulier de Benveniste au mot et de voir ce qu’il pourrait apporter à sa propre recherche anthropologico-historique, Vernant préfère le considérer comme une généralisation abusive et ramener ses analyses à un historisme relativiste finalement assez banal.

S’il avait donné plus de crédit à l’aspect langagier des analyses de Benveniste qu’à leur simple aspect linguistique, c’est-à-dire s’il avait lu Benveniste au lieu de projeter sur lui la doxa structuraliste, Vernant aurait pu voir les choses suivantes.

La double structure de l’agent et de l’action (auteur/opération) ou bien (fonctionnaire/activité) est en fait une configuration aspectuelle ou plus proprement *rhuthmique* étonnamment proche de la division fonda­mentale du langage entre le *discours* comme énonciation à chaque fois spécifique à une occasion donnée, toujours unique dans ses recommen­cements – le seul phénomène auquel nous ayons en réalité affaire –, et la *langue* comme système de signes dont les valeurs relativement stables sont propres à une communauté humaine particulière et sont reconsti­tuées, à partir des phénomènes précédents, par les grammairiens et les linguistes – ce que Benveniste appelle le *sémantique*, d’une part, et le *sémiotique*, de l’autre.

Benveniste dit bien, et Vernant ne se prive pas de citer ce passage, qu’« à travers la diversité des emplois de “parole”, on discerne la cohérence d’une structure fondée dans la langue » ([1948], p. 112). Il semble ici dans une stricte orthodoxie saussurienne. Mais reprenons son raisonne­ment, cette fois en pensant à la manière dont il a lui-même réinterprété par la suite l’opposition langue/parole. Les noms d’agent en \*-ter et les noms d’activité en \*-tu- définissent le sujet et ses actes par des « valeurs fonctionnelles » ; alors que les noms d’auteur en \*-tor et d’opé­ration en \*-ti- renvoient le sujet à un acte « posé comme accomplisse­ment intrinsèque et objectif, réalisation chaque fois autonome » (p. 112). Tout se passe donc comme si le lexique des noms d’agent et d’action était organisé – mais cela ne doit pas nous étonner vu son sens anthropo­logique profond – en fonction de l’opposition langue/discours. Une partie de ces noms renvoie, comme n’importe quel signe, à des concepts dont les valeurs sont reconnues collectivement et indépendamment de tout aspect pragmatique. Une autre partie à des concepts qui, tout en bénéfi­ciant également d’une reconnaissance collective puisqu’ils appartiennent encore à la langue, inclut dans leur signification leur aspect pragmatique.

Autrement dit, Benveniste met au jour dans le lexique des noms d’agent et d’action un phénomène dont la signification exacte n’apparaîtra qu’une dizaine d’années plus tard, lorsqu’il étudiera les pronoms de la « personne », *je/tu*, opposés à celui de la « non-personne », *il*. Le sujet – et donc, pour Benveniste, la personne – n’est pas un fait de langue mais un fait de langage. Il précise même qu’il parle « bien du langage, et non pas seulement des langues particulières »[[417]](#footnote-417).

Pour que la parole assure la « communication », il faut qu’elle y soit habilitée par le langage, dont elle n’est que l’actualisation. En effet, c’est dans le langage que nous devons chercher la condition de cette aptitude. Elle réside, nous semble-t-il, dans une propriété du langage, peu visible sous l’évidence qui la dissimule, et que nous pouvons encore caractériser sommairement. C’est dans et par le langage que l’homme se constitue comme *sujet* ; parce que le langage seul fonde en réalité, dans *sa* réalité qui est celle de l’être, le concept d’ « ego ». ([1958], 1966, p. 259).

Le sujet échappe donc au sémiotique et se constitue uniquement de manière pragmatique ou sémantique.

Ces pronoms se distinguent de toutes les désignations que la langue articule, en ceci : *ils ne renvoient ni à un concept ni à un individu*. […] On est en présence d’une classe de mots, les pronoms personnels, qui échappent au statut de tous les autres signes du langage. À quoi donc *je* se réfère-t-il ? À quelque chose de très singulier, qui est exclusivement linguistique : *je* se réfère à l’acte de discours individuel où il est prononcé, et il en désigne le locuteur. C’est un terme qui ne peut être identifié que dans ce que nous avons appelé ailleurs une instance de discours et qui n’a de référence qu’actuelle. (pp. 261-262)

*Je* est un signe « vide » qui ne se remplit que dans une situation pragmatique donnée.

Le langage a résolu ce problème [de la communication intersubjective] en créant un ensemble de signes vides, non référentiels par rapport à la réalité, toujours disponibles, et qui deviennent pleins dès qu’un locuteur les assume dans chaque instance de son discours.[[418]](#footnote-418) » Et ce remplissage se fait à chaque fois à nouveau de manière unique : « *Je* signifie « la personne qui énonce la présente instance de discours contenant *je* ». Instance unique par définition, et valable seulement dans son unicité.  (p. 252)

Ainsi les noms d’agent et d’action ne prouvent-ils pas, pour Benve­niste, l’inexistence d’un agent centre de ses décisions et moralement responsable. Ils sont à la fois l’occasion d’un des tout premiers pas vers la théorie de l’énonciation – ce que les spécialistes de Benveniste semblent du reste souvent ne pas voir – et une preuve supplémentaire que le sujet n’est pas installé dans l’homme de manière *sémiotique*, par les structures de la langue comme le disent les structuralistes, mais bien de manière *sémantique*, par l’activité du langage. Ce qui apparaît de manière radicale au niveau des pronoms *je/tu*, des déictiques, des modalisations, des formes temporelles, etc. se profile déjà dans la contamination prag­matique du lexique de l’agent et de l’action. Il n’est pas possible de nommer tous les cas d’agent et d’action par des noms qui éveilleraient chacun toujours une même représentation pleine et entière. Un certain nombre de ces noms sont dotés d’une vacuité analogue à celle du *je*, qui laisse ainsi la possibilité à la subjectivité humaine d’émerger à chaque fois dans une historicité radicale toujours recommencée.

Cette parenthèse un peu longue n’aura pas été inutile si elle a pu montrer la double erreur commise par Vernant à l’égard de Benveniste : d’un côté, il tire de son travail des conclusions historiques que celui-ci ne saurait soutenir – même si par ailleurs, ces conclusions sont certainement soutenables par d’autres arguments ; de l’autre, il ne peut en extraire ce qui pourtant aurait dû l’intéresser : l’ébauche d’une interrogation sur l’histori­cité radicale du sujet et sur les relations entre le sujet langagier et l’agent. Il n’est pas possible de limiter l’examen de la question du sujet en Grèce ancienne – ou du reste dans n’importe quelle autre société – à celle du lexi­que et qu’il faut prendre en compte la dimension énonciative, prag­matique, sémantique. Mais Vernant est encore, en 1975, trop embarrassé par son structuralisme pour être en mesure de distinguer le potentiel scientifique de la théorie benvenistienne du langage. Ce n’est que dans les années 1980, une fois la vague structuraliste définitivement passée, qu’il décou­vrira son immense intérêt pour l’anthropologie historique.

### Retour du langage et émergence du sujet de l’énonciation

Nous avons déjà rencontré dans nos analyses, chez Dumont, chez Elias et même chez Meyerson, ces moments de *rebroussement* où un programme scientifique exposé dans les termes les plus radicaux et les plus innovants revient, précisément lorsqu’il est confronté aux questions du langage et du sens, vers les positions qu’il condamnait pourtant en première instance. Étonnamment, cette dynamique régressive n’a pas duré dans le cas de la psychologie historique et il faut probablement en attribuer le mérite, à part égale, à la puissance de l’élan initial donné par Meyerson et à l’esprit fondamentalement transdisciplinaire et ouvert sur l’inconnu de Vernant.

L’article de 1985 sur « l’individu dans la cité »[[419]](#footnote-419), dont nous avons vu dans le chapitre précédent le contenu historique, témoigne d’un retour de la psychologie historique sur le chemin qui mène au langage et au sujet. Pour contrer Dumont, dont il note avec une pointe d’ironie le caractère « rigoureux et systématique » de la pensée, Vernant prend soin en effet de présenter les résultats de ses recherches sous la forme, peu habituelle chez lui, d’un dispositif organisé numériquement. Or, nous l’avons vu, Vernant saisit l’occasion que lui donne cette systématisation pour faire apparaître, au sein des anciennes catégories meyersoniennes – *individu engagé*, *agent*, *singulier* et *moi* –, quatre nouvelles catégories : l’*âme*, le *privé*, le *soi* et surtout le *sujet d’énonciation* dont je n’ai encore rien dit et dont nous allons voir maintenant le rôle éminent.

Vernant commence ici par une critique globale de l’approche pro­posée par Dumont. Contrairement à ce que soutient celui-ci, les notions d’individu et d’individualisme n’ont rien de notions unitaires, qui seraient de plus universellement opératoires. Elles se composent de différentes instances qui ont connu des histoires complexes, non linéaires, bourgeon­nantes et souvent discontinues. Ici, étrangement, d’une manière qui en dit long peut-être sur l’oubli dans lequel le premier est tombé et certainement sur l’importance nouvelle qu’il accorde au second, Vernant ne cite pas Meyerson mais Foucault.

Celui-ci vient en effet de rappeler qu’il faut distinguer dans les notions d’individu et d’individualisme trois choses

qui peuvent être associées, mais dont les liens ne sont ni constants ni nécessaires : a) la place reconnue à l’individu singulier et son degré d’indépendance par rapport au groupe dont il est membre et aux institutions qui le régissent ; b) la valorisation de la vie privée par rapport aux activités publiques ; c) l’intensité des rapports de soi à soi, de toutes les pratiques par lesquelles l’individu se prend lui-même, dans ses diverses dimensions, comme objet de sa préoccupation et de ses soins, la façon dont il oriente et dirige vers lui-même son effort d’observation, de réflexion et d’analyse : souci de soi et aussi travail de soi sur soi, formation de soi à travers toutes les techniques mentales d’attention à soi-même, d’examen de conscience, de mise à l’épreuve, repérage, élucidation et expression de soi. ([1985], 1989, pp. 214-215)[[420]](#footnote-420)

Malgré son aspect relativement furtif, cette référence foucaldienne me semble importante à plusieurs titres. Tout d’abord, elle montre que, pour Vernant, Foucault est clairement un allié dans sa lutte contre l’histo­ricisme. La déconstruction foucaldienne de la notion d’individu va dans le sens de l’historisme non relativiste qu’il défend pour sa part. Par ail­leurs, elle témoigne de la proximité de certaines des entrées de cette nomenclature avec des notions auxquelles il est lui-même attaché. L’entrée (a) en particulier, « la place reconnue à l’individu singulier et son degré d’indépendance par rapport au groupe », recouvre très exacte­ment les notions meyersoniennes auxquelles il adhère depuis longtemps d’*individu engagé*, d’*agent* et de *singularité*. Ensuite, cette citation témoigne, dans ses entrées (b) et (c), du rôle souterrain qu’ont joué les dernières recherches foucaldiennes dans le renouvellement de sa réflex­ion au cours des années 1980, en particulier par l’introduction de plu­sieurs thèmes nouveaux – le *privé*, le *soi* et probablement aussi le *sujet* – dont nous avons vu comment ils ont modifié le cadre meyersonien auquel il était resté fidèle jusque-là. Enfin, il reste en dépit de ce rappro­chement une distance importante entre Vernant et Foucault liée au statut de l’anthropologie et, nous le verrons, du sujet. Marquant légèrement cette distance, Vernant poursuit ainsi son exposé en déclarant qu’il va, « pour [sa] part, et dans une perspective d’anthropologie historique », proposer « une classification un peu différente » (p. 215).

Selon lui, l’individu, que Dumont prend abusivement pour une entité simple, recouvre au moins trois notions, qui doivent elles-mêmes être parfois subdivisées en sous-notions et qui ont connu des histoires discontinues, parfois divergentes, parfois chevauchantes, en tout cas jamais linéaires ni simplement progressives.

a) l’individu, *stricto sensu*; sa place, son rôle dans son ou ses groupes ; la valeur qui lui est reconnue ; la marge de manœuvre qui lui est laissée, sa relative autonomie par rapport à son encadrement institutionnel ;

b) le sujet ; quand l’individu, s’exprimant lui-même à la première personne, parlant en son propre nom, énonce certains traits qui font de lui un être singulier ;

c) le moi, la personne ; l’ensemble des pratiques et des attitudes psychologiques qui donnent au sujet une dimension d’intériorité et d’unicité, qui le constituent au-dedans de lui comme un être réel, original, unique, un individu singulier dont la nature authentique réside tout entière dans le secret de sa vie intérieure, au cœur d’une intimité à laquelle nul, en dehors de lui, ne peut avoir accès, car elle se définit comme conscience de soi-même. (pp. 215-216)

Plus loin, comme nous l’avons vu, Vernant précise à nouveau le contenu de (a).

Commençons par l’individu. Pour cerner sa présence en Grèce, trois voies d’accès : 1) l’individu valorisé comme tel, dans sa singularité ; 2) l’individu et sa sphère personnelle : le domaine du privé ; 3) l’émergence de l’individu dans des institutions sociales qui, par leur fonctionnement même, en sont venues à lui ménager, dès l’époque classique, une place centrale. (p. 216)

Cette classification reprend, on le voit, avec quelques retouches, des éléments anciens qui proviennent pour l’essentiel de Meyerson.

Le point (a), « l’individu *stricto sensu* », renvoie simultanément à *l’individu engagé*, « sa place, son rôle dans son ou ses groupes » ; à la *singu­larité* à travers « la valeur qui lui est reconnue » et « l’individu valo­risé comme tel, dans sa singularité » (a.1) ; à l’*agent* défini par « la marge de manœuvre qui lui est laissée, sa relative autonomie par rapport à son enca­drement institutionnel » et par « l’émergence de l’individu dans des institutions sociales qui, par leur fonctionnement même, en sont venues à lui ménager, dès l’époque classique, une place centrale » (a.3). Mais il concerne aussi le *privé* à travers « l’individu et sa sphère personnelle (a.2) : le domaine du privé ». C’est le pôle de l’*individuation extérieure par interaction avec d’autres*.

Le point (b), « le sujet » est défini comme suit : « quand l’individu, s’exprimant lui-même *à la première personne*, parlant en son propre nom, énonce certains traits qui font de lui un être singulier ». (p. 215, c’est moi qui souligne). C’est le pôle de la *subjectivation*.

Le point (c), « le moi, la personne », quant à lui, recouvre une autre forme de ce que Vernant présente comme une *subjectivité*, mais qui relève en fait d’une « intériorité », d’une « unicité » et d’une « singula­rité », et que nous pourrions, pour cette raison, nommer avec plus de justesse une *individuation intérieure par retour sur soi* : « L’ensemble des pra­tiques et des attitudes psycholo­giques qui donnent au sujet une dimension d’intériorité et d’unicité, qui le constituent au-dedans de lui comme un être réel, original, unique, un individu singulier dont la nature authentique réside tout entière dans le secret de sa vie intérieure » (p. 216).

Une première nouveauté émerge ici avec l’intégration dans la classi­fication meyersonienne du thème foucaldien du *privé*. Celui-ci apparaît comme un nouvel angle, simplement plus restreint, pour mesurer le degré d’engagement/dégagement de l’individu non plus seulement dans les différents groupes de sa société au sens large mais aussi dans son groupe d’appartenance le plus proche.

Une seconde innovation concerne la notion de *moi*, qui existait éga­lement chez Meyerson, en lui enlevant ce qu’elle gardait encore d’ana­chronique pour le cas grec et en soulignant son sens de construit histori­que et pratique : ainsi « l’ensemble des pratiques et des attitudes psycho­logiques qui donnent au sujet une dimension d’intériorité et d’unicité » fait-il en partie référence aux pratiques de soi que Foucault a mis au cœur de sa recherche.

On voit clairement ce qui différencie cette conception très feuilletée de celle de Dumont qui se limite à *l’individu*, défini par son plus ou moins grand *engagement* dans le groupe. On voit aussi ce qui la distingue de celle d’Elias qui à l’*individu* ajoute le *moi*. Je n’y reviens pas. On voit peut-être moins bien ce qui la différencie de celle de Foucault. Vernant partage désormais avec celui-ci le souci pour l’*individu engagé*, le *singu­lier* et le *privé*, qui sont répartis différemment mais que l’on retrouve dans l’une et l’autre classification. Il partage la notion d’*agent* que Foucault impliquait en visant « le degré d’indépendance qui lui [à l’indi­vidu] est accordé par rapport au groupe auquel il appartient ou aux insti­tutions dont il relève » et qu’il définit, pour sa part, comme « la marge de man­œuvre qui lui est laissée, sa relative autonomie par rapport à son enca­drement institutionnel ». Enfin, il n’a aucune difficulté avec la notion de *soi* qu’il peut facilement intégrer dans le *moi*, dans la mesure où il n’a jamais considéré celui-ci comme une réalité psychologique naturelle. La différence essentielle me semble donc porter sur le point (b), la question du *sujet*.

Contrairement à Foucault, Vernant introduit dans sa classification une nouvelle dimension subjective, qui n’a rien à voir, au moins dans sa nature, avec l’individuation intérieure, qu’elle soit définie comme *soi* ou comme *moi*, ni du reste, au moins en elle-même, avec l’individuation extérieure comme *agent*, et qu’il définit comme *sujet de l’énonciation* mais qui a aussi affaire à la *singularité*. Autrement dit, Vernant intègre dans son approche historique – et c’est pour cette raison qu’il revendique pour elle, contrairement à Foucault, le titre d’*anthropologie historique* – une dimension refoulée aussi bien par la sociologie que par la philosophie et qui est celle du *langage comme activité subjectivante et singularisante*. Si l’on y prête attention, on verra que rien d’autre ne sépare en fait l’un de l’autre, mais qu’il y a là une différence fondamentale.

C’est l’introduction de cette nouvelle instance qui me semble avoir exigé la réorganisation complète de la classification meyersonienne. Alors que celle-ci se présentait originellement de manière horizontale et était considérée comme provisoire, elle se présente désormais, au moins dans sa première version théorique, d’une manière systématique comme un dispositif ternaire *a priori* dont une face serait extérieure et prise dans les interactions (a), une autre intérieure et soumise à un retour sur soi (c), et dont la couche intermédiaire (b), celle qui semble ainsi assurer la communication entre les deux précé­dentes, correspondrait à la subjecti­vité dans le langage.

D’une certaine manière, Vernant retrouve, à soixante-dix ans passés, après une longue fidélité au paradigme structural, l’inspiration humbold­tienne initiale de son maître. Dans les couples interactifs que forment le langage et l’extériorité, d’une part, le langage et l’intériorité, de l’autre, c’est le langage qui a le *primat*. Il renoue aussi avec l’inspiration dilthey­enne et simmelienne de Groethuysen, qu’il est l’un des rares à encore citer dans ces années d’oubli, tout en le libérant de ce qui restait chez lui de psychologie et de phénoménologie anhistoriques. Là où celui-ci cons­trui­sait ses analyses à partir du triangle *formes d’énonciation* / *images* *du moi* / *pratiques sociales et discursives*, ce qu’il appelait les « expériences vécues faites en com­mun »[[421]](#footnote-421), Vernant se propose d’observer, dans un ordre un peu différent, un triangle assez proche conjoignant *individu plus ou moins engagé dans les interactions / sujet du discours / soi ou moi plus ou moins constitués*. Comme son prédécesseur, il donne ainsi une place au sujet du discours tout en le distinguant clairement de l’indi­vidu et du moi.

On voit l’importance de ce qui émerge dans ces quelques pages, notamment à la lumière des analyses que nous avons développées tout au long de ce livre. Le nouveau modèle théorique qui s’esquisse se diffé­rencie à la fois des modèles *sociologiques*, comme ceux de Dumont et d’Elias, qui rabattent le sujet sur l’individu singulier chez le premier ou collectif chez le second, et des modèles *philosophiques*, comme celui de Foucault, qui ont tendance au contraire à le faire disparaître en l’éparpil­lant dans les seules pratiques de soi et des autres.

En introduisant la question du sujet de l’énonciation et en plaçant celui-ci dans une position intermédiaire entre les faces extérieure et inté­rieure de l’individu, Vernant fait reposer *l’anthropologie historique* sur des bases cohérentes avec ses objectifs en reconnaissant : 1. que la subjectiva­tion est liée à l’existence d’une instance langagière toujours disponible à tout être humain, tout en lui accordant toute la plasticité que lui impose son historicité radicale ; 2. que la subjectivation, le devenir-sujet, est également étroitement liée, d’un côté au devenir-singulier et au devenir-agent, c’est-à-dire à la marge de manœuvre plus ou moins importante, la plus ou moins grande autonomie de l’individu à l’égard des groupes et des institutions auxquels il appartient, et, de l’autre, au développement éventuel d’une sphère privée, de pratiques motivées par un souci de soi, voire d’un creuse­ment d’un moi intérieur ; 3. que toutes ces instances n’existent pas par elles-mêmes mais émergent, se développent ou disparaissent à travers les pratiques langagières, personnelles et sociales qui sont elles-mêmes en interaction les unes avec les autres et que l’historien peut étudier à travers les « œuvres » qu’elles ont produites.

Cette résurgence d’un fonds intellectuel très ancien et longtemps oublié explique à mon sens la comparaison, très étrange du point de vue traditionnel dans les sciences sociales et même dans la philosophie, par laquelle Vernant termine sa mise au point théorique.

Si, pour mieux faire comprendre ces trois plans et leurs différences, je risquais une comparaison avec des genres littéraires, je dirais que très schématiquement, à l’individu correspondrait la biographie, en ce sens que, par opposition au récit épique ou historique, elle est centrée sur la vie d’un personnage singulier ; au sujet correspondrait l’autobiographie ou les Mémoires quand l’individu raconte lui-même sa propre carrière de vie ; et au moi correspondraient les confessions, les journaux intimes, où la vie intérieure, la personne singulière du sujet, dans sa complexité et sa richesse psychologique, sa relative incommuni­cabilité, forment la matière de l’écrit. (p. 216)

Cette comparaison est, à l’évidence, en premier lieu destinée à contrer l’historicisme dumontien. En effet, si l’on en juge par l’histoire de ces trois formes langagières et poétiques, fait remarquer Vernant, la Grèce ancienne a connu, selon des modalités diverses, la biographie et même l’autobiogra­phie, inspirées par l’existence de singuliers et d’individus en partie désenga­gés, sans jamais développer de confessions ou de journaux intimes, c’est-à-dire d’écrits motivés par quelque chose qui ressemblerait à notre moi.

Les Grecs, dès l’époque classique, ont connu certaines formes de la biographie et de l’autobiographie. A. Momigliano, récemment encore, en a suivi l’évolution pour conclure que notre idée de l’individualité et du caractère d’une personne trouvait là son origine. En revanche, non seulement il n’y a pas, dans la Grèce classique et hellénistique, de confessions ni de journaux intimes – la chose est impensable –, mais, comme l’observait Misch et le confirme Momigliano, la caractérisation de l’individu dans l’autobiographie grecque ignore « l’intimité du moi ». (p. 216)

La personne grecque ne s’est donc pas formée en s’opposant à la société sur le modèle de l’« individu-hors-du-monde » du renonçant indien, ni par un approfondissement d’un « moi » intérieur, sur le modèle qui n’émergera que bien plus tard[[422]](#footnote-422), mais au gré d’expériences extrêmement diverses concernant des instances multiples : l’individu plus ou moins engagé, la singularité, l’agent, le sujet d’énonciation, le privé, le soi. Le moi n’apparaîtra en Occident que très progressivement avec le développement, en particulier à partir du iiie siècle de notre ère dans les milieux érémitiques et monastiques, de nouvelles pratiques de soi orientées vers la vie intérieure. Le moi pourra alors prendre une forme dont le surgissement chez saint Augustin du modèle littéraire des confessions est à la fois un témoin et l’une des sources majeures. Mais, et c’est fondamental, si ces pratiques de soi seront parfois accompagnées d’une très grande autonomie, voire d’une singularité non négligeable, comme chez les ermites égyptiens, syriens et grecs étudiés par Barthes en 1977 dans son premier cours au Collège de France[[423]](#footnote-423), la plupart du temps, elles s’inscriront en Occident au sein de communautés cénobitiques organisées selon des « règles » forte­ment prescriptives, collectives et hiérarchiques ne permettant aucune autonomie, aucune sphère privée, ni aucune singularité.

Mais cette « comparaison avec des genres littéraires » a en fait une portée bien plus large. On ne saurait assez insister sur son originalité et son intérêt pour l’anthropologie historique, qu’on ne peut comprendre sans la référer à la tradition de pensée humboldtienne qu’elle fait ainsi réémerger.

D’une part, fait rarissime dans les sciences sociales et humaines, elle propose de définir des opérateurs conceptuels fondamentaux en termes de *formes de discours* et même, de manière encore plus étrange, de *formes littéraires*. En quelques lignes, c’est une perspective quasiment inédite qui s’ouvre ainsi à l’anthropologie historique : une perspective langagière et poétique, que nous avons déjà rencontrée de-ci de-là et qui va vers une *poétique du social*[[424]](#footnote-424).

De l’autre, elle permet de redonner vie à l’approche de l’histoire de l’individuation et de la subjectivation par l’étude des formes langagières et poétiques engagée par Groethuysen mais totalement oubliée depuis, tout en complétant celle-ci par l’approche sociologique et historique qui lui man­quait en partie. Certes, la classification des modes de discours et des formes anthropologiques qui les accompagnent est beaucoup moins complète et différenciée chez Vernant que celle élaborée par Groethuysen[[425]](#footnote-425). Mais elle a l’énorme mérite de faire ressurgir une problématique alliant formes de langage, formes sociales et formes anthropologiques, qui avait disparu pendant la période structuraliste et systémiste des années 1960-1970 et la période individualiste et déconstructionniste des deux décennies suivantes.

Il est vrai que l’organisation de la suite de l’article fait penser que toutes ces potentialités n’ont pas encore été totalement exploitées. La classification tripartite et explicitement centrée sur le sujet d’énonciation introduite au départ : (a) *individu* / (b) *sujet d’énonciation* / (c) *moi* (pp. 215-216) se retransforme, on l’a vu plus haut, en une organisation duelle beaucoup plus traditionnelle faisant se succéder une section III consacrée à *« l’individu »* observé en extériorité (comprenant les sous-sections III.1 le *singulier* ; III.2 le *privé* ; III.3 la *progression de l’autono­mie* dans les institutions) et une section IV consacrée elle *« au* *sujet »*, où le sujet d’énonciation est mentionné en introduction sans faire l’objet d’une entrée particulière et où la question du sujet se résume finalement à trois sous-sections consa­crées à l’individu intérieur (IV.1 le *moi*, l’espace du déchiffrement inté­rieur ; IV.2 l’*âme*, les principes philosophiques et religieux de l’immorta­lité ; IV.3 le *soi*, l’objet de toutes les pratiques non-herméneutiques tournées vers soi) (pp. 223-232).

Ainsi, alors que la première classification plaçait le sujet langagier en position de médiation légèrement surplombante entre le pôle extérieur et le pôle intérieur, la seconde le fait régresser et le remet en continu­ité directe avec un pôle intérieur, défini comme psychologique, tout en l’opposant *de facto* de nou­veau à un pôle extérieur, défini comme sociologique. Non seulement ce recul réintroduit la dichoto­mie dont on cherchait à se débarrasser, mais il empêche de tirer tous les bénéfices anthropologico-historiques que l’on pouvait attendre de l’affir­mation du primat du langage et de la position éminente attribuée au sujet langagier. Cette contraction classificatoire finale constitue clairement un « rebroussement » vers un paradigme pourtant rejeté auparavant, et c’est pourquoi l’anthropologie historique doit en rester à la classification ternaire proposée en premier lieu, qui est beaucoup mieux adaptée à la stratégie à la fois historiste et universaliste qui lui est propre.

### Vers une poétique du social : l’émergence du sujet lyrique

On voit assez bien pourquoi Vernant n’a pas donné de suites pratiques à l’introduction du sujet langagier dans l’anthropologie historique. Faute d’une théorie du langage adéquate, il est en effet très difficile voire impos­sible de se débarrasser entièrement du dualisme que l’on combat. Il existe toutefois un très court passage de l’essai sur « L’individu dans la cité » [1985], qui suggère, en dépit de sa brièveté et des hésitations dont il témoigne, de nou­velles perspectives à la recherche historique et sur lequel je voudrais terminer ces analyses.

Dans la dernière section de cet essai, celle consacrée au « sujet », Vernant débute sa réflexion en faisant remarquer que « l’emploi de la première personne dans un texte peut avoir des sens très différents sui­vant la nature du document et la forme de l’énoncé » ([1985], 1989, p. 223). Puis il donne une liste d’emplois dont les rôles ont été particu­lièrement importants en Grèce ancienne.

Édit ou proclamation d’un souverain, épitaphe funéraire, invocation du poète qui se met lui-même en scène au début ou au cours de son chant comme inspiré des Muses ou détenteur d’une vérité révélée, récit historique au détour duquel l’auteur intervient en personne pour donner son opinion, défense et justification de soi dans les discours « autobiographiques » d’orateurs comme Démosthène et Isocrate. (p. 223)

On sent que Vernant, tout en reconnaissant d’emblée le fait que le *je* est une forme vide qui doit être remplie à nouveau à chaque fois qu’elle est instanciée, a du mal à donner à ce phénomène toute sa portée anthropologico-historique. Le caractère essentiellement mobile, on pour­rait dire glissant, du *je* lui apparaît comme une caractéristique négative. Il n’en voit pas du tout la portée du point de vue d’une histoire de l’individu et du sujet.

Le discours, conclut-il, où le sujet s’exprime en disant *je* ne constitue donc pas une catégorie bien délimitée et de portée univoque. (p. 223)

Pourtant – et il faut noter ici la force novatrice du point de vue poéti­que introduit un plus haut (p. 216) –, Vernant estime que, parmi tous ces usages, il nous faut prêter une attention particulière *aux discours* qui, pour la première fois en Grèce ancienne, ont pris le *je* lui-même sinon comme objet du moins comme support essentiel.

Si je le retiens cependant, dans le cas de la Grèce, c’est qu’il répond à un type de poésie – en gros la lyrique. (p. 223)

D’une manière totalement inédite dans l’histoire, expli­que-t-il, une nouvelle sorte de discours, la lyrique, a fait *des émotions, de leur singularité et du* je *lui-même* *des objets de culture et de communication*.

L’auteur, par l’emploi de la première personne, donne au *je* un aspect particulier de confidence exprimant la sensibilité qui lui est propre et lui donnant la portée générale d’un modèle, d’un « topos » littéraire. (p. 223)

En faisant des émotions du poète et de son affectivité le thème majeur de la communication avec « un public d’amis, de conci­toyens, d’*hetaîroi* », c’est-à-dire appartenant à sa *sphère privée*, les discours lyriques ont donné à celles-là une consistance nouvelle ; ils ont conféré

à cette part, en nous indécise et secrète, de l’intime, de la subjectivité personnelle, une forme verbale précise, une consistance plus ferme. Formulé dans la langue du message poétique, ce que chacun éprouve individuellement comme émotion dans son for intérieur prend corps et acquiert une sorte de réalité objective. (p. 223)

Ensuite, les discours lyriques ont introduit une certaine *relativisa­tion des normes imposées par la société*. Ils ont ainsi participé au proces­sus *d’autonomisation des individus* qui était en cours.

La subjectivité du poète met en cause les normes établies, les valeurs socialement reconnues. Elle s’impose comme pierre de touche de ce qui, pour l’individu, est le beau et le laid, le bien et le mal, le bonheur et le malheur. La nature de l’homme est diverse, constate Archiloque ; chacun éjouit son cœur à autre chose (fr. 36). Et Sappho proclame en écho : « Pour moi, la plus belle chose du monde, c’est pour chacun celle dont il est épris. » (fr. 27) Relativité des valeurs communément admises. C’est au sujet, à l’individu dans ce qu’il éprouve personnellement et qui fait la matière de son chant, qu’échoit en dernier ressort le rôle de critère de valeurs. (pp. 223-224)

Enfin, les discours lyriques ont fait apparaître, d’une manière encore inédite dans la culture grecque, dominée jusque-là par les « cycles du temps cosmique » et « l’ordre du temps socialisé », *le temps de la durée et de la vie intimes*. Sans être encore une véritable recherche du moi, une nouvelle dimension s’est ainsi offerte au *retour sur soi*, une dimension qui refléterait, un peu comme le passage chez les Tragiques d’un langage transparent et fluide à un langage ambigu et conflictuel, la perte du retour rassurant des repères temporels d’autrefois et la découverte de l’instabilité, de l’imprévi­sibilité et de l’irréversibilité du temps propre.

À côté des cycles du temps cosmique et de l’ordre du temps socialisé, en opposition avec eux, l’apparition du temps tel qu’il est vécu subjectivement par l’individu : instable, changeant, menant inexorablement à la vieillesse et à la mort, temps subi dans ses renversements soudains, ses caprices imprévisibles, son angoissante irréversibilité. Le sujet fait, au-dedans de lui, l’expérience de ce temps personnel sous forme du regret, de la nostalgie, de l’attente, de l’espoir et de la souffrance, du souvenir des joies perdues, des présences effacées. Dans la lyrique grecque, le sujet s’éprouve et s’exprime comme cette part de l’individu sur laquelle il n’a pas de prise, qui le laisse désarmé, passif, impuissant, et qui est pourtant, en lui, la vie même, celle qu’il chante : *sa* vie. (p. 224)

Pour Vernant, toutes les expériences qui concernent l’individuation externe et interne – la promotion de la *singularité* de l’individu, le déve­loppement d’une *sphère privée*, l’*autonomisation* à l’égard des normes collectives, et le tout début d’un *approfondissement psychique* – trouvent ainsi leur expression mais aussi leur moyen au niveau du langage.

Du côté des interactions sociales, la lyrique transpose des plans mili­taire, juridi­que et politique aux plans cultuel, cérémoniel et privé, d’une part, le souci aristocratique de la *singularité* qui s’exprimait dans l’épopée héroïque, et de l’autre, *l’autonomisation* de l’individu en cours au sein la Cité grâce aux mutations du droit et du système politique.

On sait, en effet, grâce aux travaux de Marcel Detienne, qu’il existe un lien, au moins à partir du viiie siècle, entre ce souci aristocratique pour la *singularité* et le développement d’un *sujet de parole autonome*, « laï­cisé »[[426]](#footnote-426). On sait également qu’après une première extension aux athlètes vainqueurs aux jeux olympiques (fondés en 776) – le vainqueur de la course en particulier donnant son nom à l’olympiade –, le motif de la singularité est à nouveau repris, à partir de la deuxième moitié du siècle, par les poètes qui revendiquent désormais de laisser leur nom dans la mémoire des hommes. Hésiode (entre 750 et 650) compose ainsi deux œuvres, la *Théogonie* et *Les Travaux et les jours*, qui pour la première fois sont revendiquées et signées[[427]](#footnote-427). Quelques années après, Archiloque de Paros (vers 680-vers 645), né d’un père noble et d’une mère esclave, élabore une poésie nouvelle inspirée de sa propre vie d’aristocrate déchu[[428]](#footnote-428). Désormais, la plupart des œuvres auront un « auteur » qui possé­dera une identité biographique et se singularisera par son « renom ». Au début du viie siècle, la réforme hoplitique favorise la diffusion du motif de la singularité dans toute la société grecque en démocratisant le statut du guerrier. Jusqu’à la fin du vie siècle, au moins en Attique, les tombes reflètent clairement cette extension du motif de la singularité[[429]](#footnote-429).

Au ve siècle, l’*autonomisation* des individus par l’évolution du droit et l’émergence de la démocratie vient se joindre à cette forme démocra­tisée de la singularité au sein d’un nouveau complexe socioculturel. Cette singularité autonome devient alors un *topos* littéraire, particulièrement prisé par les poètes méliques et les historiens, qui l’étendent des héros anciens aux grands hommes, aux grandes œuvres et aux hauts faits du présent. Pindare se fait ainsi une spécialité d’écrire des « épinicies », sortes d’éloges des athlètes vainqueurs aux jeux panhelléniques et Héro­dote (vers 484 – vers 420) veut par son *Historiè* (enquête) empêcher que « la renommée attachée aux faits remarquables, soit du côté grec, soit du côté barbare, ne disparaisse ». Dans le récit qu’il fait de la bataille de Marathon, celle-ci est ainsi l’occasion pour nombre de braves, d’*agathoi* et d’*onomastoi*, de parachever leur renom en se sacrifiant pour la patrie.

Du côté du retour sur soi, le développement de la lyrique reflète et permet, selon Vernant, le développement d’un *sens intime du temps*. Certaines couches auraient perdu le confort offert par les « cycles du temps cosmique » et « l’ordre du temps socialisé », et devraient affronter désor­mais l’instabilité, l’impré­visibilité et l’irréversibilité du temps à soi. Alors que la culture de l’époque ignore partout ailleurs les notions d’un moi ou d’une identité métaphysique, religieuse ou morale propre, les poètes lyri­ques commence­raient ainsi à faire de la vie inté­rieure un nouveau centre d’intérêt, un nouvel espace peuplé de sentiments aigres-doux, « le regret, la nostalgie, l’attente, les souvenirs des joies perdues, des présences effa­cées », mais aussi de sentiments plus forts comme « l’espoir, la souf­france et l’angoisse », liés les uns et les autres très directement à l’émanci­pation à l’égard des forces cosmi­ques et de leur ordre rassurant. Grâce à la lyrique, un tout début d’*approfondis­sement intérieur* apparaîtrait ainsi parallèlement à ses effets propres sur l’autonomisation de l’individu et la valorisation démocratisée de sa singularité.

Il existe, il est vrai, des arguments qui interrogent la portée réelle de cet approfondissement. Si l’on quitte en effet le plan de l’énoncé, sur lequel se place principalement Vernant, pour celui de l’énonciation, on se rend rapidement compte que les textes lyriques n’impliquent pas néces­sairement une intériorisation du temps, même lorsque celui-ci semble thématisé par le discours. Le plus souvent, le temps lyrique reste un temps mythique ritualisé et objectif.

On constate, note Claude Calame, que le *je* mis en scène dans les poèmes de Sappho peut se référer à leur auteur alors que les éléments indiciels qui caractérisent le cadre spatio-temporel de l’énoncé de leur énonciation ne renvoient pas uniquement au *hic* *et* *nunc* du moment de leur exécution : ils définissent plutôt un cadre idéalisé, objet d’une invocation répétée, très proche d’un cadre mythique […] la réitération d’une partie des éléments indiciels désignant le cadre spatio-temporel d’énonciation du poème insère la demande adressée par le *je* dans une réalité située hors du temps, une réalité d’ordre divin.[[430]](#footnote-430)

L’affirmation lyrique de la durée personnelle est donc à prendre avec beau­coup de précaution et reste au mieux traversée – ce qui ne serait guère étonnant – des mêmes tensions entre un temps mythique extrême­ment pré­gnant et de timides ouvertures vers une temporalité plus humaine que celles sou­lignées, nous l’avons vu, par Vernant lui-même pour le droit et la tragédie.

En dépit de ces points de détail ouverts à la discussion, il faut souli­gner l’originalité de la proposition globale élaborée par Vernant à la fin de sa vie. D’une part, le sujet de l’énonciation y est clairement distingué de l’individu et du moi, par rapport auxquels il est posé – au moins ici – en position simultanément médiatrice et surplombante. De l’autre, il est implicitement envisagé sous une forme entièrement nouvelle, qui définit la *subjectivation*, non pas comme devenir-individu ou un devenir-moi, ni même comme une accession du locuteur à la forme universelle du *je-ici-maintenant*, mais comme l’effet d’une *transsubjectivation*, c’est-à-dire comme une participation aux puissances subjectivantes que produisent sans cesse et font circuler les discours poétiques[[431]](#footnote-431).

Formulé dans la langue du message poétique, ce que chacun éprouve individuel­lement comme émotion dans son for intérieur prend corps et acquiert une sorte de réalité objective. (p. 223)

S’ouvre ici à nouveau un champ d’étude que Groethuysen, Benja­min et Klemperer avaient commencé à prospecter dans les années 1930, mais qui, pour de multiples raisons, est resté en friche par la suite : le champ d’une *poétique du social*, qui étudierait les diverses *manières d’organiser l’acti­vité du langage* des locuteurs à travers, à chaque fois, quelques *transsujets* particuliè­rement représentatifs, tout en les situant bien entendu dans leurs rapports expressifs mais aussi instrumentaux avec les différentes *formes d’indivi­duation* par *inter­action* oupar *retour sur soi*[[432]](#footnote-432).

\*

On ne saurait donc trop souligner les mérites de l’anthropologie historique développée par Jean-Pierre Vernant. D’une manière rarissime dans les sciences sociales et humaines et même en philosophie, il a réussi à mettre en place une stratégie qui, en se fondant sur le paradigme du langage et du discours, est parvenue à neutraliser la plupart des dualismes que le paradigme de la langue et du signe ne cessent de réintroduire au sein des théories pourtant les plus attentives à s’en débarrasser. Elle se distingue nettement, de ce point de vue, de l’anthropologie comparative et de la sociologie historique.

Certes, cette orientation a pu parfois dévier de son cours et même rester suspendue durant un certain nombre d’années. Son cheminement est loin d’avoir été linéaire et progressif. Mais c’est probablement le sort de toute recherche scientifique véritable. En dépit de ses hésitations et des impasses dans lesquelles elle s’est parfois fourvoyée, à la suite de la psychologie historique meyersonienne l’anthropologie historique à la manière de Vernant, assez différente de celles des *Annales*, a toujours retrouvé le chemin d’un historisme radical et pourtant non relativiste fondé sur le primat de l’activité du langage.

Contrairement à ses concurrentes, ce primat donné au langage lui a permis de poser la question de la *subjectivation*, tout en la distinguant celle de *l’individuation*, qui était la seule traitée dans les autres modèles de l’histoire de l’homme occidental, et en l’articulant clairement aux différentes strates extérieures et intérieures participant de celle-ci. Vers la fin de sa vie, Vernant a ainsi proposé une classification et une répartition à la fois claires, détaillées et intégrées des multiples instances ayant joué un rôle dans l’histoire de l’indi­vidu et du sujet. D’un côté, toutes celles qui relèvent de *l’individuation extérieure au gré des interactions* (l’*indi­vidu engagé*, l’*agent*, le *singulier*, le *privé*) ; de l’autre, toutes celles qui relè­vent de *l’individuation intérieure par retour sur soi* (l’*âme*, le *soi*, le *moi*) – qu’il appelle parfois de manière peu claire des instances « subjec­tives » et qu’il me semblerait plus judicieux de nommer des formes d’« individuation » intérieures. Entre les deux, effectuant en quelque sorte la médiation entre ces deux faces de l’individuation, toutes celles qui relè­vent de la *subjectiva­tion* (le *sujet d’énonciation,* les *sujets de dis­cours*). Toutes ces instances ont été finalement intégrées dans un schéma inter­actionniste global impli­quant le *monde*, divin ou naturel, la *société*, le *soi*.

Toutes les instances anthropologiques, qui sont apparues au cours des recherches, sont donc réparties fonctionnellement et liées les unes aux autres par des interactions qui font de l’histoire de l’homme grec – mais on peut généraliser à toute l’histoire occidentale – un flux complexe, proliférant, en certaines de ses branches discontinu, mais aussi toujours uni par le jeu incessant et universel de la subjectivation langagière et de l’individuation extérieure et intérieure.

Certes, il manque encore dans l’approche de ces formes un certain nombre d’aspects importants : le *sujet de l’énonciation* est le seul sujet langagier explicitement reconnu par Vernant. Même s’il en a déjà une intuition relativement avancée, il est encore loin de pouvoir poser claire­ment la question d’un *sujet poétique* par lequel les acteurs donneraient sens et rythme à leurs dires, à leurs actions et, plus généralement, à leur vie, tout en transmettant à d’autres ces rythmes et les puissances qui s’y logent. Mais tout cela constitue moins un défaut qu’un programme qu’il nous incombe, à nous, de réaliser, dans la mesure de nos moyens. Ce qui compte ici, c’est qu’à la différence de ce qui se passe dans les deux autres grands modèles analysés plus haut, le langage n’est plus considéré comme un moyen de communication et d’action en commun, un simple support de l’individua­tion, mais comme le principal vecteur de la subjecti­vation et donc comme le condition préliminaire de tout processus d’indivi­duation, que celui-ci soit intérieur ou extérieur.

## Conclusion – Pour une anthropologie historique rythmique de l’individu et du sujet

La confrontation des trois modèles de l’histoire de l’homme occi­dental retenus ici montre la prégnance, dans les travaux scientifiques contemporains, du paradigme dualiste historiciste, mais aussi la présence discontinue, fragile mais pas moins féconde, d’enquêtes fondées sur un historisme non relativiste. En dépit de leurs intermittences et d’une cer­taine instabilité épistémologique, l’existence même de ces enquêtes confirme la possibilité de développer une nouvelle anthropologie histori­que rythmique de l’individu et du sujet, ce que l’on pourrait aussi appeler une « rythmana­lyse historique », qui allie le souci des spécificités histori­ques de leurs formes à la reconnaissance de leur universalité, sans laquelle toute science de l’homme ou de la société ne peut que tomber dans le relativisme. J’en aborderai successivement les aspects épistémo­logiques, méthodologi­ques, conceptuels, historiques, enfin éthiques et politiques.

### Des structures épistémiques aux manières de fluer de la pensée

Dans les années 1960, Thomas Kuhn et Michel Foucault ont popu­larisé l’idée selon laquelle les sciences de la nature, pour le premier, et les sciences de l’homme, pour le second, ne se développent pas de manière progressive et linéaire, comme on le pensait jusque-là. Elles produiraient, au contraire, leurs savoirs en fonction d’un modèle scientifique normal ou d’une *épistémè* fixant, durant une période donnée, des conditions épistémologiques relativement stables. La science évoluerait donc par bonds, au gré de révolutions scientifiques ou de coupures épistémiques successives.

Les analyses qui viennent d’être menées à propos des travaux de Dumont, Elias et Vernant confirment des conclusions auxquelles on était arrivé en analysant d’autres parcours de pensée. Tout d’abord ceux des fondateurs des trois grandes stratégies scientifiques qui ont dominé le xxe siècle, l’holisme, l’individualisme méthodologique et la philosophie de la temporalité : Durkheim, Weber et Dilthey ; puis, ceux de certains de leurs successeurs directs qui, durant l’entre-deux-guerres, ont commencé à intro­duire en anthropologie, en histoire et en philosophie un point de vue anthropologico-historique : Mauss, Huizinga, Groethuysen[[433]](#footnote-433) ; enfin, ceux de toute une pléiade de penseurs de la première moitié du xxe du siècle qui se sont intéressés à un concept fondamental pour cette nouvelle discipline, le rythme : Mauss de nouveau, Evans-Pritchard, Granet, Tarde, Freud, Mandelstam, Kracauer, Benjamin, Tchakhotine et Klemperer[[434]](#footnote-434).

Toutes ces analyses convergent et montrent un fonctionnement de la pensée scientifique sensiblement différent de ce que décrivaient Kuhn et Foucault, au moins pour ce qui concerne les sciences sociales et humai­nes. Si l’on observe celles-ci du point de vue dynamique du dis­cours et non plus du point de vue de l’énoncé et de la structure, on s’aper­çoit que des travaux produits au cours d’une même époque, peuvent faire jouer des modèles scientifiques radicalement différents, voire opposés. On se rend compte également qu’une recherche scientifique particulière n’est pas prisonnière de conditions *a priori* qui lui imposeraient des cadres indépassables et que des percées inédites lui sont toujours possi­bles. Mais on voit aussi qu’après avoir apporté de nouveaux résultats, proposé de nouveaux concepts et assuré un renouvellement de quelques problèmes, elle peut toujours revenir, lorsqu’elle est confrontée à un cer­tain nombre de questions fondamentales situées dans l’un de ses angles morts, vers des positions antérieures – en l’occurrence ici un dua­lisme historique, sociologique et anthropologique –, qu’elle a pourtant elle-même rejetées explicitement en première instance.

Sans que ces positions soient données *a priori*, il y a donc bien une certaine pesanteur des modes de pensée qui parfois les font perdurer et leur donne l’aspect de manières de pensée dominantes. Toutefois, comme le montre le cas du paradigme dualiste que l’on retrouve dans un très grand nombre des histoires de l’individu et du sujet, ces modes de pensée ne fonctionnent pas comme des *cadres logiques* mais plutôt comme des *puissances sémantiques* plus ou moins efficientes, qui font, éventuellement et à des degrés différents à chaque fois, dévier une pensée de ses objectifs si la sémantique qui leur est opposée n’est pas assez puissante.

Plutôt que de tenter de reconstituer une forme de science normale ou une structure épistémique commune à toute une époque, qui définirait les conditions de possibilité de toute pensée quelle qu’elle soit, il semble donc plus pertinent d’analyser la *manière de fluer*, le *rhuthmos*, de chacune des pensées particu­lières qui nous intéressent, en mettant au jour les solutions qu’elle apporte *aux problèmes qu’elle partage avec ses contemporaines ou qu’elle se pose à elle-même* et, éventuellement, *les* *points de rebroussement* à partir desquels elle revient vers des concep­tions pourtant condamnées au départ. Une telle méthode évite de se perdre dans des reconstructions d’entités – structures ou épistémès – dont on ne connaît ni le statut ontologique précis ni les modes de trans­forma­tion, et permet d’évaluer des manières de faire fluer la pensée par rapport à leurs propres objectifs, tout en les comparant les unes avec les autres quand certains objectifs sont communs.

Ce n’est pas d’ailleurs qu’il faille abandonner le terme même de *paradigme*, qui avait chez Saussure une connotation dynamique largement oubliée par la suite. Comme on commence à le comprendre, *le rythme*, précisément, semble se constituer aujourd’hui en un nouveau paradigme, certes minoritaire et qui a bien du mal à se faire reconnaître, où les branchements et les dispositifs épistémologiques locaux conservent une certaine spécificité, tout en ayant des caractéristiques proches et transposa­bles du fait qu’ils participent d’une *dynamique épisté­mologique commune*[[435]](#footnote-435). Le paradigme rythmique semble se composer ainsi de dispositifs variés mais qui sont dans le même temps portés et transformés par l’émergence en leur sein de la question des *rhuthmoi* c’est-à-dire des manières de fluer. Il ne constitue donc pas tant un nouveau cadre ou une structure *a priori* qu’*une nouvelle manière, à la fois commune et diversifiée, de faire fluer la pensée*.

### Vers une anthropologie radicalement historique

Depuis la fin du xixe siècle, de nombreuses voix se sont élevées pour condamner les approches historiques de l’homme occidental repo­sant sur un schématisme logique, que celui-ci soit dérivé d’une philoso­phie spiri­tualiste, comme chez Hegel ou dans l’historicisme allemand, d’un matéria­lisme économique, comme chez Marx, d’un monisme naturaliste, dans les modèles évolutionnistes et positivistes, comme chez Spencer et Comte, ou d’un vita­lisme morphologique comme chez Spengler. Des historiens, des philoso­phes, des sociologues et des anthropologues ont tour à tour souligné le fait que cette histoire ne saurait être réduite à une incarnation progressive de l’Esprit, à un développement automatique des Forces productives, une évolution naturelle de l’Homme, ou encore aux cycles universels de crois­sance et de déclin des Civilisations.

Comme l’a montré l’analyse de l’historiographie dominante au xxe siècle puis celle des travaux de Louis Dumont, ce schématisme histori­ciste reste malheureusement encore très présent dans la littérature scienti­fique contemporaine et un siècle de critique n’a pas suffi à le déraciner. C’est pourquoi toute histoire de l’individu et du sujet doit commencer par une critique détaillée et radicale de ce type de modèle historique, qui constitue pour elle un véritable *obstacle épistémologique*, au sens de Bachelard.

Certes, Dumont substitue aux facteurs spiritualiste, économique, natu­raliste ou morphologique trop décriés de l’historicisme classique l’action antihiérarchi­que et individualisante des « valeurs » ou de l’« idéologie » christiques. Mais cette réfection anthropologique de la pensée historiciste n’en change pas le fond. L’« histoire » de l’individualisme qu’il en tire a à peu près autant de qualités historiques que celle de la Raison ou de l’Esprit chez Hegel ou que celle des Civilisations chez Spengler. Elle est en fait simple­ment déduite d’une opposition structurale binaire entre sociétés dites « modernes » et sociétés dites « traditionnelles » et ne se soutient que d’une survalo­risation du facteur religieux. Or, les raisons ne manquent pas pour rejeter l’une et l’autre de ces prémisses : tout d’abord, de très nombreuses sociétés échappent à cette classification dua­liste, il y a bien des différen­ces dans les sociétés traditionnelles comme dans les sociétés modernes, et donc bien des différences dans les formes d’individuation et de subjecti­vation qui y prolifèrent – Spengler, qui est le dernier penseur historiciste à avoir pratiqué ce genre de synthèse comparative distinguait au moins huit types de civilisation ; ensuite, le récit qui en est tiré est à la fois très incomplet et truffé d’erreurs, il oublie tous les facteurs non religieux et interprète les faits de manière téléologique ; enfin, leurs corollaires éthi­ques et politiques réactionnaires sont plus que contestables. Comme pour Spengler qui voyait en lui, avec le matéria­lisme, le scientisme et l’hédonisme, l’une des sources du « déclin de l’Occi­dent », la vérité tragique de la modernité se trouverait dans son rejet du religieux.

Norbert Elias a abordé la question d’une tout autre manière. J’en ai rappelé plus haut les principaux acquis historiques, dont l’inventaire a mon­tré la portée. Je ne reviens pas dessus. Je voudrais souligner ici quelques grands apports théoriques de sa sociologie historique.

Le premier tient à ce qu’Elias a toujours pris garde de ne pas tomber dans un empirisme à courte vue, un historisme relativiste pour lesquels il n’y a que des perspectives, ou l’une des multiples formes d’antihistori­cisme radical fondées sur l’essentialisation de la temporalité, qui ont fleuri au xxe siècle et se propagent de nos jours à la vitesse de l’obscurité. À ses yeux, si tous les mythes linéaires qui ont longtemps structuré les récits concernant l’histoire de l’individu et du sujet doivent être abandon­nés, l’historien n’est pas condamné à décrire, sans aucun espoir de les relier les unes aux autres, des monades toutes différen­tes, ni à se conten­ter d’identifier une liste infinie de points de vue sur la vie, ni à faire la chronique d’une poussière d’actes et de dires qui ne possé­deraient jamais aucune organisation. Certes l’histoire, qui est toujours susceptible de voir apparaître du nouveau et de l’inouï, ne peut jamais être totalisée, finalisée, et donc réduite à une procession linéaire guidée par un principe unique. Mais cela ne signifie en rien qu’elle soit dénuée de toute forme d’organi­sation locale comme globale.

Avec la « physiologie sociale » de Mauss, le « fonctionnalisme dyna­mique » d’Elias cons­titue l’une des toutes premières tentatives de sortir de cette pince théorique en développant une étude de type *rhuthmique*. Dans les systèmes sociaux, chaque « coup » joué par un participant trans­forme, ne serait-ce que de manière infinitésimale, l’entièreté du système. Ni les unités élémentaires agissantes, ni le fond systémi­que dans lequel elles agissent ne sont immu­ables. Leurs transformations ne relèvent donc pas du concept de « loi ». Mais on peut malgré tout y repérer des « règles » plus ou moins stables ou une causalité globale impliquant, à la fois, les transforma­tions des systèmes sociaux et celles de tous les sous-systèmes les cons­tituant par leurs interactions. Il est ainsi possible d’identifier non seule­ment des transforma­tions à moyenne portée des collectifs et des singuliers qui y participent, mais aussi des grandes tendances évolutives relativement régulières résul­tant de l’entrelacement de processus sociolo­giques, politi­ques et anthropologico-historiques, comme la diversification et l’allonge­ment des chaînes d’interaction sociales, le développement progressif de la puis­sance étatique et le renforcement du contrôle de soi – ce qu’il nomme de manière datée, mais à double sens, la « civilisation des mœurs ».

Le tra­vail d’Elias constitue, en ce sens, un excellent anti­dote contre les expli­cations mono-causales simplistes de l’histori­cisme mais aussi contre les entre­prises antihistoricistes d’esprit néo-nietzschéen et heideg­gérien qui, d’une manière d’ailleurs cohérente avec leurs pré­mis­ses, se multiplient aujourd’hui en une poussière de contri­butions sans liens les unes avec les autres. Il indique à la sociologie, à l’his­toire mais aussi à la philosophie, une voie qu’elles ont rarement empruntée au cours de ces deux derniers siècles : celle qui reconnaît à la fois pleinement la *radicale historicité des êtres humains et de leurs sociétés*, mais aussi le fait que cette radicale historicité, loin de ne signifier qu’un empire de la prolifération, de l’aléa ou de la dispersion, implique toujours la *constitu­tion d’organisations fluantes qu’il est tout à fait possible de décrire*.

Pour saisir ces organisations fluantes, ces *rhuthmoi*, Elias a déve­loppé une métho­dologie tout à fait remarquable. Il part, sur ce point, de la leçon hermé­neutique de Dilthey. Dans la mesure où l’histoire est à la fois dynamique, complexe, hétéro­gène, ouverte *et* organisée suivant des règles ou des lignes de forces intelligibles, il faut rejeter toute approche unilatérale, adopter alternative­ment la per­spective de la longue durée et de l’espace le plus large, et celle opposée partant du fourmillement des événéments. Il faut entretenir un cercle vertueux qui permettra de les enri­chir l’une par l’autre. Mais il va aussi un peu plus loin que Dilthey. La pensée doit adopter alternative­ment une perspective englo­bante sur les unités locales et une perspective partielle sur l’unité globale, sans jamais abandonner la force du point de vue systémique. Autrement dit, elle doit elle-même se transformer en une configuration fluante de points de vue en tension, c’est-à-dire abandonner non seulement ses rythmes binai­res positivistes ou ternaires dialectiques, mais aussi ses rythmes herméneuti­ques purement circu­laires, tous marqués de la faiblesse du formalisme, pour adopter les *rhuthmoi* puissants de la pensée complexe.

Prenant le contre-pied des conceptions historicistes dominantes à son époque, sans toutefois en oublier leur ambition globalisante, Elias a donc plongé dans les archives et développé une véritable recherche histo­rique partant de la multiplicité des expériences et des formes d’individua­tion, tout en essayant de rendre compte des principales règles qui ont guidé leurs transformations. Il reste, on l’a vu, que cette concep­tion histo­rique n’a pas complète­ment exor­cisé le spectre du dua­lisme qui la hante et que celui-ci a ressur­git à l’occa­sion dans des récits dont il était censé avoir été exclu.

Son principal défaut, celui qui nous empêche de reprendre à notre compte en bloc tous les résultats de sa recherche, tient à la confu­sion qu’elle entretient entre l’histoire de l’individu et celle du sujet. Pour lui, celui-ci ne désigne que la face interne, psychologique, de l’indi­vidu sociolo­gique. Comme, selon lui, les formes subjectives et les formes socia­les sont en interaction constante, les unes et les autres évo­luent de manière coordonnée. L’allongement des chaînes d’interaction, la com­plexité sociale croissante et le renforcement de centres de pouvoir tou­jours plus puissants s’accompagnent d’un approfon­dissement subjectif croissant. Du coup, le sujet n’est jamais considéré comme un *sujet d’énon­ciation*, un *sujet poétique* ou un *agent* et reste vu simplement comme un *moi*, pris entre les forces biologi­ques et corporelles du *ça* et les normes sociales changeantes intégrées dans le *surmoi*.

L’attention d’Elias portée au langage, qui s’est approfondie à la fin de sa vie, ne l’a pas mené jusqu’à la question des *formes de sujet* par lesquelles les acteurs donnent forme et sens à leurs dires, à leurs actions et, plus généra­lement, à leur vie. La puis­sance du langage et ses effets de subjecti­vation/désubjectivation lui sont restés largement méconnus. Par ailleurs, la question du devenir-agent n’a été abordée qu’au niveau des indi­vidus collectifs et c’est pourquoi, en dépit du fait qu’il s’est intéressé de très près aux conditions d’émergence de l’État moderne, Elias n’a pu tirer aucune leçon éthique et politique de sa sociologie historique dont il pro­clamait, d’une manière qui frôle l’illusion positiviste, la totale neutralité.

Des trois modèles étudiés ici, celui proposé par la psychologie histo­rique est donc probablement le plus fructueux du point de vue d’une anthropo­logie *radicalement historique* de l’individu et du sujet.

Tout d’abord, contrairement aux deux précédents, il pose la question des formes d’individuation et même de subjectivation dans les sociétés dites « traditionnelles », « prémodernes » et même « préchrétiennes ». Ce fai­sant, il conteste d’emblée le dualisme chronologique, sociologique et anthropologique qui voit, dans les sociétés antérieures à la trop fameuse « rupture de la Renaissance » – ou à toutes les « ruptures » qui ont été ima­ginées par la suite à son image : Prophétisme hébreu, Miracle grec, Prédi­cation chrétienne, Renaissance du xiie siècle, Naissance de la Modernité au xive siècle ou bien, dans l’autre sens, Réforme, Révolution scientifique, Lumières, Révolution française, Révolution industrielle, etc. – des sociétés où les singuliers auraient été entièrement dominés par les collectifs et où la subjectivation aurait donc été complètement absente.

Ensuite, la psychologie historique rompt avec tout évolutionnisme historiciste et ne cherche plus à reconstituer une généalogie linéaire remon­tant régressi­vement de l’individu moderne, considéré arbitraire­ment comme unitaire, à un geste de rupture initiale avec le monde tradi­tionnel, vu lui aussi comme unitaire. Du coup, elle ne considère plus toutes les autres formes d’individuation et de subjectivation comme de simples obstacles – qu’il serait donc possible de négliger – à l’affirmation progressive de l’indi­vi­dualisme et du subjectivisme modernes occiden­taux. Elle combat les présupposés éthiques et politiques impliqués par cette conception selon laquelle l’avenir des sociétés non-occidentales serait une « occidentalisa­tion » et une « modernisation » inéluctables et le seul antidote aux dévoie­ments individualistes et subjectivistes de l’Occi­dent, dénoncé lui comme « postmoderne », un retour à ce que l’on ima­gine avoir été le « commu­nautarisme » anciens.

Enfin, on a vu comment la psychologie historique a été amenée à enrichir de plus en plus son approche des instances anthropologico-histo­rique et à en proposer un classement distinguant pour la première fois clairement entre l’individu et le sujet, sans tomber toutefois dans une méta­physique considérant les individus singuliers et collectifs comme des monades sans communication les unes avec les autres. Alors que l’anthro­pologie comparée ne s’intéressait qu’à l’*individu* et la sociologie historique à l’*individu* et au *moi*, Meyerson a montré, dès 1948, la néces­sité d’ajouter à ces deux instances, la *singularité* et l’*agent*, tout en dou­blant à l’instar d’Elias, l’étude de chacune d’elles par une enquête appro­fondie sur les *techniques du corps* qui les sous-tendent. Une trentaine d’années plus tard, Vernant a proposé à son tour, en dépit de quelques hésitations et impréci­sions terminologiques, une classification encore plus diversi­fiée compre­nant, d’un côté, toutes les instances relevant de *l’individuation extérieure au gré des interactions* (l’*individu engagé*, l’*agent*, le *singulier*, le *privé*) ; de l’autre, toutes celles qui relè­vent de ce que l’on peut appeler *l’individua­tion intérieure par retour sur soi* (l’*âme*, le *soi*, le *moi*). Entre les deux, ajoutant en quelque sorte au programme d’étude des techniques du *social* et du *corps* celui des techniques du *langage*, il a placé les instances qui relèvent de la *subjectivation langa­gière* – le *sujet d’énon­ciation*, et de manière moins claire, il est vrai, le *sujet poétique*.

Les enquêtes menées sur ces bases, nous l’avons vu, ne sont pas sans défauts. Certaines sont à peine esquissées. Les connaissances qu’elles pro­duisent ont du mal à s’agréger les unes aux autres ; il leur manque parfois un caractère cumu­latif. Meyerson peut défendre un programme à la fois humboldtien et diltheyen, tout en rejetant Humboldt et en ne parlant jamais de Dilthey. De même, si Vernant cite encore quelque fois Groethuy­sen, celui-ci est de nos jours totalement oublié des praticiens de l’anthropo­logie historique. Par ailleurs, les hésita­tions et les rebroussements ne sont pas rares. On a vu avec quelles difficul­tés et quelles intermittences s’affir­me la nécessité de prendre en compte le sujet de l’énonciation et du sujet poéti­que. On a vu aussi comment Vernant, après avoir proposé une classifica­tion des fonctions tout à fait novatrice, en revient, finalement, à un par­tage dualiste entre l’individu vu comme une entité sociale abordée de l’exté­rieur, et le sujet de nouveau défini, à l’instar de la philosophie et de la psy­chologie les plus tradition­nelles, comme appartenant au monde intérieur.

Quoi qu’il en soit et en dépit de ces difficultés, le modèle historique proposé par la psychologie historique l’emporte largement sur celui de l’anthropologie comparée, et vient compléter, d’une manière qu’il reste­rait à analyser, celui de la sociologie historique. Comme Dilthey, Simmel et Groethuysen ont com­mencé à le faire au cours des premières décen­nies du xxe siècle, Meyer­son et Vernant montrent que l’histoire de l’individu et du sujet est une histoire ramifiée, proliférante et com­plexe, qui ne peut en aucun cas être réduite aux schémas simplistes qui sont sans cesse repris par les sciences de l’homme et de la société, mais aussi par la philosophie. Au cours de cette histoire, de multiples formes d’individuation et de subjectiva­tion apparaissent, coexistent, se chevau­chent, s’hybrident ou disparaissent pendant de longues périodes pour réapparaître parfois à des siècles de dis­tance. Tout cela sans que ces formes ne cessent jamais d’être réactuali­sées, reliées et déliées, déliées et reliées, par le langage.

Grâce à cette nouvelle anthropologie historique émerge ainsi une nou­velle conception, fondamentalement pluraliste, proliférante et antidua­liste, de l’histoire de l’individuation et de la subjectivation – une conception que l’on pourrait appeler *polyrythmique* ou, mieux encore, en nous débar­rassant de la métaphore musicale, *polyrhuthmique*.

### Premiers présages

Avant de proposer une synthèse des réflexions méthodologiques que nous ont inspiré les travaux d’Elias, Meyerson et Vernant, j’aimerais reve­nir sur les quelques occurrences du concept de rythme que nous avons rencontrées chemin faisant chez ces trois auteurs. Comme on va le voir, la récolte est quantitativement assez maigre, mais elle met au jour un certain nombre de points qui présagent déjà la possibilité de mettre en place une anthropologie historique rythmique.

Lors de notre étude du travail d’Elias, nous avons remarqué que l’une des rares références expli­cites à la question du rythme y est apparue pré­cisément à l’occasion de la présentation du modèle à la fois interac­tion­niste et systémique, chargé de rendre compte de la multiplicité et de l’intri­cation des facteurs en jeu dans l’histoire de l’indi­vidu et du sujet à l’époque contemporaine. Comme si la notion de rythme répondait à la logique complexe de l’évolutionnisme pluraliste mis au point par Elias pour rendre compte du fonctionnement des sociétés à la fois les plus développées et les plus différenciées.

À l’instar de Benjamin à la même époque et probable­ment lui aussi sous l’influence de Simmel, Elias met le doigt sur le caractère déterminant, du point de vue anthropologico-historique, de la *modification des rythmes donnés aux interactions* dans les sociétés moder­nes industrielles. Ces rythmes à la fois de mieux en mieux har­monisés, tou­jours plus réguliers et plus rapides, objets de toujours plus de soin et d’auto-contrainte, lui sem­blent la résultante de la nécessité macrosociolo­gique de rendre possibles les inter­actions entre une masse de plus en plus grande d’indi­vidus dispersés et de l’obligation micro­sociologique, que celle-ci impose simul­tanément à cha­cun d’eux, de se maîtriser, de modé­rer ses émotions, de réguler ses pul­sions. « Il est un phénomène qui met en évidence le rapport entre l’étendue et la pression intérieure du réseau d’interdépen­dances d’une part et l’état d’esprit de l’individu de l’autre : c’est ce que nous appelons le *rythme* de notre temps. »

Ces remar­ques sont restées, il est vrai, marginales dans l’œuvre d’Elias mais elles suggèrent la possi­bilité de conjoindre des motifs restés jusqu’à lui sépa­rés, sauf peut-être chez Freud : le motif de la disper­sion moderne propre à Tarde et à Simmel, et celui du système rythmique, qui appartient plutôt à la tradition durkhei­mienne et surtout maussienne[[436]](#footnote-436). En tant qu’intégrale des myriades d’interactions intérieures aux systè­mes sociaux – que celles-ci impliquent échange ou concurrence –, le rythme apparaît ainsi, au moins dans cet exemple, comme le médium qui permet aux pressions externes et internes de communiquer et de basculer les unes dans les autres. « Ce rythme est tout simplement l’expression des innombrables chaînes d’interdépen­dance qui se nouent et se combinent dans chaque fonction sociale, et de la pression concur­rentielle qui, à partir de ce réseau vaste et populeux, stimule chaque action. »

Du coup, il constitue en tant que *forme réglée des interactions* le principe même de l’individua­tion et de la subjectivation. S’il dépend d’un côté de la taille, de la densité et de la complexité des unités sociales considérées, il n’existe en fait qu’en s’inscrivant dans les corps à travers « les techniques des autres et de soi » que les individus s’appliquent à eux-mêmes avec de plus en plus de rigueur.

Ce rythme peut se traduire chez un fonctionnaire ou un entrepreneur par l’accumu­lation des rendez-vous et réunions, chez un ouvrier par la synchronisation de chacun de ses mouvements. Dans les deux cas, le rythme est l’expression du grand nombre d’actions qui dépendent les unes des autres, de la densité et de la longueur des chaînes que forment entre eux les actes isolés, de la dureté de la concurrence et des combats d’élimination, véritables moteur de ce réseau d’interdépendances. Dans un cas comme dans l’autre, la fonction au point de jonction de tant de chaînes d’action exige un emploi du temps rigoureux ; elle habitue l’individu à la subordination de ses penchants du moment aux nécessités de l’interdépendance englobante ; elle l’engage à renoncer à toutes les variations de comporte­ment et à pratiquer sans défaillance l’autocontrainte. ([1939], 1975, p. 210)

Nous avons vu qu’anticipant sur le travail de Thompson et sur ses pro­pres travaux ultérieurs, Elias note au passage le rôle qu’ont joué les instru­ments de mesure du temps dans cette rationalisation des rythmes de vie. Et bien entendu, selon le principe de la lutte constante entre les règles sociales et le Ça mis en évidence par Freud, il ne manque pas de souli­gner le poids que de tels rythmes, toujours plus stricts, font peser sur le moi.

Penchons-nous, maintenant, sur les quelques références faites par Meyerson à la notion de rythme. Là encore celles-ci émergent, d’une manière significative, au moment où Meyerson discute de l’un de ses présupposés anthropologiques et méthodologiques essentiels. On se rappelle que le point de vue pragmatique auquel Meyerson soumet la psychologie lui permet de remettre en question l’identification de l’indi­vidu et du sujet à une intériorité, à un *moi*, et de définir ceux-là par leurs actions, puis par ce qu’ils ont réalisés, c’est-à-dire par leur « œuvres ». Il ouvre ainsi la possibilité d’une « psychologie historique » qui aura la postérité glorieuse que nous connaissons.

Or, dans l’introduction malheureusement oubliée de son ouvrage, inti­tulée « De l’acte à l’œuvre », Meyerson commence par analyser le concept d’« action », qui se trouve dans le processus d’« objec­tivation » entre l’acte simple et l’œuvre elle-même, et constitue pour cette raison, à ses yeux, le premier des traits fondamentaux de l’humanité. Significative­ment, il fait débuter sa réflexion par un rappel des acquis du travail de Mauss sur les techniques du corps. L’« action » n’est en rien une donnée naturelle et présuppose, au contraire, une « série d’actes » organisée de manière conven­tionnelle, c’est-à-dire varia­ble suivant les sociétés et les époques.

À la différence des sociolo­gues durkheimiens, toutefois, il note que les « valeurs » attribuées à ces « actions » ne sont pas toujours homogè­nes et cohérentes, ce qui laisse une plus grande marge de manœuvre aux indi­vidus que ceux-là ne veu­lent bien leur accorder. Il s’attache, par ailleurs, à caractéri­ser beaucoup plus précisé­ment leur organisation. Ces séries d’actes forment des totali­tés singulières : un « travail », « une partie », « une expédition » ou « une bataille », mais ces totalités ne sont pas homogènes et lisses. Elles sont, comme on le voit particulièrement dans les conduites rituelles, organi­sées dans le temps suivant des scan­sions, qui en détermi­nent le début et la fin, mais aussi souvent l’organisa­tion interne. De même, ces séries d’actes sont réglées spatialement et, pour les personnes qui y participent, suivant une étiquette souvent très stricte. En peu de mots, elles sont « rythmées ».

Ce sont là des ensembles denses et complexes dont on peut dire que par nature ils ont un début et une terminaison […] L’acte est doué d’une forme. P. Janet a eu grandement raison d’insister sur l’importance des délimitations dans le temps, surtout sur les conduites de commencement et de terminaison : on ouvre une séance, on présente quelqu’un, on inaugure un monument, on pose la première pierre : ces rites veulent marquer que les choses ne se passent pas n’importe comment, à leur manière ; ils leur donnent une surexistence : une existence d’action, et non seulement de fait […] Il s’agit en somme de créer des points de condensation du vouloir, ou au moins de l’attention […] Le meneur de jeu organise les moments de tension et de détente. À un moindre degré que le début et la fin, les autres moments de l’action sont aussi soumis à un réglage, ils sont rythmés. ([1948], 1995, p. 22)

Enfin, dernière différence avec ses contem­po­rains, l’organisation de ces séries d’actes, les techniques du corps, les manières de fluer des corps en action, sont subordonnées à leurs significations. Tous ces rythmes temporels, spatiaux et agentiels sont liés au sens, sens que Meyerson place sous le chapeau du « symboli­que », non pas, il faut le préciser, au sens où le structuralisme va bientôt le populariser, mais à celui du concept dynamique forgé au début des années 1920 par les psychologues.

Or, là encore, le rythme réapparaît, furtivement mais significative­ment. Symbole et rythme sont, en effet, présentés un peu plus loin dans l’ouvrage comme deux outils privilégiés permettant d’articuler les fonc­tions psycho­logiques dans leurs spécificités et la totalité anthropologique dans laquelle elles fonc­tionnent. Meyerson, cite à cet égard, les remar­ques de Mauss sur ces deux notions comme exemples de lieux théori­ques où se marient les deux points de vue, et sa visée d’« une théorie des interac­tions et des rapports entre les fonctions, ajoutée à une analyse précise des fonctions » dans laquelle elles s’insèrent.[[437]](#footnote-437)

Que cette préoccupation de totalité soit elle-même légitime, nul ne le contestera, et on sera d’accord avec les remarques que fait M. Mauss dans son étude sur les rapports de la psychologie et de la sociologie : « Que nous étudiions des faits spéciaux ou des fait généraux, c’est toujours au fond à l’homme complet que nous avons affaire. »[[438]](#footnote-438) Ainsi, ryth­mes et symboles mettent en jeu non pas seulement les facultés esthétiques ou imaginatives de l’homme, mais toute son âme et tout son corps à la fois[[439]](#footnote-439) […] Mais ce que demandait M. Mauss, dans cet appel aux psychologues, c’était une théorie des interactions et des rapports entre les fonctions, ajoutée à une analyse précise des fonctions. Lévy-Bruhl, plus préoccupé par la totalité, s’est moins intéressé aux fonctions elles-mêmes. ([1948], 1995, pp. 128-129)

Dans tous les cas, le rythme apparaît chez Meyerson lorsqu’il lui faut articuler deux aspects qui sont la plupart du temps disjoints par ses contemporains : l’intérieur psychologique et l’extérieur socio-culturel, les « actes » et les « œuvres », le « corps » et les « facultés esthétiques ou imaginatives de l’homme », ou bien l’analyse des « fonctions psycholo­giques » et leurs « interactions ».

Venons-en, pour finir, aux quelques références faites par Vernant à la notion de rythme. Dans l’un de ses tout derniers textes, l’introduction qu’il rédige pour l’ouvrage collectif *L’homme grec* [1991, ed. fr. 1993], celui-ci souligne, on l’a vu, le fait que la piété de l’homme grec n’em­prunte pas la voie du « renoncement au monde » mais de son « esthétisa­tion ». Toute sa vie, dit-il, est organisée autour d’un ensemble de prati­ques et de rituels familiaux et civiques qui, tout en visant à rendre hom­mage à la divinité, y introduisent « une dimension nouvelle, faite de beauté, de gratuité, de communion heureuse ». En Grèce on ne cesse de célèbrer les dieux « par des processions, des chants, des danses, des chœurs, des jeux, des concours, des banquets où l’on consomme en commun la chair des animaux offerts en sacrifice ». Le rituel de fête se présente ainsi pour ceux qui sont voués à la mort, « comme la parure des jours de leur vie, une parure qui, en leur conférant grâce, joie, accord mutuel, les illumine d’un éclat où rayonne un peu de la splendeur divine. »

Or, comme le fait remarquer Platon dans les *Lois*, toutes ces prati­ques impliquent, « un sens du rythme et de l’harmonie accompagné de plaisir » que les hommes ont reçu des dieux pour que ceux-ci, comme s’ils étaient leurs « chorèges », puissent les « mettre en branle » et les « entrelacer les uns aux autres par le chant et la danse ».

Comme le dit Platon, pour devenir des hommes accomplis les enfants doivent dès leur premier âge apprendre « à vivre en jouant et jouant des jeux tels que les sacrifices, les chants, les danses » (*Lois*, 653d). C’est qu’à nous autres hommes, explique-t-il, « les dieux ont été donnés non seulement pour partager nos fêtes mais pour nous accorder un sens du rythme et de l’harmonie accompagnés de plaisir, par lequel ils nous mettent en branle en se faisant nos chorèges et en nous entrelaçant les uns aux autres par le chant et la danse » (*Lois*, 653d).

D’une manière surprenante mais qui doit nous faire réfléchir, le rythme assure ici à nouveau une fonction médiatrice entre la totalité et les individus. Les rythmes des sacrifices, des fêtes, des chants et des danses, qui ponc­tuent la vie des Grecs anciens sont vus par Vernant, à la suite de Platon, comme le moyen pour les hommes de « s’entrelacer », c’est-à-dire de « s’associer » et « s’accorder » entre eux et avec les dieux, au moins le temps de la fête. Le rythme permet de surmonter la distance entre les êtres humains, les citoyens de plus en plus désengagés, singula­risés et autonomes qui peuplent la Cité, mais aussi entre ceux-ci et le monde et les dieux qui l’habitent.

Dans cet entrelacs qu’institue le rituel entre les célébrants, ce sont aussi les dieux qui se trouvent, par le jeu plaisant de la fête, associés et accordés aux hommes. ([1991], 1993, p. 14)

De ces trois expériences, il ressort donc la même impression. Le rythme apparaît toujours au moment où le sociologue, le psychologue ou l’historien cherche à sortir des dualismes qui brident son approche des faits anthropologico-historiques. De même que le rythme de la vie moderne, notamment celui du travail et de la vie sociale, était conçu chez Elias comme le produit et le moyen de l’intri­cation entre le niveau macro­sociolo­gique des interactions et le niveau micro­sociologique du contrôle de soi, de même qu’il servait chez Meyer­son à articuler l’intérieur et l’extérieur, les actes et les œuvres, le corps et les facultés, de même il apparaît chez Vernant lorsqu’il décrit les pratiques par lesquelles les Grecs des Cités surmontaient leurs divisions croissantes et l’éloignement de plus en plus grand du monde divin.

Bien sûr la dernière référence pourrait sembler ambiguë. Pour Platon le rythme est, on le voit, un don divin, octroyé aux hommes par les dieux, alors qu’il est pour Vernant, comme pour Elias et Meyerson, une donnée anthropologico-historique *sui generis* sans arrière-plan religieux. Cette référence à Platon n’en reste pas moins suggestive, en ce qu’elle éclaire, d’une manière paradoxale, à la fois un aspect non métrique de la concep­tion platonicienne (le rythme comme opérateur d’interactions) et ce qu’il reste de métrique et de platonicien dans la conception proposée par Vernant lui-même ou dans celles d’Elias ou de Meyerson (le rythme comme suc­cession régulière de temps forts et faibles).

Ni Elias, ni Meyerson, ni Vernant ne sont en effet allés jusqu’à adopter l’idée que les rythmes qui organisent et donnent forme aux inter­relations entre les formes d’interaction dominantes et les contraintes que les individus s’imposent pour pouvoir y satisfaire ; entre le corps et les fonctions psychologiques, ou entre les individus et leurs œuvres ; ou encore, entre les citoyens et leurs cités, et entre les hommes et les dieux, sont, pour parler comme Benveniste, plutôt de l’ordre du *rhuthmos* que du *skhèma*. C’est à mon sens le point le plus avancé mais aussi la limite de ces formes de pensée, et c’est donc à partir de là qu’il nous faut aujou­d’hui reprendre la réflexion pour rendre possible une véritable anthropo­logie historique rythmique.

### Concepts fondamentaux d’une anthropologie historique rythmique

Dans *Les rythmes du politique* [2007] et *Fragments d’inconnu* [2010], j’étais arrivé aux résultats suivants : 1. Quels que soient les grou­pes et l’époque dans lesquels ils vivent, les êtres humains *s’individuent* singulièrement et collectivement. Il n’y a pas de société sans individus. 2. Cette individuation est commandée par les *rythmes* qui organisent leurs *activités corporelles*, ainsi que de leurs *interactions socia­les*. Ces rythmes constituent ainsi des « formes d’individuation ». 3. La qualité de l’individuation est déterminée par la qualité de ces rythmes et par la *puissance d’agir*, et plus largement *de vivre*, qu’ils impliquent. 4. La maximisation de la puissance d’agir et de vivre entraîne une subjec­tivation sous la forme d’un *devenir-agent de processus*, avec tout ce que ce concept suppose de *pluralité*, d’*incomplétude* et même de *disconti­nuité*. 5. Cette pluralité (on peut être sujet de processus très diffé­rents, voire sans rapports les uns avec les autres), cette incomplétude (on n’est jamais sujet simultanément de tous les processus auxquels on parti­cipe) et cette discontinuité (on n’est jamais sujet en permanence d’un processus donné) n’impliquent toutefois en rien l’inexistence du sujet, sa disparition dans les réseaux des signes et de la « différance », ni, du reste, sa dépen­dance vis-à-vis d’une puissance normative intime, sociale, transcendan­tale, ou ontologique. 6. Les individus trouvent, en effet, tout sim­plement dans les *places vides* que leur fournit « l’appareil formel de l’énoncia­tion » décrit par la linguistique, ainsi que dans les *puissances sémantiques* que le langage, du fait cette fois de sa dimension rythmique poétique, met sans cesse en circulation, à la fois une utopie du sujet et une capacité à transformer celui-ci en *trans­sujet.* Tout en lui assurant ainsi un garant universel, le langage offre au sujet-agent des transpositions sémantiques partageables, transpositions qui pour­ront à leur tour participer à l’émer­gence de nou­veaux sujets-agents. Ces formes vides et ces puissances rythmiques mobiles, fournies par l’activité langagière, consti­tuent ainsi des « formes de subjectiva­tion », au sens où elles appuient et don­nent forme au devenir-agent en cours mais aussi à venir. 7. Individuation et subjectivation sont nécessairement liées l’une à l’autre. Atteindre une individuation de qualité implique de devenir sujet-agent, d’une manière ou d’une autre. Réciproquement, tout devenir agent d’un processus favo­rise l’intensification de l’individuation. 8. Sub­jectivation comme devenir-agent et subjectivation comme acces­sion au sujet universel du discours et aux sujets spécifiques des discours, sont également liées l’une à l’autre. Le sujet-agent en émergence trouve une transposition et un appui séman­ti­ques dans les sujets du discours et des discours. À l’inverse, le sujet lan­gagier et les sujets poétiques aident les sujets-agents à se former, à perdu­rer et à proliférer.[[440]](#footnote-440)

Il me semble que le parcours que nous venons de réaliser nous permet de donner un peu plus de précision conceptuelle et en même temps d’épais­seur historique à ce premier dispositif théorique. Les ryth­mes, qui organisent les activités corporelles et les interactions sociales, y ont été reconnus comme des « formes d’individuation ». Ceux qui orga­nisent l’activité du langage comme des « formes de subjectivation ». Or, pour éviter tout malentendu, il nous faut souligner ici l’aspect dynamique ou, mieux, *rhuthmique* de ces « formes ».

Alors qu’elles visent les *organisations elles-mêmes des processus* d’indivi­duation ou de subjectivation, les expressions « formes d’indivi­duation » ou « de subjectivation » ne doivent pas être comprises comme désignant ce qui en serait les *produits*. Les spécia­listes des sciences de l’homme et de la société, mais aussi beaucoup de philosophes, habitués pendant des décennies à considérer le monde à partir d’un point de vue structural, systémique ou individualiste, ramènent ainsi souvent, sans même s’en apercevoir, des réalités dyna­miques et mou­vantes à des entités stables, posées comme des objets saisissables par l’œil de l’esprit. Ils se représentent les « formes d’indivi­duation » ou de « subjectivation », qu’elles soient singulières ou collectives, comme les *produits* d’une structure, d’un système ou des interactions entre indivi­dus déjà existants, alors qu’elles ne sont en fait rien d’autre que des *rhuthmoi*, des *manières de fluer* des corps, du social ou du langage.[[441]](#footnote-441)

D’autres, nombreux parmi les disciples actuels de Heidegger, mais aussi de Deleuze et de Lyotard, vont trop loin dans l’autre sens. Ils font, pour leur part, des « formes d’individuation » ou « de subjectivation » desimples *traces* d’ensembles de mutations qu’ils pensent aléatoires. L’ab­solu chaos d’un Être traversé par la guerre ou le conflit remplace dans leur esprit la permanence de l’Être précédente. Ceux-ci oublient que ces dynamiques ne se font pas de manière totalement incohérente et qu’elles possèdent un niveau d’organisation spécifique, pensable précisé­ment sous l’égide du concept de *rythme* au sens de *rhuthmos* et d’une ontolo­gie remise à sa juste place par une anthropologie historique du langage[[442]](#footnote-442). Une telle attention au rythme et à sa spécificité ontologique pourrait d’ailleurs peut-être trouver des appuis chez Deleuze lui-même[[443]](#footnote-443), voire mais cela semble beaucoup plus contestable chez Heidegger[[444]](#footnote-444).

Vincent Descombes, en s’appuyant sur Wittgenstein et les théories pragmatiques, est l’un des derniers à s’être affronté à cette difficulté. Il a proposé, on le sait, de rejeter l’identification du sujet à l’intériorité et de lui donner uniquement le sens de « suppôt d’action et de changement (“passion”) », c’est-à-dire d’un individu « en tant qu’il peut jouer un rôle actantiel dans une histoire, de sorte qu’on peut se demander s’il est le sujet de ce qui arrive, ou s’il en est l’objet, ou s’il en est l’attributaire »[[445]](#footnote-445). La subjectivation serait ainsi définie comme l’accession d’un individu singulier ou collectif à la position d’agent ou de patient d’un processus et dépendrait donc du rapport entre le degré de puissance de cet individu et le degré de résistance des obstacles qu’il rencontre dans le champ dans lequel il agit. Elle mesurerait donc son degré d’autonomie.

Une telle déflation métaphysique, qui permet de se débarrasser de toutes les versions substantialistes du sujet, l’*ego* cartésien comme le *Self* lockien et tous leurs successeurs, est évidemment bien­venue. Il me sem­ble qu’elle reste insuffisante, toutefois, pour saisir historiquement les phé­nomènes de subjectivation – et d’individuation – et risque de nous faire tomber dans certains travers du pragmatisme, en particulier un relati­visme et un morcellement abusif du sujet. D’une part, s’il n’y a que des rapports de puissances et si seules comptent finalement les entreprises qui réussissent, on ne voit pas ce qui pourrait distinguer entre elles, poétique­ment, éthiquement et politique­ment, les différen­tes formes de subjectiva­tion. De l’autre, une telle déconstruction ne peut se traduire, en termes historiques, qu’en une chronique infinie des moments de subjecti­vation et d’assujettissement qui, si on les considère d’un point de vue purement pratique, sont toujours discrets, instables et fugaces. De même que l’indi­vidu et le sujet déconstructionnistes ou désirants se dissolvaient dans les fluences de l’être, de même le sujet – et donc l’individu – pragmatistes se disper­sent alors en une poussière d’actes et de pâtirs.

Dans les termes de la recherche qui nous concerne ici, il faudrait donc que l’on puisse donner à l’expression *forme de subjectivation*, le sens d’*organi­sation rhuthmique du devenir-agent des individus*, qu’ils soient du reste singuliers ou collectifs. C’est pourquoi, il me semble nécessaire de rééquilibrer ce dégon­flage grammatical de la métaphysique du sujet par une réaffirma­tion des puissances constructives du langage lui-même. À la déflation wittgenstei­nienne de l’anthropologie des Lumières libéra­les, il nous faut associer l’élaboration par Humboldt et quelques-uns de ses successeurs, en parti­culier Saussure et Benveniste, d’une *anthro­pologie radicalement histori­qu*e. Pendant longtemps, on a considéré cette anthropologie comme l’une des dernières expressions du libéralisme du xviiie siècle, mais on com­mence à comprendre ses affinités avec un certain nombre d’auteurs appartenant à ce que Jonathan Israel a appelé « les Lumières radicales », en particulier Vico, Diderot et Spinoza[[446]](#footnote-446).

Comme leur théorie du langage en reste à la version austinienne de l’énonciation et leur poétique à la rhétorique ou à la théorie de la narrati­vité, les déconstructeurs pragmatistes du sujet – mais c’est la même chose dans la tentative de synthèse pragmatico-herméneutique proposée par Ricœur – ignorent l’aspect sémantique et rythmique des puissances du langage. C’est pourquoi ils sont obligés en dernière analyse, rompant avec le primat langagier qu’ils ont pourtant fait leur au départ, d’attribuer la consistance de la subjectivation à des principes qui lui sont extérieurs : soit aux Lois sociales chez Descombes, soit à une Loi intérieure chez Ricœur[[447]](#footnote-447). Or, de même que les processus d’individuation possèdent une organisation pro­pre, de même les processus de subjectivation ne se font pas de manière totalement aléatoire et discrète. Ils possèdent un niveau d’organisation spécifique, pensable lui aussi, comme on a commencé à le voir grâce à Benveniste et Meschonnic, sous l’égide d’une *anthropologie historique du langage*. Des études récentes font d’ailleurs penser qu’une telle anthropo­logie historique fondée sur les puissances du langage n’est pas sans rapports avec certains aspects de l’œuvre de Wittgenstein lui-même[[448]](#footnote-448).

Ce que ne pouvait pas voir Descombes, du fait qu’il confinait sa vision du langage dans les limites du pragmatisme anglo-saxon et bornait son intérêt pour la littérature au roman et à la narration, mais ce qu’ont commencé, en revanche, à entrevoir Meyerson, en introduisant dans sa psy­chologie historique un souci humboldtien pour l’aspect dynamique et génératif du langage, et Vernant en étendant à la lyrique grecque l’en­quête de l’anthropologie historique, c’est que le langage assure universel­le­ment aux êtres humains la possibi­lité d’accé­der au sujet, grâce à la fois à un appareil énonciatif toujours vide et à des puissances sémantiques mobiles circulant sous la forme de systèmes rythmiques signifiants. Le premier leur offre une forme qui reste à rem­plir mais qui est toujours disponible, sauf cas pathologiques. Les seconds sémantisent les forces et les conflits qui opposent les corps et les groupes sociaux, donnent une forme et une certaine puissance supplémentaire aux actes des individus – formes et puissances sensibles, remarquait déjà Meyerson, à la fois dans « l’extério­ri­sation de l’esprit » dans ses « œuvres » et dans l’organisation de « l’ac­tion » –, tout en leur permettant de mesurer les valeurs éthiques et politi­ques de ces actes : un système signi­fiant dont l’effet s’épuisera rapide­ment témoignera d’une valeur moindre que celle dont sera doté un sys­tème signifiant capable de générer des chaînes de réénon­ciations infi­nies, comme c’est le cas des grandes œu­vres littéraires (l’épo­pée et la tra­gédie grecques par exemple) mais aussi des meilleures œuvres éthiques et politiques.

Pour éviter à la fois l’emphase métaphysique propre aux théories classiques du sujet, et les effets éthiques et politiques indésirables des der­nières formes de déflation critique – déflation par ailleurs très bienvenue –, on peut donc ramener, comme ces dernières le demandent, la « subjec­ti­vation » au devenir-agent d’un individu, mais il faut préciser que ce deve­nir n’est pas dissociable des rythmes signifiants qui permet­tent à cet indi­vidu d’accéder au sujet de l’énoncia­tion et à des sujets poétiques qui donnent forme, sens et valeur à la pous­sière des actes par lesquels il devient cet agent. On peut donc appeler « formes de subjectivation », au deux sens du génitif, ces organisations signifiantes et espérer ainsi rendre plus accessible l’idée selon laquelle ces formes qui assurent une certaine unité à la poussière des actes sont égale­ment par elles-mêmes des puis­sances sémantiques mobiles, qui peuvent bouleverser les individus en devenir et parfois aussi leur donner des forces supplémentaires, étant entendu que ces formes-puissances reçoi­vent elles-mêmes en retour la poussée du devenir-agent en question.

Enfin, dans la mesure où les « formes d’individua­tion », les maniè­res d’organiser le rapport à soi et les interactions sociales, ainsi que les « formes de subjectivation », les manières d’organiser l’activité du lan­gage, sont étroitement liées les unes aux autres, on pourrait appeler « *formes de vie* » l’ensemble interactif qu’elles constituent. En associant, à l’exemple de Wittgenstein, deux mots impliquant des notions de sens traditionnelle­ment opposés, cette expression permettrait peut-être de rendre compte de ces formes essentiellement mouvantes, en palingénésie permanente, et toujours inaccomplies, mais aussi de ce que leur dyna­misme, leur palingénésie et leur inaccomplissement sont nécessaire­ment formés – bref de ces *manières spécifiques de fluer*, de ces *rhuthmoi*.

### Premiers jalons : les rythmes de l’individuation

Les travaux d’Elias, de Meyerson et de Vernant nous permettent de commencer à donner chair à ce dispositif théorique. Nous avons vu com­ment, pour faire pièce aux modèles historicistes dominants, ils ont été menés à distinguer *les rythmes de l’individu­ation* liésaux *techniques d’inter­action sociale et* *de retour sur soi*, d’une part, et *les rythmes de la subjec­ti­vation*, liées aux *techniques du lan­gage*, de l’autre. Puis, comment au bout d’un cheminement assez com­plexe, ils sont arri­vés à différen­cier *leurs débouchés anthropologiques* respectifs: l’*indi­vidu engagé*, l’*agent*, le *singulier*, le *privé* ; l’*âme*, le *soi*, le *moi*, d’une part ; le *sujet d’énoncia­tion* et le *sujet poétique*, de l’autre. De cette approche est ainsi sorti un merveil­leux bouquet de connaissances histori­ques, sans égal encore aujourd’hui.

Concernant les rythmes de l’individuation, on se rappelle, tout d’abord, la richesse, chez Elias, des analyses consacrées aux mutations des techni­ques d’interaction sociale : au Moyen Âge, la stylisa­tion courtoise des rap­ports entre sexes et les nouveaux codes de combat entre hommes. Puis, durant la Période classique, la ritualisation des échan­ges quotidiens ; l’in­tensification de l’observa­tion des autres et le rééquili­brage, dans l’aris­tocra­tie, des rapports entre hommes et femmes au profit de ces dernières. Enfin, à partir du xviiie et surtout du xixe siècle, le désenga­ge­ment des bourgeois permis par le rôle nouveau que prennent l’argent et la mar­chandise dans leurs interactions ; le développement d’une sphère privée séparée des inter­actions publiques ; le contrôle sévère imposé aux femmes de la bourgeoisie et des classes inférieures ; et la limitation des rapports sexuels au mariage.

De même, on se souvient des descriptions concernant les techniques du soi et de leurs évolutions en Occident depuis le Moyen Âge. Tout d’abord, au Moyen Âge et à la Renaissance, les restrictions apportées progressivement à l’usage de la violence physique et les limites mises à l’expression sponta­née des besoins naturels. Puis, durant la Période classique, l’intériorisation lente d’un tabou de la nudité ; la priva­tisa­tion et l’hétérosexualisation du sommeil ; l’accentua­tion de l’auto-contrôle de l’activité sexuelle ; et la diffu­sion des manières de table. Enfin, à partir de la Révolution industrielle et de l’envol du capitalisme, la stricte discipline que s’imposent des individus asservis à un travail régulier et intense.

Toutes ces analyses ont révolutionné notre compréhension de l’his­toire anthropologique de l’Occident et constituent encore aujourd’hui des acquis sur lesquels nous pouvons toujours nous appuyer pour décrire les différentes techniques d’interaction avec les autres, de retour sur soi et, même nous le verrons plus bas, d’usage du langage, qui ont participé à la mise en place des formes contemporaines d’individu et de sujet. Leur limite principale, nous l’avons vu, tient à ce qu’elles ne distinguent pas les différentes instances qui prolongent chacune de ces techniques, et qu’elles les regroupent de manière confuse sous l’égide du seul concept de *moi*, encadré selon la théorie freudienne d’un *ça* et d’un *surmoi*, vu il est vrai historiquement à la différence de Freud.

Comme Elias, Meyerson et Vernant apportent tout un ensemble d’infor­mations extrêmement précieuses concernant aussi bien les techni­ques d’interaction sociale, que celles de retour sur soi et, nous le verrons plus bas, d’usage du langage. La principale différence entre eux et leur contemporain tient précisément à la très grande diversité des formes anthropologiques qu’ils associent à ces techniques, là où Elias se conten­tait d’un seul principe, le moi, dont il faisait varier la consistance et l’épaisseur en fonction des différentes configurations sociales et histori­ques du surmoi.

Meyerson fait débuter son analyse par une description de l’indivi­duation archaïque « dans un très grand nombre de sociétés anciennes, et jusque dans les formes anciennes des grandes civilisations » reprise de Marcel Mauss (1872-1950). Chaque individu y est, en premier lieu, un *indi­vidu engagé* dans des groupes sociaux et il n’a aucune *singularité* *pro­pre*, intérieure. Il joue, dans la vie familiale, dans la vie de son clan, dans le drame rituel sacré, dans les fêtes des confréries, un « person­nage » ou un « rôle » iden­tifié par un ou plusieurs noms, un ou des masques, des droits, des titres, des propriétés et même des danses. Tous ces attributs ne sont pas vrai­ment les siens car de même qu’un ancêtre en a déjà été muni, un descen­dant en héritera à son tour. En bref, l’individu reçoit dans le présent une place assignée par rapport aux générations passées, et il ne fait que « jouer » cette place. Il est vrai que ce rôle n’est pas totalement passif. Il implique une part d’*autonomie* : l’indi­vidu agit ès qualités et est respon­sable de l’honneur et du bien-être de tout le clan. Il agit en conséquence vis-à-vis des autres individus, mais aussi vis-à-vis des ancêtres ou des dieux. Comme on pouvait s’y attendre, Meyerson ne cite en revanche aucun fait qui pourrait relever d’une *âme*, d’un *soi*, d’un *moi* ou d’une quelconque *sphère privée*.

Dans la Chine féodale antique (xe – iiie siècles) telle qu’elle apparaît à travers les travaux de Marcel Granet (1884-1940), Meyerson retrouve une partie de la description faite par Mauss de l’individuation archaïque. Dans ce monde, c’est encore une fois l’*individu engagé* dans son groupe qui est mis en avant. Chacun y joue tout d’abord un « rôle », défini par la société, qui le lui a confié lorsqu’il a reçu son nom. Ce nom, là encore, n’est pas vraiment le sien, « un ancêtre l’a porté, un descendant en héri­tera ». La forme de la vie est donc en grande partie déterminée par l’ordre des nais­sances, par le rang et le jeu des hiérarchies sociales. Ce type anthropolo­gique ressemble encore dans ses grandes lignes au « person­nage » archaïque.

Toutefois, un cer­tain nombre de traits nouveaux le distin­gue déjà de ce dernier. Tout d’abord, un accent inédit est mis sur sa *singularité*. Celle-ci n’est plus seule­ment liée au retour cyclique d’un « rôle » ou d’un « per­sonnage » de génération en génération, mais elle est maintenant réputée repré­senter une « essence » et posséder un « site » particulier dans le cosmos, ainsi qu’un rapport unique aux élé­ments fon­damentaux de la nature. Tout individu possède ainsi un « lot de vie », une aptitude à être, qui lui sont particuliers : le *sing*. Ce souci de la singularité se double, au moins dans certains milieux minoritaires, d’une *diminution de l’enga­ge­ment de l’individu* dans son groupe, d’une valorisation de *son autono­mie* et surtout d’un tout nouveau souci pour le *soi*. Pour le tao­ïsme la société ne constitue pas le milieu naturel de la vie humaine, mais un sys­tème falla­cieux de contrain­tes. La voie du savoir réside donc dans la médita­tion solitaire, la culture de *soi* ; *soi* que l’on perd ou détruit si l’on s’atta­che aux coutu­mes ou aux autres êtres. Notons qu’aucun fait nou­veau ne concer­ne l’*âme*, le *moi* ou le *privé*.

Meyerson retrouve dans les travaux de Louis Gernet (1882-1962) concernant la Grèce ancienne une évolution de l’individuation assez sem­blable. Là aussi le « personnage » archaïque semble céder la place à un *individu moins engagé* dans son groupe et à un *agent plus autonome*. Le facteur le plus ancien de cette transformation semble avoir été la modifi­cation de la structure des sociétés grecques entre le viiie et le vie siècles : la création des cités a impliqué une diffé­renciation fonctionnelle qui a eu tendance à valoriser l’*individu dégagé* de son groupe. Puis, la mise en place, dans certaines de ces cités à partir du ve siècle, de régimes démo­cratiques, a renforcé un certain *désengagement de l’individu*, par la capa­cité garantie au citoyen de pouvoir s’opposer à un avis du groupe, et une *autonomi­sation de l’agent*, par la possibilité de participer à la créa­tion et à l’appli­cation des lois, comme électeur et comme juge. À cela, il faut ajou­ter une mutation économi­co-culturelle : le passage d’une domi­nation de la pro­priété foncière, qui en quelque sorte possède l’individu et l’ins­crit dans un collectif transgénérationnel, à une domina­tion de la pro­priété mobi­lière, qu’il possède, lui, et dont il dispose à sa guise. Enfin, l’exten­sion du com­merce extérieur favorisée par les succès de l’impéria­lisme athénien a donné à certains individus une mobilité qui leur a permis de prendre leurs distances à l’égard de leurs groupes et en ont fait de nouveaux pôles d’initiative. Tous ces changements se reflètent dans les transformations de certaines notions juridiques comme l’*hubris*, qui passe du sens de désordre cosmique à celui d’atteinte à la personne, ou celle d’*adikêma*, qui passe, quant à elle, du sens d’injustice envers les dieux à celui d’injus­tice envers les personnes. Là encore, il s’agit d’une valorisa­tion nouvelle de l’*individu* au sein de son groupe et d’une protection de son *autonomie*.

À ces analyses sociale, politique, économique et juridique, Meyer­son ajoute quelques informations glânées dans les travaux de Gernet sur la reli­gion en Grèce ancienne. Il y repère également un début de *désenga­gement de l’individu*, de *valorisation de l’autonomie* et d’*attention au soi*. À pre­mière vue, la religion dionysiaque dissout l’individu dans la nature : elle le fait communier avec la vie animale et végétale ; elle fait tomber ses barriè­res. Mais, en même temps, l’adhésion individuelle a remplacé la parenté ou l’inféoda­tion. Un esprit de démo­cratie et de liberté pénètre déjà cette religion, qui admet la participation des esclaves, et dont le dieu se nomme Isodaïtès, celui qui fait parts égales. Enfin, c’est à la personne même du fidèle, à son *soi*, que le service divin doit désormais apporter ses bienfaits, et non plus comme auparavant à la vie de la terre et à la croissance des espèces. Cette construction religieuse nouvelle de la per­sonne, simultané­ment comme *individu* en partie désengagé de son groupe, comme *agent* et comme *soi*, se poursuit à travers les cultes à Mystères et l’Orphisme.

Dans ces nouvelles formes religieuses, les prati­ques changent. Les rites des Mystères ne visent plus la communion avec les forces divines mais la régénération des initiés par une rencontre avec les dieux. L’absor­ption du kykéon constitue « une consécration individuelle ». Chacun d’eux devient ainsi un élu dont la *singularité* est mise en avant. Par ail­leurs, les ini­tiés ne cherchent plus à obtenir l’état divin par l’intoxi­cation physique mais par un *effort sur* *soi* visant la pureté et l’extase spirituelle. Ensuite, même s’ils participent à des confréries, ils doivent avant tout parvenir à ces états seuls, par leurs propres efforts, sans inter­cesseur. Ils sont en partie *désengagés*. Enfin, leurs croyances connaissent une trans­formation nota­ble, en particulier dans l’Orphisme : l’*âme*, dont le motif apparaît ici pour la première fois, est vue comme un être subsistant appa­renté au divin, dont la destinée se termine par un jugement des âmes et la notion d’une responsabilité individuelle au-delà de cette vie. Mais ce motif est encore largement dépendant de celui du *soi*. L’immortalité en effet n’est qu’une consé­quence accessoire de l’état divin et c’est donc l’accession au divin, à tra­vers le retour sur *soi*, qui devient l’objet princi­pal de la spéculation religieuse sur l’*âme*. Dans l’un et l’autre cas, il n’est, en tout cas, jamais question d’un *moi*, ni d’une *sphère privée*.

Pour la période postérieure commençant avec l’expansion de l’Em­pire romain, Meyerson utilise les études de Franz Cumont (1868-1947) sur les « religions orientales » qui viennent par vagues successives (phry­gienne, égyptienne, syriaque, persique) y transformer le paganisme tradi­tionnel. Ces nouvelles religions tendent à *désengager l’individu* de la société globale tout en resserrant ses liens par un *engagement accentué* dans son groupe d’élection, mais aussi à égaliser tous les hommes au regard des dieux du ciel et de l’enfer en leur promettant une nouvelle vie après la mort voire une immortalité de l’*âme* parmi les étoiles divines, sous condition naturellement d’un *travail sur* *soi* drastique.

Comme son maître, Vernant commence par rappeler la force de *l’intégration des individus* dans leurs communautés. Au début des années 1960, traitant de la religion grecque ancienne, il y souligne l’engage­ment total des individus dans les cultes les plus courants, les cultes pub­lics ou familiaux. Dans ces contextes, l’individu établit son rapport avec le divin par sa participation à une communauté. L’*agent* religieux opère comme représentant d’un groupe, au nom de ce groupe, dans et par lui. Pour assurer sa tâche au mieux, il se soumet à un contrôle de *soi* sévère. Il ne s’agit donc en rien d’un commerce entre deux sujets personnels, deux *moi*, où l’humain se renforcerait du commerce avec le divin. Lors de ces cérémonies, l’indi­vidu est largement engagé et l’on n’observe aucune valorisation de l’*agent*, du *singu­lier*, du *moi* ou du *privé*.

Vernant ne reprend pas à son compte l’analyse de Meyerson concer­nant les cultes dionysiaques. Bien que ces cultes permettent à des groupes infériorisés, femmes et esclaves, de participer de plein droit à une activité religieuse, l’individu y reste, selon lui, *entière­ment engagé* dans son groupe, l’*agent*, le *moi* et le *privé* y sont inexistants. Alors que les cultes publics se rattachent à un idéal de maîtrise de soi, chaque être respectant la place et les devoirs qui lui sont assignés, le dionysisme apparaît au contraire comme une culture du délire et de la folie vue comme est une possession par le dieu. À travers cette expérience, le fidèle cherche à atteindre un contact intime avec le divin, un état autre, de sainteté et de pureté totales. Mais cette fusion n’est pas une communion qui remplirait et renforcerait le *moi*. Elle a plutôt l’effet inverse ; elle le vide et le dissout.

Vernant rejoint toutefois Meyerson concernant les cultes à Mystè­res comme celui d’Éleusis. Certes, ces cultes sont sous le patronage offi­ciel de la cité, mais ils comportent tout un ensemble d’aspects qui *émanci­pent* un peu *l’individu* de son groupe : ils neutralisent les distinctions sociales et sont ouverts à quiconque parle grec, étranger comme Athé­nien, femme ou homme, esclave ou libre. Par ailleurs, ils valorisent son *autonomie* : un mystère constitue une commu­nauté, non plus sociale, mais spirituelle, à laquelle chacun participe de son plein gré par la vertu de sa libre adhésion et indépendamment de son statut civique. Enfin, ils valorisent sa *singula­rité* : les mystères procurent à ceux-ci un privi­lège religieux exceptionnel, une élection qui, les arrachant au sort commun, implique l’assu­rance d’un sort meilleur dans l’au-delà.

En ce sens, ces cultes, comme le soutenait Meyerson, pourraient sembler impliquer l’*âme*, cet « être subsistant appa­renté au divin », qui serait jugée après la mort, voire un *moi* dont chacun serait « respon­sable », et même un nouvel « individualisme » qui lui permettrait de se *désengager* entièrement du monde. Mais Vernant est plus que dubitatif à cet égard. Citant Gernet, il note, laconiquement : « Pas plus que le diony­sisme, les mystères ne marquent d’intérêt spécial pour l’âme ; ils ne se pré­occupent de définir ni sa nature, ni ses pouvoirs. C’est dans d’autres milieux que s’élaborera, en liaison avec certaines techniques spirituelles, une doctrine de la *psuchè*. » Par ailleurs, il fait remarquer que les initia­tions ne semblent pas avoir comporté d’exer­cices spirituels, de *travail sur* *soi*, de techniques d’ascèse propres à transformer l’homme d’un point de vue intérieur. Les cérémonies terminées, la consé­cration obtenue, rien dans son costume, sa façon de vivre, sa pratique religieuse, son compor­tement social, ne distingue l’ini­tié de ce qu’il était avant, ni de celui qui ne l’est pas. Il a juste gagné une sorte d’assurance intime, par la familiarité qu’il a acquise avec les dieux. Mais il demeure socialement et intérieure­ment inchangé. La promotion indivi­duelle de l’initié aux mystères n’en fait à aucun moment un *individu-hors-du-monde*, comme le dit Dumont, détaché de la vie ici-bas et des liens civiques, et centré sur son *âme* ou sur son *moi*. D’un côté, il reste un membre participant à part entière aux groupes dans lesquels il vit ; de l’autre, l’*âme* ne l’intéresse guère et il n’a pas constitué de *moi* ni de *sphère privée*.

Réfléchissant sur la société des dieux, qu’on peut voir comme un reflet de la société humaine, au moins telle qu’elle fut dans les jours anciens car les représentations religieuses sont toujours en retard sur les évolutions de la société, Vernant remarque que les dieux, comme les Grecs eux-mêmes, sont *étroitement engagés* dans le jeu de leurs interac­tions. Dans la mesure où ils sont considérés en premier lieu comme des Puissances, ils sont pris dans les rapports de forces que chacun d’eux entretient avec tous les autres, rapports qui déter­minent *de facto* leur iden­tité. Ce carac­tère systémique du panthéon et l’ontologie dynamique qui y préside impliquent ainsi un engagement complet des individus dans leur groupe et interdisent simultanément tout développement du côté de l’*agent* et du *moi*. Par ailleurs, si les dieux grecs se singulari­sent apparem­ment par leurs noms et par leurs histoires, cette *singularité* reste très limitée car elle s’accompagne souvent d’une multi­plicité aspectuelle (il existe en réalité plusieurs Zeus ou plu­sieurs Athéna fort différents les uns des autres) et d’une indifférenciation collective (tous les dieux sont souvent réunis sous une appellation collec­tive : le dieu).

Vernant analyse ensuite les cultes rendus aux morts, qui prolon­gent cette fois très directement les conceptions concernant les vivants. Or, ces cultes n’ont pas pour fonction d’assurer la permanence, par-delà la mort, d’êtres humains dans leur *individualité*, leur fonction d’*agent*, leur *singularité*, et même leur *âme*, et encore moins leur *soi* ou leur *moi*. Leur rôle est de maintenir la conti­nuité du groupe familial et de la cité. D’une manière générale, les morts sont absorbés dans le grand fond imperson­nel qui soutient la vie.

Seuls les héros conservent après la mort la *singularité* qu’ils ont acquise par leurs exploits, c’est-à-dire une certaine *capacité d’action* et donc un certain *devenir-agent*. Il reste que ce devenir-agent est très diffé­rent de celui que nous connaissons aujour­d’hui et que nous prenons à tort pour naturel. De par sa nature même, il est tout d’abord limité à des êtres exceptionnels, que leur caractère héroïque sépare nettement du commun des mortels et qui restent des exemples dont tout le monde sait qu’ils sont inacessibles. Par ailleurs, ce devenir-agent peut se produire en l’absence de toute singularité et de toute individualité désenga­gée. Il existe des héros anonymes et des héros collectifs. Ensuite, le devenir-agent héroï­que n’implique aucune intériorité psy­chique construite par retour sur soi, aucun moi dont il serait le prolonge­ment à l’extérieur. Enfin, il n’en­traîne même pas la construction d’un sujet moral consi­déré comme responsa­ble de ses actes. Les actes glorieux par lesquels les héros sont devenus ce qu’ils sont ne sont en rien des prolongements de leur volonté, de leurs délibéra­tions, de leurs vertus personnelles ; ils sont toujours le signe de la grâce divine, la manifestation d’une assistance surnaturelle. Le *devenir-agent* et l’*action* ne sont donc pas absents des récits héroïques mais ils sont représentés, de façon très étrange pour nous, de manière *non-psychologique*, *non-morale* et parfois même *non-individuelle*. Ils relèvent avant tout d’épreuves de qualifica­tion religieuse et sociale qui montrent que le héros est bien doté d’une capacité d’action, mais cette capacité ne lui vient pas de son for intérieur ou d’une qualité qui lui serait propre, elle s’obtient par une participation à une puissance cosmique qui le dépasse de partout.

Finalement, Vernant examine les expériences religieuses qui s’éla­borent dans certains milieux sectaires, en marge de la religion officielle, au cours des vie et ve siècles. Alors que partout ailleurs, la dimension « psychi­que », l’*âme*, est minorée ou absente, ces milieux vont lui prêter une grande attention et en faire l’objet principal de leurs pratiques.

Loin d’être une instance propre à l’individu intérieur, une partie immortelle de son *moi*, l’âme – la *psuchè* apparaît, traditionnellement, comme un élément étranger à la vie terrestre, un être venu d’ailleurs et en exil, apparenté au divin. Elle cons­titue une puissance mystérieuse et surnatu­relle – le *daímôn*. Mais à partir du vie siècle, elle devient l’objet de *prati­ques de soi* approfondies. Par des exercices d’ascèse et de concentra­tion spirituelle, liés peut-être à des techniques du corps comme l’arrêt de la respiration, des sages et des ascètes prétendent, sur un modèle dont les racines cha­ma­niques sont fort probables, rassembler et unifier les puis­sances psychi­ques dispersées dans tout l’individu, séparer du corps à volonté l’âme ainsi isolée et recentrée, la rendre pour un moment à sa patrie originelle pour qu’elle y recouvre sa nature divine avant de la faire redescendre s’enchaîner à nouveau dans les liens du corps. Ces nouvelles *pratiques de soi* aboutissent à développer une ins­tance de la personne iné­dite, cette fois considérée comme intérieure, bien qu’en­core sans lien avec la *singularité* et l’*agent*. Cette *psuchè* n’est plus, comme chez Homère, la fumée inconsis­tante, le fantôme sans relief et sans force qui s’exhale de l’homme à son dernier souffle ; c’est une puis­sance installée au cœur de l’homme vivant, sur laquelle il a prise, mais qui lui reste en partie étrangère, et qu’il a pour tâche de développer, de puri­fier, de libérer en s’imposant une dure disci­pline spirituelle et corporelle.

Selon Vernant, cette nouvelle instance anthropologique constitue l’ori­­gine de ce que nous appelons aujourd’hui le *moi*, l’intériorité, la vie psychi­que. « À la fois réalité objective et expérience vécue dans l’intimité du sujet, la *psuchè* constitue le premier cadre permettant au monde inté­rieur de s’objectiver et de prendre forme, un point de départ pour l’édifi­cation progressive des structures du moi. » De cette nouvelle ins­tance, Vernant esquisse l’histoire ultérieure à travers les différentes prati­ques qui lui don­neront un contenu toujours plus riche. L’élaboration pro­gressive du monde de l’expérience interne en face de l’univers extérieur se dévelop­pera par des voies diverses où la poésie lyrique, la réflexion morale, la tra­gédie, la médecine, la philosophie joueront chacune un rôle déterminant.

Toutefois, Vernant insiste pour que l’on ne confonde pas ces *nou­velle prati­ques de soi* et l’*instance psychique* qui en découle avec avec un *désengagement total* de l’individu de son groupe, ni même avec une valorisation de la *singularité* et de l’*autonomie*, ni évidemment non plus avec un intérêt pour le *moi* déjà entièrement constitué ou pour la consti­tution d’une sphère *privée*. Vernant y insiste, l’intérêt pour la *psukhê* et les *pratiques de soi* qui lui sont liées constituent, à cette époque, une autre manière, analogue d’une certaine façon à la participation du héros à la puissance du monde, de s’insérer dans un ordre global. Contrairement à ce qui se passe en Inde, la valorisation reli­gieuse de l’âme n’implique en effet aucun désen­gagement de l’individu. Elle est avant tout une tentative de participer à l’ordre parfait du cosmos. Par ailleurs, l’âme étant divine, elle ne saurait encore exprimer la singularité des êtres humains, ni du reste leur autono­mie et leur intériorité ; par destina­tion, elle déborde, elle dépasse toutes ces dimensions. Il est très signifi­catif, à cet égard, qu’elle appartienne à la catégorie du « démo­nique », c’est-à-dire, paradoxale­ment, à ce qu’il y a dans le divin de moins singularisé, de moins auto­nome et de moins « personnel ». Autrement dit, l’âme est conçue par les Grecs du ve siècle, non pas déjà comme le support d’un indivi­dualisme, d’une singularité ou d’une autonomie, mais comme une entité qui pro­longe en chacun l’orga­ni­sation fluante du cosmos et par le soin de laquelle, inversement, chacun peut se libérer de sa singularité, de son autonomie très limitée et s’intégrer à l’ordre cosmique et divin.

Avec l’aide de Vidal-Naquet, Vernant s’est particulièrement attaché, au tournant des années 1960 et 1970, à la ques­tion de *l’agent* en Grèce ancienne. En se fondant sur des sources littérai­res et juridiques, il en a montré la transformation encore très hésitante au cours du ve siècle.

On a vu que les notions d’*agent* et d’*action* sont encore très peu pré­sentes à cette époque du point de vue religieux. Dans les cultes les plus courants, les cultes pub­lics ou familiaux, l’agentopère comme représen­tant d’un groupe, au nom de ce groupe, dans et par lui. Il n’a donc aucune réelle autonomie. Dans les cultes dionysiaques, fondés sur des pratiques du délire et de la folie, l’agent est de même *de facto* totalement inexistant. Même dans les pratiques de soi tournées vers l’âme qui se sont dévelop­pées en marge de la religion officielle, l’objectif n’est pas encore un devenir-agent mais un devenir-divin qui passe par une participation à des forces qui dominent entièrement l’être humain. Les dieux eux-mêmes ne sont guère considérés comme des agents car leur puissance d’action est étroi­tement limitée par les autres puissances avec lesquelles chacun d’entre eux coexistent. Enfin les morts n’ont aucune volonté propre ni aucune capa­cité d’action particulière. Seuls, parmi ceux-ci, les héros ont démontré durant leur vie une certaine capacité d’agir, mais ces êtres sont exception­nels et leurs exemples inaccessibles. Leur autonomie n’est de toute façon pas accompagnée d’un moi intérieur qu’on pourrait imiter. Par ailleurs, le héros n’est pas considéré en lui-même comme un sujet moral, vraiment respon­sable de ses actes, dans la mesure où ceux-ci ne sont que les signes de manifestations et de grâces surnaturelles. Finale­ment, du point de vue religieux, seuls les cultes à Mystères, témoignent d’une toute première valorisation de l’agent, puisque chacun y participe de son plein gré en vertu de sa libre adhésion, sans qu’il faille bien entendu exagérer son importance.

Cette absence ou cette faiblesse de l’*agent* est, il est vrai, un trait propre à la sphère religieuse, à ses croyances et à ses pratiques, un trait qui relève plus largement de la tradition. La situation est assez différente du point de vue politique, juridique et écono­mique. Meyerson et Gernet relevaient déjà que la mise en place de cités puis dans certaines d’entre elles, de régimes démocratiques, a certai­nement favorisé une autonomi­sation des agents du fait de leur parti­cipation à la création et à l’applica­tion des lois, comme électeur et comme juge. Vernant et Vidal-Naquet soulignent, pour leur part, que le citoyen prend désormais part aux affai­res de l’État « au terme de discussions publiques, de caractère profane » et que, de ce fait, « il commence à s’expérimenter lui-même en tant qu’agent, plus ou moins autonome par rapport aux forces religieuses qui dominent l’univers, plus ou moins maître de ses actes, plus ou moins maître d’orienter par sa *gnṓmê*, son jugement, par sa *phró­­­nêsis*, son intel­ligence, le cours incertain des événements ». Par ailleurs, Meyerson et Gernet soulignaient le rôle, dans le renforcement de la notion d’agent, du passage de la propriété foncière, prise dans une solidarité transgénération­nelle, à la propriété mobilière, dont on dispose à sa guise, ainsi que de la croissance de la mobilité et de la prise d’initiatives impliquées par l’essor du com­merce maritime lointain. Enfin, on a noté la transformation, assez révélatrice de l’autonomisation en cours de l’individu, mise au jour par Gernet, de certaines notions juridiques comme l’*hubris*, qui passe du sens de désordre cosmique à celui d’atteinte à la personne, ou comme l’*adi­kêma* qui passe du sens d’injus­tice envers les dieux à celui d’injus­tice envers les personnes. Vernant et Vidal-Naquet soulignent pour leur part l’élaboration de catégories de responsabilité et de faute relevant désor­mais de tribunaux différents, selon que l’acte a été accompli de plein gré, selon une intention délibérée ou, au contraire, commis en partie ou totale­ment malgré soi. Dans l’Athènes du ve siècle, l’individu s’affirme comme sujet de droit et l’intention de l’agent est reconnue comme un élément fondamental de la responsabilité.

C’est le conflit entre cette valorisation nouvelle de l’*agent* dans les sphères économique, politique et juridique, d’une part, et de l’autre, son inexistence voire son rejet dans les sphères religieuse, mythologique et traditionnelle, qui va être au cœur de la tragédie depuis son apparition à la fin du vie siècle et jusqu’à sa disparition un siècle plus tard. Constituant à la fois un hommage aux modèles culturels tradi­tionnels et une institution sociale entièrement nouvelle, établie par la cité paral­lèlement à ses orga­nes politiques et judiciaires, la tragédie propose aux citoyens un labo­ratoire éthique et politique où se confrontent les valeurs de la tradition et les valeurs nouvelles de la cité.

Vernant et Vidal-Naquet commencent leur analyse par *la mise en scène*. Dans la tragédie, les personnages sont masqués. Mais ces masques n’ont plus de rapports avec ceux portés dans les mascarades rituelles. Leur objectif n’a plus rien de religieux. Le port du masque par les person­nages tragiques, joué par des acteurs professionnels, doit plutôt se com­prendre comme un moyen de mettre en scène leur opposition au groupe anonyme non masqué du chœur, incarné lui par un collège de citoyens. Il est un moyen scénique utilisé pour transposer le monde héroïque et ses valeurs traditionnelles dans le monde de la cité. Or, ces personnages héroïques sont simultanément représentés comme des athéniens du ve siècle. Ils parlent, pensent, vivent comme des « bourgeois ». À travers les dis­cussions qui les opposent aux choristes ou les uns aux autres, les héros tragiques deviennent ainsi l’objet d’un débat et leurs décisions mises en question devant le public. L’objet principal de la tragédie est donc la nouvelle valeur que sont en train de prendre le sujet-agent, son action et sa responsabilité. Tout en se focali­sant sur le monde passé des héros singuliers, la tragédie place en fait en son centre le citoyen contemporain en train d’agir et ses interrogations quant à la légitimité de cet agir. *Le* *langage* de la tragédie lui-même – je reviendrai plus bas sur cet aspect – se caractérise par une ambiguïté perma­nente qui brouille la communica­tion entre les personnages, mais aussi entre ceux-ci et le public. Tout se passe comme si le langage perdait son carac­tère stable et transparent, et était gagné par un trouble existentiel et conflic­tuel permanent. À la fois dynamique et miné par une opacité insurmon­table, il ne peut que jeter un doute sur les relations humaines établies et sur le monde. Enfin *l*’*intrigue*, les relations qui lient les person­nages les uns aux autres, les actions que ceux-ci entrepren­nent, les déci­sions qui les motivent et la responsabilité morale et juridique qui finale­ment leur échoit, toutes sont traversées par les mêmes divisions et les mêmes tensions qu’aux niveaux scénique et langagier.

Dans tous les cas se posent les mêmes questions : « Dans quelle mesure l’homme est-il réellement la source de ses actions ? Alors même qu’il en délibère dans son for intérieur, qu’il en prend l’initiative, qu’il en assume la responsabilité, n’ont-elles pas ailleurs qu’en lui leur véritable origine ? Leur signification ne demeure-t-elle pas opaque à celui qui les commet, les actes tirant leur réalité, non des intentions de l’agent, mais de l’ordre général du monde auquel seuls les dieux président. » Certes, l’action prend sa source dans le caractère propre de chacun des person­nages, mais ce caractère est lui-même dominé par une puis­sance démoni­que qui lui est étrangère. Dans la vision du monde des Tragiques, les agents sont ainsi soumis à une double détermination, intérieure et exté­rieure, qui, sans la nier complètement, relativise ou au moins interroge leur autonomie. La tragédie représente très clairement, aux yeux de Vernant et Vidal-Naquet, « une étape dans la formation de l’homme inté­rieur, du sujet responsable » mais, ils y insistent, l’agent, qui y est repré­senté, ne constitue pas une entité qui aurait « assez de consistance et d’autonomie pour constituer le sujet en centre de décision d’où émane­raient ses actes ». D’un côté, la tragédie dépeint le nouvel homme grec, ses valeurs inédites, ce citoyen que le droit et la démocratie viennent de doter d’une certaine capacité d’action autonome ; mais, de l’autre, elle lui rappelle sans cesse la fragilité de ces nouveaux modes de légitimation au regard des normes anciennes de la singularité et du devenir-agent.

Dans le second article qu’ils écrivent en 1972, Vernant et Vidal-Naquet examinent comment les Grecs du ve siècle se représentent les notions de *volonté*, d’*intention* et de *décision*, qui constituent à nos yeux le cœur de la notion d’*agent*. Pour cela ils s’intéressent, tout d’abord, aux conditions morales et juridiques de l’imputation d’une responsabilité à l’agent, puis aux conceptions psychologiques de la génération de l’action, ou pour le dire de manière plus globale, aux cadres socio-juridiques de l’action déjà accomplie puis à l’élaboration psycho-philosophique de son accomplis­sement.

Du côté du droit, Vernant et Vidal-Naquet retrouvent les mêmes enjeux anthropologiques que dans la tragédie. De même que le question­nement tragique interrogeait la volonté, l’action et la culpabilité humai­nes, au moment où celles-ci s’émancipaient des modes de légiti­mation religieux et mythiques, de même il s’agit pour la nouvelle pensée juridi­que de délimiter et d’organiser le domaine de la res­ponsabilité humaine en la libérant à la fois de l’autorité fondée sur la simple contrainte et de l’autorité des puissances sacrées – l’ordre du monde, la justice de Zeus. Or, comme pour la tragédie, ce changement est encore très mêlé. L’exa­men détaillé de ce nouveau droit montre que ce qui apparaît au cours de cette transformation ne correspond nullement à un surgisse­ment de la catégorie de volonté telle que nous la connaissons aujourd’hui.

Avant l’organisation systématique des tribunaux de sang, comme ceux dont Dracon aurait doté Athènes au début du viie siècle, la faute, *hamártēma*, constituait indistinctement une erreur de l’esprit, une souil­lure religieuse et une défaillance morale. Elle était à la fois un égare­ment de l’intelligence, conséquence d’une maladie mentale, et produit d’une force religieuse, maléfique et conta­gieuse. Comme l’avait souligné Ger­net, ce n’était donc pas l’individu en tant que tel qui était le facteur du délit : « Le délit existait en dehors de lui, le délit était objectif. » Au lieu d’émaner de l’agent comme de sa source, l’action l’enveloppait et l’ent­raînait, l’englobant dans une puissance qui lui échappait d’autant plus qu’elle s’étendait, dans l’espace et la durée, bien au-delà de sa personne. Il ne pouvait donc être question, dans ce cadre, d’une *intention*, d’une *décision* ou d’une *volonté individuelles*.

Avec l’avènement du droit et l’institution des tribunaux de cité, l’ancienne conception religieuse de la faute s’efface et une nouvelle notion du délit se dégage. L’*intention* apparaît désormais comme un acte constitutif de l’acte délictuel, tout spécialement de l’homicide. Le clivage, au sein de l’activité humaine, entre les deux grandes catégories de l’acte accompli de plein gré *(hekōn)* et l’acte exécuté malgré soi *(ákōn)* prend alors valeur de norme. Il reste, que là encore, comme dans la tragédie, cette évolution ne constitue pas un basculement franc d’une conception « traditionnelle » à une autre qui serait déjà « moderne ».

L’ambivalence sémantique au ve siècle de nombreux termes, comme ceux de la famille de *hamartía*, le délire funeste, tantôt acte punissable parce qu’intentionnel, tantôt faute excusable parce qu’accom­plie sans une pleine conscience ; ou ceux de la famille d’*ágnoia*, l’ignorance, tantôt principe constitutif de la faute, tantôt excuse la faisant disparaître, suggère les limites de la promotion juridique de l’intention. En fin de compte est punissable non pas celui qui a *voulu* faire mal mais celui qui *savait* que son action était mauvaise. La distinction cardinale entre l’acte accompli de plein gré *(hekōn)* et l’acte exécuté malgré soi *(ákōn)*, qui détermine le licite et l’illi­cite, est établie avant tout en termes de connaissance ou d’ignorance, non pas de volonté mauvaise ou de nécessité. La responsabilité n’est « subjective » que dans un sens pure­ment cognitif ; elle n’est en rien liée à une culpabilité morale. Le droit traduit sur un plan juridique un cadre moral collectif destiné à contenter le groupe dans son entier et qui ne met en rien en jeu la moralité indivi­duelle de l’agent telle qu’elle pourrait être définie par le degré d’engage­ment de sa volonté.

Si l’on prend maintenant l’agent du côté non plus du regard juridi­que sur l’action réalisée mais des conceptions psycholo­giques de sa génération, on observera la même promotion, pour nous extrême­ment étrange, de l’*intention* et même de la *décision* sans qu’il soit fait appel à un quelconque moment à un *vouloir propre* ou à une *capacité autonome* de se mettre en mouvement.

Le premier argument donné par Vernant et Vidal-Naquet à cet égard est là encore de type lexical. La notion d’*intention* oscille entre la tendance spontanée du désir et le calcul prémédité de l’intelli­gence. Lors­que l’on analyse comment les Grecs se représentent, à travers leur voca­bulaire, le pas­sage du désir à la délibération puis à la décision, on s’aper­çoit que ce passage est toujours propulsé du dehors du sujet par l’objet vers lequel il tend spontanément ou bien que sa réflexion lui pré­sente comme un bien, et non par un élan intime qui lui serait propre. Jamais l’intention n’a un quelconque rapport avec le vouloir intime de l’agent ; elle n’est qu’une dérivée soit du désir soit de la connaissance de l’objet.

Le second argument qui montre ce découplage de l’intention et du vouloir est tiré du corpus philosophique. Même chez Aristote, qui est probablement le penseur qui a fait le plus d’effort pour faire du sujet le responsable de ses actes, le vouloir n’a pas le sens d’une faculté spéciale qui permettrait à ce dernier de prendre ses décisions indépen­damment de l’*êthos* qui fait qu’il est ce qu’il est. Quand Aristote écrit que son action « dépend de l’homme lui-même », « cet *autós* n’a pas le sens d’un moi personnel, ni d’une faculté spéciale dont disposerait le sujet pour modifier le jeu des causes qui agissent à l’intérieur de lui. *Autós* se rapporte à l’individu humain pris dans son tout, conçu comme l’ensemble des dispositions formant son caractère particulier, son *êthos*. » Le soi n’est donc jamais conçu comme un moi qui trouverait en lui-même, par réflexion ou dans une relation personnalisée au divin, sa légitimité ; il est toujours le produit d’apprentissages et d’expériences. Une fois le carac­tère formé, le sujet agit conformément à ces dispositions et ne saurait agir autrement. Quand l’agent prend une décision, il ne mobilise donc pas un pouvoir intime qui lui serait propre. Il ne fait que suivre la contrainte intérieure que lui impose son *êthos*. « La distinction chez Aristote des deux catégories d’actes n’oppose pas un *contraint* à un *librement voulu*, mais une contrainte subie du dehors à une détermination qui opère du dedans. » Ainsi y a-t-il aussi peu de psychologie chez la Stagirite qu’il n’y en a dans le nouveau droit de la cité. Il ne remonte jamais à un noyau volitif caché au plus profond de l’être et qui existerait avant – et donc indépendamment de – toute socialisation. L’homme est bien père et *responsable* de ses actes, mais c’est d’une manière qui n’implique aucune responsabilité fondamentalement personnelle. Ainsi, tout comme dans le nouveau droit, l’agent n’est pas conçu par Aristote à partir d’une faculté de *volonté* *propre* et totalement singulière.

Vernant et Vidal-Naquet achèvent leur étude en confrontant ces conclusions tirées du droit et de la philosophie morale à celles qu’ils ont déjà tirées de leur étude de la tragédie. Or, comme on l’a déjà vu, si l’*intention*, la *délibération*, la *décision* qui pré­cèdent l’*action* sont placées par les Tragiques au cœur même de l’intri­gue, cela n’implique en rien la promotion d’un *vouloir* *autonome*. Contrairement à toutes les interpréta­tions dualistes qui insistent, soit sur la liberté inté­rieure des personnages au moment du choix (Bruno Snell, Zevedei Barbu), soit au contraire, en critiquant les premières, sur l’asservisse­ment de leurs décisions à une nécessité extérieure d’ordre religieux (André Rivier), Vernant et Vidal-Naquet soulignent le fait que liberté et contrainte, intériorité et extériorité du vouloir, coexistent en fait dans les personna­ges, comme elles coexis­tent dans l’esprit, le droit et la philosophie de l’époque. Lors­qu’il cède à l’emportement du désir de gagner la guerre au prix du sang de sa fille Iphigénie, Agamemnon agit simultanément « sinon volontaire­ment, du moins “volontiers”, de plein gré, *hekōn*, et en ce sens il apparaît bien *aítios*, cause responsable de ses actes ». Mais cette responsabilité n’est en rien liée au caractère volontaire de son acte. « La décision ne met pas en jeu, chez le sujet, un pouvoir d’autodétermination qui lui appar­tiendrait en propre. » Dans le monde tragique, la *décision* est en fait toujours une codécision des humains et des dieux et c’est pourquoi la génération de l’action peut être considérée comme à la fois intentionnelle et involon­taire. Chez Agamemnon « la résolution prise par le héros émane de lui, répond à son caractère personnel », mais dans les deux cas aussi, « elle manifeste, au sein de la vie humaine, l’intervention des puissances surna­turelles. » Sans aide surnaturelle, l’agent a peu de chances de réussir ce qu’il pourrait entreprendre. « La tragédie exprime cette faiblesse de l’action, ce dénuement intérieur de l’agent, en faisant apparaître, derrière les hommes, les dieux à l’œuvre. » Les Tragiques conjoignent ainsi sans difficulté des principes qui sont à nos yeux inconciliables : l’intention avec la responsabilité qu’elle entraîne, d’une part, et le caractère involon­taire de la génération de l’action, de l’autre.

La conclusion à laquelle arrivent Vernant et Vidal-Naquet est ainsi très nuancée. D’une part, ils reconnaissent une transformation importante de la notion d’*agent* et de ses notions connexes, *intention*, *décision*, *action*, *responsabilité*. Mais de l’autre, ils soulignent les limites de ces transformations ou plutôt leurs spécificités liées à l’absence du motif de la *volonté propre* ou du *vouloir autonome*. Au ve siècle, la catégorie de l’agent est déjà dotée d’une certaine consistance mais elle reste mal déli­mitée, ouverte sur l’extérieur et finale­ment assez précaire, sans noyau volitif propre. « Ni l’individu, ni sa vie intérieure n’ont acquis assez de consistance et d’autonomie pour constituer le sujet en centre de décision d’où émaneraient ses actes. »

### Premiers jalons : les rythmes de la subjectivation

Concernant les rythmes de la subjectivation, c’est-à-dire l’accès des locuteurs au *sujet* par le biais des techniques d’usage de *l’appareil formel de l’énon­ciation*, et par celles déterminées par *les* *sujets poétiques de discours*, les apports des historiens anti-historicistes sont beaucoup moins dévelop­pés. Mais ils ne sont pas non plus inexis­tants et leur mise en série suggère l’émergence, encore fragile mais déjà suffisamment avancée pour être identifiable, d’un regard totalement nouveau sur le devenir-sujet. Par ailleurs, ils nous apportent quelques informations historiques intéressan­tes concernant les techni­ques du langage participant à la subjectivation – et donc ne l’oublions pas, d’une manière indirecte mais pas moins impor­tante, à l’individuation.

Nous avons vu que les analyses concernant les techniques du lan­gage sont restées, chez Elias d’une manière générale, beaucoup moins poussées que celles concernant les formes d’interaction sociale ou les for­mes de retour sur soi. Elles ne débouchent, par ailleurs, jamais sur des considéra­tions concernant la subjectivation, qu’elles confondent avec le moi. La littérature – c’est le cas, par exemple, pour cer­taines formes de la littérature aristocratique et pour une bonne partie de la littérature romantique – est ainsi présen­tée comme le simple reflet et l’outil d’une fuite du moi dans l’imaginaire.

Mais ses travaux ont toutefois mis en évidence tout un ensemble d’informations concernant, d’une part, *le cadre socio-linguistique dans lequel se produit* *l’énonciation* et, de l’autre, les transformations *des* *conception et donc des pratiques du langage* : le soin apporté en France aux formes de la conversation dans la société de cour ; la normali­sation très précoce, de la langue sous l’égide de l’̣État royal et de l’Aca­démie fran­çaise, enfin l’assimila­tion du langage à un moyen de communication non probléma­tique. De même, Elias a pu décrire une situation, inverse à tous points de vue, en Allema­gne, où, en l’absence d’un modèle curial puissant, la conversation n’a jamais fait l’objet d’une attention aussi pré­cise et exi­geante qu’en France ; où l’effort principal a d’abord porté sur l’élabora­tion d’une langue commune qui n’a été nor­malisée que très tar­divement ; et où, de ce fait, le langage a été considéré d’abord comme un problème et une activité dont les vertus communica­tionnelles faisaient l’objet de fortes interrogations, avec tous les bénéfices poétiques et théori­ques qui décou­laient de cette mise en question.

Le même sentiment mêlé ressort de la lecture des travaux de Meyerson. Là encore, même si la psychologie historique pousse l’histo­ri­sation de la notion de personne beaucoup plus loin que ne l’a fait Elias avec le moi, sa manière d’aborder le langage ne lui permet guère d’abor­der la subjectiva­tion d’un point de vue linguistique et poétique. Il reste que ses travaux, comme ceux d’Elias, ont entrouvert quelques portes qu’il vaut la peine de pousser. Dans les trois petites études propo­sées par Meyerson à la fin de sa thèse, nous avons vu son intérêt pour un certain nombre d’outils linguistiques.

Tout d’abord, le ou les *noms* don­nés à une personne lui semblent, à raison, l’un des supports universels les plus importants mais aussi les plus versatiles de l’individuation. Le nom qui est, dans les sociétés primitives et anciennes, un marqueur de *l’inclusion de l’individu* dans son groupe, garantit sa *plus ou moins grande* *capacité d’action* et lui confère une certaine *singularité*. En même temps, la fréquence des change­ments de nom y montre que cette capacité peut varier fortement et que cette singularité peut être remise en cause en fonction de différents événe­ments. Certes Meyerson ne fait ici aucun pont avec le *je* linguistique, qui constitue pourtant un outil, lui aussi universel, par lequel les locuteurs se désignent comme des sujets. Mais la possibilité d’étudier conjointement les usages du nom et du *je* dans une société et une période données est là. À nous de l’exploiter.

De même, nous avons vu ce que l’étude sur la constellation de verbes centrée sur les verbes *avoir* et *être* définissant « les idées de sphère personnelle et de solidarité » pourrait apporter – sous des conditions bien entendu que je m’apprête à préciser – à une recherche d’anthropologie historique. Certes le présupposé évolutionniste, qui marquait les travaux de Bally et de van Ginneken durant l’entre-deux-guerres, à peine atténué dans leur restitution par Meyerson en 1948, nous interdit de reprendre telles quelles leurs conclusions, en particulier leur classe­ment des langues et des socié­tés sur un axe progressif allant, une fois de plus, d’un commu­nautarisme originel sans individu à individualisme moderne débarrassé de la com­munauté. Par ailleurs, en dépit de son histori­sation, le sujet y reste conçu avant tout de manière psychologique, ce qui les empêche de recon­naître sa dimension radicalement historique, telle qu’elle sera bien­tôt décrite du point de vue linguistique par Benve­niste et du point de vue poétique par Meschonnic. Mais, tout en écartant clairement ces deux présup­posés, on pourrait peut-être profiter de la partie de ces analyses visant la sémantique des verbes concernant l’*avoir* et l’*être*, et la constel­lation qui les entoure, en réuti­lisant ponc­tuellement son questionnement. Il s’agirait alors de comprendre, en dehors de toute considération concer­nant le supposé raffinement progressif des langues, comment dans une société donnée et à une période donnée, se disposent linguistiquement les différents anneaux sémantiques qui constituent la sphère personnelle.

Enfin, en dépit de son extrême rapidité, l’étude finale sur le *génie* pose, en dehors de toute idéologie néo-romantique, l’immense question de la *subjectivation poétique*. Certes, là encore, le propos n’est pas déve­loppé, il manque d’appuis à la fois théoriques et analytiques, mais l’intui­tion vaut la peine d’être notée. À nous de voir ce que nous pouvons en faire.

Venons-en, pour finir sur ce sujet, à Vernant et Vidal-Naquet. Nous avons vu que l’un et l’autre utilisent très fréquemment des données *lexica­les* pour soutenir leurs analyses. C’est le cas dans leurs différentes études consacrées à la figure de *l’agent*. Dans « Ébauches de la volonté dans la tragédie grecque » [1972], ils examinent, tout d’abord, la qualifi­cation de l’action réalisée dans la tradition puis par les nouveaux tribu­naux. Ils suivent le sort de *hamártēma* –la faute ; de *hekōn* – l’acte accompli de plein gré et *ákōn* – l’acte exécuté malgré soi. Ils notent l’ambivalence au ve siècle de nombreux termes, comme ceux de la famille de *hamartía* – le délire funeste, ou ceux de la famille d’*ágnoia* – l’ignorance, pour montrer la complexité de ce qui se joue dans la promotion juridique de l’intention. De même, lorsqu’ils prennent l’agent du côté de la génération de l’action et non plus de l’action réalisée, ils analysent les oscillations des valeurs des termes de la famille *boul-*, qui servent à exprimer les modalités de l’inten­tionnel : *boú­lomai –* désirer, préférer ; *boúlēsis* – désir, souhait ; *boúlēma* –intention ; *boulē* – décision, projet, conseil (au sens de conseil des anciens) ; *bouleúō –* délibérer de manière raisonnée. Ainsi, du point de vue de la *langue* grecque du ve siècle, jamais l’intention n’a un quelconque rapport avec le vouloir intime de l’agent ; elle apparaît clairement comme une dérivée, soit du désir soit de la connaissance de l’objet.

Mais, Vernant et Vidal-Naquet ne se limitent pasà cette approche *lexicale* du langage, qui est une pratique courante chez les historiens depuis longtemps. Ils prêtent également une attention beaucoup plus rare au *discours*. Dans « Tensions et ambiguïtés dans la tragédie grecque » [1969], ils s’intéressent à ce que j’appellerai les toutes nouvelles « maniè­res de fluer du langage » promues par le discours tragique, au moins tel que nous pouvons le connaître au ve siècle au moment de son plus intense développement. D’une façon qui n’est pas sans rappeler les remarques d’Elias concernant les différences entre les cultures française et alle­mande au xviiie siècle, ils notent que le langage, qui était jusque-là considéré comme un moyen de communication relative­ment fiable entre les humains ou entre les dieux, prend, chez les Tragi­ques, un aspect très différent, marqué par une productivité et une ambiguïté constantes. Loin de posséder des significa­tions sta­bles et univoques, ce langage se caracté­rise par une mutliplication et une certaine indécision des significations qui brouillent la communication entre les personna­ges, mais aussi entre ceux-ci et le public : « Entre le dialogue, tel qu’il est échangé et vécu par les protagonistes, interprété et commenté par le chœur, reçu et compris par les spectateurs, il y a un décalage qui constitue un élément essentiel de l’effet tragique. » Compte tenu de ce décalage inévitable, l’objet des dialogues tragiques est moins d’informer ou de trans­mettre des idées claires et distinctes, ou même de rappeler les normes communes, que de mettre en lumière les points de blocage de la commu­nication et les sujets de conflits qui traversent désormais la Cité.

Ce qui est nouveau au ve siècle, c’est donc le passage d’un langage en continuité avec le monde des dieux, un langage qui assurait, sinon de manière transparente mais du moins sans heurts, la permanence des relations humaines établies, à un langage se déployant désormais par lui-même, sans appuis surnaturels, au sein des commu­nautés civiques grec­ques, avec tout ce que ce nouveau contexte implique de divisions et de heurts. Ce langage nouveau ne donne plus accès au monde de manière immédiate ; il a perdu sa fluidité et sa clareté originelles au profit d’une visco­sité et d’une opacité déroutantes. Cette nou­velle manière de faire fluer le langage donne à la Cité un dynamisme indéniable, mais elle ne cesse en même temps de mettre en péril son unité. De même, il permet aux individus de pendre leurs aises et d’exprimer leurs désirs profonds, mais il leur retire en même temps toute certitude intérieure.

Tel est le fond à la fois langagier et civique, civique et langagier, qui constitue la dimen­sion « tra­gique » ou « problématique » de la vie des hommes : « Ce que communi­que le message tragique, quand il est com­pris, c’est précisément qu’il existe dans les paroles échangées par les hom­mes des zones d’opa­cité et d’incommu­ni­cabilité […] Le langage [ne] devient transpa­rent [au specta­teur que] dans la mesure où il fait la décou­verte de l’ambiguïté des mots, des valeurs, de l’homme, où il reconnaît l’univers comme conflic­tuel et où, abandonnant ses certitudes anciennes, s’ouvrant à une vision problématique du monde, il se fait lui-même, à travers le spectacle, conscience tragique. »

Tout se passe donc comme si la tragédie exposait en acte, pour la première fois dans l’histoire, une conception anti-instrumentaliste et anti-communi­ca­tion­nelle du langage qui mettrait au jour son caractère fonda­mentalement ambigu et conflictuel. *Mutatis mutandis*, la manière dont les Tragiques considèrent et utilisent le langage évoque ainsi celle que les Romantiques allemands feront leur de nombreux siècles plus tard. Nulle « évolution », du reste, de ce point de vue, mais à chaque fois, de réelles mani­ères de parler différentes de celles du temps, manières pour lesquel­les la transparence et l’immédiateté du langage ne sont plus garanties, et son carac­tère obscure et problématique, est devenu la réalité, tragique pour les uns, ouverte sur l’utopie pour les autres, de la condition humaine dans le langage.

Nous avons vu ce que Vernant retire de Benveniste : du point de vue théorique, quasiment rien, sa linguistique du discours lui reste étran­gère ; et du point de vue historique, seulement des confirmations, cou­pées du contexte plus large qui leur donnent sens, de ses propres conclu­sions. Celles-ci ne sont, du reste, pas invalidées, on l’a noté, par cette tentative infructueuse de récupération. Aux yeux de Vernant, on se le rappelle, dans la mesure où les Grecs ont conçu le monde comme un cosmos de forces dynami­ques dans lequel l’homme est entièrement inté­gré, ils n’ont pas vu ce dernier comme un agent autonome, moralement et juridique­ment entière­ment responsable de ses actes. En revanche, ils ont valorisé l’action, qu’elle soit « un type d’activité, une sphère fonction­nelle », ou bien « un acte effectué, posé comme un objet » tout en lui attribuant un primat sur l’agent : « Les aspects de l’agent en tant que tel, comme source et origine de ses actes, ne sont pas dégagés ; ou bien l’agent est immergé dans la fonction qu’il assume ; ou bien il se voit attribuer un acte posé en dehors de lui comme un objet. » Nous avons vu pourquoi il n’est pas possible de s’appuyer ici sur le travail de Benveniste sur les *Noms d’agent et noms d’action en Indo-européen* [1948] car celui-ci n’y met pas en évidence des phé­nomènes qui seraient propres au grec ancien, mais des faits que l’on retrouve dans de très nombreuses autres langues, y compris non indo-européennes, et donc dans de très nombreuses sociétés et époques. Cela dit, en dépit de son échec relatif, l’essai de Vernant pourrait toutefois nous inspirer une enquête, qui serait fort utile, sur les rapports historiques entre l’existence, universellement avérée, d’un appareil de l’énon­ciation, et les variations, généralisées elles aussi, de la notion d’agent. On pourrait ainsi commencer à remplir un vide que Vernant comme du reste Benveniste ont laissé béant.

Il reste un point sur lequel il nous faut insister pour finir : l’impor­tance anthropologico-historique que Vernant a donnée, de loin en loin tout au long de sa carrière, à la poésie grecque.

Tout d’abord, on l’a vu, il n’a cessé d’évoquer le rôle déterminant des poètes et de la poésie dans la construction de la *mémoire collective*, qui permet à certaines singularités d’échapper à la disparition *post mor­tem*. Dans la mesure où une survie éventuelle n’est pas liée, pour les Grecs anciens, aux qualités propres de l’« âme » ou du « moi » de l’indi­vidu mais à la persistance du souvenir de ses actions chez les vivants, ces spécialistes de la célébration posthume que sont les poètes en retirent une importance toute particu­lière. Du coup, leurs usages du langage, usages tout à fait singuliers mais partagés par toute personne éduquée et répétés de génération en génération, mériteraient d’être exa­minés de près. Vernant n’est malheureusement pas allé plus loin sur cette piste qui reste, là aussi, à explorer. On pourrait, à cet égard, s’interroger sur les diverses manières dont le flux du langage est mis en forme, stylisé, rythmé dans les textes chantant le souvenir des héros puis des grands hommes de la Cité. Il serait peut-être alors possible d’y repérer des tech­niques discur­sives, c’est-à-dire des manières à la fois de jouer avec l’appareil formel de l’énonciation et d’accéder à des sujets poétiques qui ont pu donner sens à leur expérience.

À cela s’ajoutent les toutes dernières réflexions de Vernant sur le discours lyrique qui constituent certaine­ment, au moins en ce qui concerne les *techniques du langage*, l’une des pointes les plus avancées de ses réflexions. Ses remarques ouvrent, nous l’avons vu, un tout nou­veau champ de recherche qui nous reste presque totalement à découvrir.

À l’instar de Benveniste qui montrait que le *je* n’est qu’une forme universelle vide, remplie à chaque fois qu’elle est employée en fonction du contexte et de l’objectif de cet emploi, Vernant note, tout d’abord, qu’il existe en Grèce ancienne, comme dans toutes les cultures du monde même les plus ancien­nes, de très nombreux usages de la première personne. Les Grecs, comme tous les hommes – c’est une chose que nombre de sociolo­gues, d’anthropologues et de philosophes ont oublié – n’ont cessé de dire *je*.

Édit ou proclamation d’un souverain, épitaphe funéraire, invocation du poète qui se met lui-même en scène au début ou au cours de son chant comme inspiré des Muses ou détenteur d’une vérité révélée, récit historique au détour duquel l’auteur intervient en personne pour donner son opinion, défense et justification de soi dans les discours « autobiographiques » d’orateurs comme Démosthène et Isocrate. ([1985], 1989, p. 223)

Mais Vernant attire, ensuite, l’attention du lecteur sur le fait que, par­mi tous ces usages, il existe en Grèce également, dès Archilo­que de Paros (vers 680-vers 645), des *discours* qui prennent la première personne elle-même sinon comme objet du moins comme support essen­tiel. Pour la première fois dans l’histoire, un nouvel usage du langage, l’usage lyri­que, fait des émotions, de leur singularité et du *je* lui-même des objets de communication et de culture. En instituant les émotions du poète et son affectivité comme thème majeur de l’échange avec « un public d’amis, de conci­toyens, d’*hetaîroi* », c’est-à-dire appar­tenant à sa sphère privée, le discours lyrique donne à la vie intérieure une consistance nouvelle ; il confère « à cette part, en nous indécise et secrète, de l’intime, de la sub­jectivité personnelle, une forme verbale précise, une consistance plus ferme. » Ensuite, le discours lyrique intro­duit une cer­taine relativisa­tion des normes imposées par la société. Il participe au proces­sus d’autonomi­sation des indivi­dus qui est en cours : « C’est au sujet, à l’individu dans ce qu’il éprouve personnellement et qui fait la matière de son chant, qu’échoit en dernier ressort le rôle de critère de valeurs. » Enfin, le dis­cours lyrique fait apparaître, d’une manière encore iné­dite, le temps de la durée et de la vie intimes. Sans être encore une vérita­ble recherche du moi, une nouvelle dimension s’ouvre à la réflexion sur soi : « À côté des cycles du temps cosmique et de l’ordre du temps socialisé, en opposition avec eux, l’apparition du temps tel qu’il est vécu subjectivement par l’individu : instable, chan­geant, menant inexorablement à la vieillesse et à la mort, temps subi dans ses renversements soudains, ses caprices impré­visibles, son angoissante irréversibilité. » Pour Vernant, toutes les expé­riences qui concer­nent l’indivi­duation extérieure et inté­rieure – la promo­tion de la *singula­rité* de l’indi­vidu, le développement d’une *sphère pri­vée*, l’*auto­nomisa­tion* à l’égard des normes collectives, et le tout début d’un *appro­fondissement de soi* – trouvent ainsi à la fois leur expression et le moyen de leur dévelop­pement au niveau du langage.

On se rappelle les explications données par Vernant à ces transfor­mations. Du point de vue des *techniques d’interaction sociale*, la poésie lyrique transpose des plans mili­taire, juridi­que et politique aux plans cultuel, cérémoniel et privé, d’une part, le *souci aristocratique de la* *singularité* qui s’exprimait déjà dans l’épopée héroïque, et de l’autre, l’*autonomisation* de l’individu en cours au sein la Cité grâce aux muta­tions du droit et du système politique. Du point de vue des *techniques de retour sur soi*, le développement par la poésie lyrique d’un *sens intime du temps* répondrait à l’effacement, au moins pour certaines parties de la population, des « cycles du temps cosmique » et de « l’ordre du temps socialisé » qui dominaient jusque-là. Parallèlement au passage, chez les Tragiques, d’un langage transparent et fluide à un langage ambigu et conflictuel, le retour rassurant des repères temporels d’autrefois aurait laissé la place à l’instabilité, l’imprévi­sibilité et l’irreversibilité du temps propre. Alors que la culture grecque de l’époque ignore partout ailleurs les notions d’un moi ou d’une identité métaphysi­que, religieuse ou morale propre, les poètes lyriques commenceraient ainsi à faire de la vie inté­rieure un nouveau centre d’intérêt, un nouvel espace peuplé de senti­ments aigres-doux ou très puissants, liés manifestement au retrait des for­ces cosmi­ques et de leur ordre rassurant. Grâce à eux, un tout début d’*approfondis­sement de soi* apparaîtrait ainsi parallèlement à ses effets propres sur l’autonomisation de l’individu et la valorisation démocratisée de sa singularité. En même temps, on a noté le rôle pivot entre l’extérieur et l’intérieur, entre le jeu des interactions et les pratiques de retour sur soi, que fait jouer Vernant aux *nouvelles techniques du langage* qui se propa­gent à travers des *transsujets* auxquels les locuteurs peuvent emprunter des ryth­mes langagiers et les puissances qui leur sont associées : « For­mulé dans la langue du message poétique, ce que chacun éprouve indivi­duellement comme émotion dans son for intérieur prend corps et acquiert une sorte de réalité objective. »

Même s’il ne va pas plus loin, Vernant met ici le doigt sur un phéno­mène qui, en dépit de son caractère fondamental, n’est jamais pris en compte par les historiens, les sociologues, ni du reste les philosophes : en promouvant une singularité démocratisée et une plus grande autonomie individuelle, en participant au développement d’une sphère privée, en thématisant la sensibilité, les émotions, le temps intime, le *je* lui-même, les discours lyriques ne se contentent pas de « refléter » ou d’« expri­mer », comme le dirait un réaliste, *de nouveaux aspects de l’expérience de soi*, ils ne se limitent pas non plus à « découper », comme le dirait un empiriste, dans le fourmillement du réel, *de nouveaux domaines exté­rieurs et intérieurs*, ni même à « problématiser », comme le dirait quant à lui Foucault, de *nouveaux aspects de la vie.* Ils ne se réduisent ni à l’enre­gistrement d’une réalité subjective déjà-là, ni à la constitution au sein du monde d’un sujet jusque-là totalement inexistant, ni à la production d’un sujet par des pratiques et des énoncés le constituant consciemment comme leur objet.

La lyrique est certainement comme le dit Foucault, l’une des très nombreuses *tekhnaï* à partir desquelles « s’est formé le sujet occidental », mais, de nombreuses raisons empêchent de reprendre son approche : *primo*, s’il est clair que la lyrique ne doit pas être isolée des pratiques sociales et corporelles avec lesquelles elle entre en interaction, elle doit être abordée en premier lieu comme une pratique particulière du langage et ses pouvoirs analysés en conséquence ; *secundo*, cette pratique dépasse largement le niveau des énoncés, elle concerne l’entièreté de l’activité langagière ou des rythmes des discours, au sens mis au jour par Meschonnic ; *tertio*, les sujets qu’elle produit ne sont pas posés comme des objets de problématisation extérieurs à ces discours, ils sont au contraire présupposés, souvent non thématisés et disséminés dans le réseau de ses valeurs sémantiques ; *quarto*, cette pratique est toujours assumée par une personne singulière, même si celle-ci n’est pas connue, personne qui est la première mais bien sûr pas la dernière à bénéficier de ses effets anthropologiques ; *quinto*, cette pratique pourra être reprise à leur compte par la suite par une longue chaîne de locuteurs, comme le feront encore bien des siècles plus tard Pétrarque, à l’orée de la Renais­sance, et tous ses successeurs jusqu’à nos jours.

On peut donc considérer la lyrique, d’une certaine manière, comme une nouvelle « technique de vie » (*tekhnê tou biou*), liée à des techniques sociales (l’essor du droit individuel et de la démocratie, le développement de la sphère privée et des réunions entre amis) et corporelles (l’émer­gence d’une certaine diététique, d’un bon boire, d’un bon manger et d’une bonne façon d’aimer), mais il importe de souligner que ses effets anthropologiques sont principalement induits par un type de *pratique langagière* inédit, fondé sur l’accentuation nouvelle de certains éléments de l’*appareil formel universel de l’énonciation* – *je*, déictiques, temps verbaux, modalisations –, mais aussi sur un jeu nouveau avec toutes les *marques signifiantes* qu’offre le langage – différences de durée, accen­tuations, reprises, pauses, paronomases, échos vocaliques, allitérations, divisions rhétoriques, etc. – et doté, grâce à cela, d’une *performativité* *à la fois intrahistorique* et *transhistorique*, c’est-à-dire d’une capacité à susci­ter l’accession des locuteurs à un type nouveau de sujet dès l’époque où elle apparaît mais aussi dans des époques postérieures.

Au lieu de se limiter aux *pratiques* corporelles et mentales de retour sur soi et aux *énoncés* qui les résument ou les guident, comme le propose Foucault, il nous faut donc étudier les diverses formes de *transsujet* portées par les innom­brables *manières d’organiser l’acti­vité du langage*, c’est-à-dire leurs *rhuthmoi* poétiques, et en les considérant, par ailleurs, dans leurs rapports avec les *formes d’indivi­duation* liées aux différentes pratiques d’interaction et de soi. Autrement dit, en introduisant une *poétique* du social dans l’anthropologie historique, on pourrait lui ouvrir de toutes nouvelles voies de recherche.

### Aventures de subjectivation et prolifération des modernités

Les éléments épistémologiques, théoriques et historiques qui vien­nent d’être rappelés, ainsi que la conception du langage à laquelle ils s’adossent, jettent une lumière nouvelle sur la question de la subjecti­vation singulière et collective.

Celle-ci ne relève à l’évidence ni du modèle individualiste, cou­ram­ment accepté, que ce soit pour le louer (Raymond Boudon, Guy Sorman, Alain Renaut) ou le critiquer (Louis Dumont, Pierre Manent), ni des modèles culturalistes (Ruth Benedict, Margaret Mead, Ralph Linton, Abram Kardiner) ou des modèles communautariens, de droite (Alain de Benoist) comme de gauche (Charles Taylor), qui sont souvent opposés à celui-ci, ni des modèles déconstruc­tionnistes élaborés par certains cou­rants des *queer studies* ou par des pensées alliant systémisme et esprit apocalyp­ti­que (Jean Baudrillard) en réaction à tous les précédents, ni des modèles traditionnalistes, qui rejettent violemment ces derniers et posent le religieux, le grand Autre, l’extériorité absolue ou encore l’éthique réelle comme nécessaires au bon fonctionnement social et psychique, comme on en trouve aujour­d’hui de plus en plus souvent l’affirmation chez des historiens (Marcel Gauchet), des médiolo­gues (Régis Debray), des anthro­pologues (Lucien Scubla), des psychanalystes (Dany-Robert Dufour) ou encore des philo­sophes (Alain Finkielkraut).

Son his­toire passée comme son futur sont irréductibles à l’épopée ou à la tragédie de l’indi­vidu, ou encore au roman et au lyrisme des peuples, des communautés ou des minorités, mais ils ne constituent pas non plus, des sortes de poèmes dada, des suites dépareillées de traces de mouve­ments impulsés par une simple profusion vitale et sexuelle, ou par les tourbillons chaoti­ques de la marchandise et de l’informa­tion, ni un drame relatant les affres d’une relation à un principe d’alterité aussi impérieux qu’inaccessible. De même que les conceptions moder­nistes démar­quaient, sous des formes à peine réno­vées, l’histori­cisme du xixe siècle, et que les concep­tions culturalistes et communautariennes pasti­chaient l’historisme qui, à partir du début du siècle suivant, s’est opposé à celui-ci, de même les nouvelles tendances décons­tructionnistes et postmoder­nes reprennent à leur compte un vita­lisme et un relativisme, illustrés depuis les années de l’entre-deux-guerres par l’aile la plus extrême des philosophies de la temporalité. De même encore, les récits néo-traditio­nalistes ne font-ils aujourd’hui que reprendre un principe de transcen­dance, d’irréductible dissymétrie, d’altérité, qui leur vient directement d’une vision religieuse, plus ou moins déniée. Tous ces récits ne font que basculer d’une métaphysique dans une autre, basculement qui est rendu à chaque fois possible par l’absence de théorie du langage comme activité signifiante et subjectivante.

Dans la mesure où elles restent prisonnières d’une théorie du sens et de la subjectivation rudimentaire, les sciences humaines et sociales, mais aussi la philosophie, sont en effet amenées à s’enfermer – la réflexion de Dumont constitue de ce point de vue un cas d’école – dans des débats axiologiques extrêmement étroits. Leur unique enjeu serait l’acceptation ou le rejet de l’individualisme monadologique, ainsi que le rôle à redon­ner au religieux dans les sociétés contemporaines. L’homme moderne occidental représenterait le résultat d’une utopie réalisée, ce qui lui donnerait ce double caractère, nous l’avons vu, d’être à la fois *réel* et *artificiel*. Ainsi, pendant que les uns soulignent la réalité du « saut dans la liberté », les autres objectent, avec Dumont, qu’un tel saut se paie par une « anomie chronique » plus ou moins marquée, puisque toute égalisation des parties fait nécessairement exploser le tout qui les contient.

Du point de vue d’une anthropologie radicalement historique, les choix auxquels nous sommes confrontés n’apparaissent pas en réalité aussi binaires, ni aussi réduits. Les individus et les sociétés ne doivent pas se prononcer seulement sur le primat à donner à l’individu monado­logique ou au social, à la *Gesellschaft* ou à la *Gemeinschaft*, à l’égalité ou à la hiérarchie, à l’Occident ou au reste du monde, au passage et au jeu ou à l’emprise du système, à la liberté sans limites ou au respect des tradi­tions, à ce monde-ci ou à l’autre. C’est, en réalité, à une vaste constella­tion de *formes de vie* que nous avons affaire, formes qui pour certaines sont entièrement nouvelles, mais qui pour d’autres sont apparues au cours de la période moderne, et pour d’autres encore plongent leurs racines dans un terreau bien plus ancien – comme le montrent la persistance des formes de vie philosophiques ou encore les résurgences des formes de vie biographiques antiques à partir de la Renaissance –, voire dans des expériences extra-occidentales – comme le montre aujourd’hui le déve­loppement du bouddhisme –, et dont aucun ne nécessite un support méta­physique ultime.

La subjectivation, qu’elle soit du reste singulière ou collective, n’est ni moderne, ni anti­moderne, ni postmoderne, ni *queer*, ni néo-religieuse. Elle est la *modernité* en acte. En ce sens, elle est universelle et se produit, en dépit de sa fragilité et de ses inter­mittences, toutes les fois qu’un indi­vidu singulier ou collectif accède à la position d’agent dans un champ donné, tout en utilisant et/ou en inventant les rythmes langagiers qui, à la fois, donnent sens à ce processus, assurent à cette position une certaine consistance et la rendent partageable et effectivement partagée. Elle constitue donc une *aventure* simultanément pratique et poétique, difficile et qu’il faut certes toujours recommencer à neuf, mais qui n’est jamais repliée sur elle-même et qui reste partout et toujours possible. Pour l’indi­vidu, singulier ou collectif, il n’y a pas d’accession au sujet qui n’exige qu’il se perde simultanément comme individu monadique et participe de et à la circulation de puissances langagières qui le traversent, le fortifient, mais aussi parfois le boulever­sent ou le sortent de lui-même. En ce sens, devenir sujet, se transformer et agir éthiquement et politiquement, c’est tout à la fois subir, bénéficier de et contribuer à une circulation, toujours interrom­pues et toujours reprises : la circulation des sujets, qui est aussi construction des formes de vie et prolifération des modernités.

## 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.

ALFERI P. 1989, *Guillaume d’Ockham, le singulier*, Paris, Minuit.

ALTHUSSER L. 1959, *Montesquieu, la politique et l’histoire*, Paris, P.U.F.

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.

ARIES Ph. 1948, *Histoires des populations françaises et de leurs attitu­des devant la vie depuis le xviiie siècle*. Rééd. 1971 et 1979 avec un avertissement qui synthétise les différentes hypothèses au sujet de l’histoire de la famille, Paris, Le Seuil.

ARIES Ph. 1960, *L’enfant et la vie familiale sous l’Ancien Régime*. Nouv. Éd. 1973, col­l. L’Unive­rs His­tor­i­que, Par­is, Le Seuil.

ARIES Ph. 1977, *L’homme devant la mort*, Paris, Le Seuil.

ARIES Ph. et DUBY G.(dir) 1985-86, *Histoire de la vie privée*, Paris, Le Seuil, 5 Vol.

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.

AUGE M. 1982, *Génie du paganisme*, Paris, Gallimard.

BADINTER E. 1980, *L’amour en plus. Histoire de l’amour maternel. xviie-xxe siècles*, Paris, Flammarion.

BAKHTINE‑VOLOCHINOV M. 1929‑30, *Le marxisme et la philoso­phie du langage. Essai d’application de la méthode sociologique en linguistique*, Léningrad. Trad. fr. 1977, Paris, Minuit.

BALET L. & GERHARD E., *Die Verbürgerlichung der deutschen Kunst, Literatur und Musik im 18. Jahrhundert*, Berlin, Ullstein,1973.

BARBU Z. 1960, *Problems of Historical Psychology*, London.

BAUDRILLARD J. 1987, *L’autre par lui-même. Habilitation*, Paris, Galilée.

BAUDRILLARD J. 1989, « Baudrillard : le sujet et son double. Propos recueillis par F. Ewald », *Le magazine littéraire*, (Numéro spécial sur le thème : L’individualisme, le grand retour), N°. 264, avril, pp. 19-23.

BEDOS-REZAK B. & IOGNA-PRAT D. (dir.) 2005, *L’Individu au Moyen Âge. Individuation et individualisation avant la modernité*, Paris, Aubier.

BENDIX R. 1960, *Max Weber : An intellectual Portrait*, New York, Doubleday. Ed. 1966 London, Paperback.

BENEDICT R. 1934, *Patterns of culture*, Houghton Mifflin. Trad. fr. 1950, Paris, Gallimard.

BENICHOU P. 1948, *Morales du grand siècle*, Paris, Gallimard.

BENTON J.F. 1970, *Self and Society in Medieval France*, Harper. Rééd. 1984, Toronto, University of Toronto Press.

BENTON J.F. 1977, « Individualism and Conformity in Medieval Western Europe » *in* Banani A. et Vryonis S. (dir.), *Individualism and Conformity in Classical Islam*, Wiesbaden, pp. 145-158.

BENTON J.F. 1982, « Consciousness of Self and Perceptions of Individuality » in R.L. Benson *et al*. (dir.) *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, Ed. 1991, Toronto, Univer­sity of Toronto Press, pp. 263-295.

BENVENISTE E. 1966, *Problèmes de linguistique générale I*, Paris, Gallimard.

BENVENISTE E. 1974, *Problèmes de linguistique générale II*, Paris, Gallimard.

BETANZOS R.J. 1988, « Wilhelm Dilthey : An Introduction » *in* W. 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.

BLOCH M. 1930, « L’individualisme agraire dans la France du xviiie siècle », Paris, A. Colin. Rééd. 1978, Brionne, Gérard Montfort.

BLOCH M. 1939-40, *La société féodale*, Paris, Albin Michel. Rééd. 1968 .

BOUDON R. 1984, *La place du désordre*, Paris, P.U.F.

BRIK O. 1964, *Two Essays on Poetic Language*, Ann Arbor, Michigan,

BROWN P. 1967, *Augustine of Hippo*, Berkeley, University of California Press. Trad. fr. 1971, Paris, Le Seuil.

BROWN P. 1978, *The Making of Late Antiquity*, Cambridge, Harvard University Press. Trad. fr. 1983, Paris, Gallimard.

BROWN P. 1981, *The Cult of the Saints : its Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago, The University of Chicago. Trad. fr. 1983, Paris, Le Cerf.

BROWN P. 1982, *Society and the Holy in Late Antiquity*, Berkeley, University of California Press. Trad. fr. 1985, Paris, Le Seuil.

BROWN P. 1985, « Chap.2 Antiquité tardive » in Ariès Ph. et Duby G. (dir.) 1985, *Histoire de la vie privée*, Paris, Le Seuil, Vol. I. pp. 226-299.

BROWN P. 1988, *The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, New York, Columbia University Press.

BURCKHARDT J. 1860, *La civilisation de la renaissance en Italie*. Trad. fr. 1885 et rééd. revue 1958, Paris, Plon.

BURGUIERE A. (dir.) 1986, *Dictionnaire des sciences historiques*, Paris, P.U.F.

BURGUIERE A. *et al*. 1986, *Histoire de la famille*, Paris, A. Colin, 2 vol.

BYNUM C.W. 1982, *Jesus as Mother. Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, Berkeley, University of California Press.

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, P.U.F.

CERTEAU M. de 1982, *La fable mystique, xvie-xviie siècle*, Paris, Gallimard.

CHARTIER R. (dir.) 1985, *Pratiques de la lecture*, Marseille, Rivages.

CHARTIER R. 1986, « Les pratiques de l’écrit » in Ariès Ph. et Duby G. (dir.) 1986, *Histoire de la vie privée*, Paris, Le Seuil, Vol. III. pp.113-161

CHARTIER R. (dir.) 1987, *Les usages de l’imprimé*, Paris, Fayard.

CHASTEL A. 1988, « L’artiste » in E. Garin (dir.) *L’uomo del Rinascimento*, Bari, Laterza, pp.249-282. Trad. fr. 1990, Paris, Le Seuil.

CHAUNU P. 1966, *La civilisation de l’Europe classique*, Paris, Arthaud.

CHAUNU P. 1975, *Le temps des réformes. La crise de la chrétienté. L’éclatement (1250-1550)*, Paris, Fayard.

CHENU M.D. 1969, *L’éveil de la conscience dans la civilisation médiévale*, Paris, Vrin. Trad. it. 1981, Milano, Jaca Book.

CHIFFOLEAU J. 1980, *La comptabilité de l’au-delà. Les hommes, la mort et la religion dans la région d’Avignon à la fin du Moyen Age (vers 1320-vers 1380)*, Rome, École Française de Rome.

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 « INDIVIDU ET SOCIETE A LA RENAISSANCE » (avril 1965)* 1967, Paris, P.U.F.

*COLLOQUE « INDIVIDUALISME ET AUTOBIOGRAPHIE EN OCCIDENT » (Cerisy-la-Salle, 10-20 juillet 1979)*, DELHEZ-SARLET Cl. & CATANI M. (dir.), 1983, Bruxelles, Editions de l’Uni. de Bruxelles.

*COLLOQUE « L’AVEU. ANTIQUITE ET MOYEN AGE » (Rome 28-30 mars 1984)*, 1986, Rome.

*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.

COLLOMB A. 1986, « Familles. Habitations et cohabitations » in Ariès Ph. et Duby G. (dir.) 1986, *Histoire de la vie privée*, Paris, Le Seuil, Vol. III. pp.501-541.

CONSTANT B. 1980 (textes du début xixe s.), *De la liberté chez les modernes*, avec une préface de M. Gauchet, Paris, Hachette.

CURTIUS E.R. 1954 Ed. revue, *La littérature européenne et le Moyen-Age latin*, Trad. fr. 1956, Paris, P.U.F., 2 Vol.

CUVILLIER J.P. 1986a, « L’Urfamilie » germanique : peuple, clan, maison » in A.BURGUIERE et al., *Histoire de la famille*, Paris, A. Colin, vol. 1, pp. 293-302.

CUVILLIER J.P. 1986b, « Peuples germaniques et peuples romano-barbares au temps des lois » in A. BURGUIERE et al., *Histoire de la famille*, Paris, A. Colin, vol. 1, pp.303-331.

DAVIS N.Z. 1986, « Boundaries and the Sense of Self in Sixteenth-Century France » in TH.C.HELLER et al. (dir.) *Reconstructing Indi­vidualism. Autonomy, Indi­viduality, and the Self in Western Thought*, Stanford, Stanford University Press, pp.53-63.

DELUMEAU J. 1967, *La civilisation de la Renaissance*, Paris, Arthaud. Rééd.1984.

DELUMEAU J. 1971, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, Rééd. revue 1979, Paris, P.U.F.

DELUMEAU J. 1978, *La peur en Occident. (xive-xviiie siècles)*, Paris, Fayard.

DELUMEAU J. 1983, *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident. (xiiie-xviiie siècle­s)*, Par­is, Fay­ard.

DELUMEAU J. 1989, *Rassurer et protéger. Le sentiment de sécurité dans l’Occident d’autrefois*, Paris, Fayard.

DELUMEAU J. 1990, *L’aveu et le pardon. Les difficultés de la confession, (xiiie-xviiie siècle)*, Paris, Fayard.

DETIENNE M. 1960, « Ébauche de la personne dans la Grèce archa­ïque » *in* Meyerson I. 1973, *Les Problèmes de la personne*, colloque organisé à Royaumont les 29 septembre-3 octobre 1960 par le Centre de Recherche de Psychologie Comparative, Paris, Mouton, pp. 45-52.

DIETERLEN G. 1973, *La notion de personne en Afrique noire*, Colloque du C.N.R.S. Octobre 1971, Paris, Ed. du C.N.R.S.

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, P.U.F.

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.

To. VII *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissen­schaften*.

To. VIII *Weltanschauungslehre*.

To. xv *Zur Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts*.

DOTTI U. 1978, *Petrarca e la scoperta della coscienza moderna*, Milano, Feltrinelli.

DRONKE P. 1970, *Poetic Individuality in the Middle Ages : New Departures in Poetry, 1000-1150*, Oxford.

DUBY G. 1966-67, *Le temps des cathédrales. L’art et la société 980-1420*, Genève, Skira, 3 Vol. Rééd. et remanié 1976, Paris, Gallimard, 1 Vol.

DUBY G. 1985, « L’émergence de l’individu. Situation de la solitude. xie-xiiie siècle » in ARIES Ph. et DUBY G. (dir) 1985, *Histoire de la vie privée*, Paris, Le Seuil, To. II, pp.503-526.

DUCROT O. et TODOROV T. 1972, *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, Paris, Le Seuil.

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.

DUPRE L. 1993, *Passage To Modernity, An Essay in the Hermeneutics of Nature and Culture*, New Haven, Yale University Press.

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, P.U.F.

DURKHEIM E. 1895, *Les règles de la méthode sociologique*. Rééd. 1912, Paris, Alcan.

DURKHEIM E. 1897, *Le Suicide*. Rééd. 1930, Paris, P.U.F.

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, P.U.F.

DURKHEIM E. 1922, *Éducation et sociologie*. Rééd. 1926, Paris, Alcan.

EHRARD J. 1963, *L’idée de nature en France dans la première moitié du xviiie siècle*, Paris, S.E.V.P.E.N. 2 vol. Rééd. poche 1970, Paris, Flammarion.

ELIAS N. 1939, *Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*, Bâle. Trad. fr. 1973 du To. I, Paris, Calmann-Lévy, coll. Pluriel, Trad. fr. 1975 du To. II, Paris, Calmann-Lévy.

ELIAS N. 1969, *Die höfische Gesellschaft. Untersuchungen zur Soziologie des Königstums und der höfischen Aristokratie*, Berlin, H. Luchterhand Vlg. Trad. fr. 1974, Paris, Calmann-Lévy.

ELIAS N. 1970, *Was ist Soziologie ?* Trad. fr. 1991, La Tour d’Aigues, Ed. de l’Aube.

ELIAS N. 1983, *Engagement et distanciation*, Trad. fr. 1996, Paris, Fayard.

ELIAS N. 1987, *Die Gesellschaft der Individuen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp. Trad. fr. 1991, Paris, Fayard.

ELIAS N. 1987b, *Über die Zeit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp. Trad. angl. 1992, Oxford, Blackwell.

ENGELS F. 1884, *Les origines de la famille, de la propriété privée et de l’État*, Zürich.

FABRE D. 1986, « Familles. Le privé contre la coutume » *in* Ariès Ph. et Duby G. (dir.) 1986, *Histoire de la vie privée*, Paris, Le Seuil, Vol. III. pp. 541-579.

FARGE A. 1986, « Familles. L’honneur et le secret » in Ariès Ph. et Duby G. (dir.) 1986, *Histoire de la vie privée*, Paris, Le Seuil, Vol. III. pp. 581-617.

FEHER M. et al. (dir.) 1989, *Fragments for a History of the Human Body*, New york, Urzone, 3 vol.

FEBVRE L. 1928, *Un destin, Martin Luther*, Paris, PUF.

FLANDRIN J.L. 1975, *Les amours paysannes. Amour et sexualité dans les campagnes de l’ancienne France (xvie-xixe siècle)*, Paris, Gallimard-Julliard.

FLANDRIN J.L. 1976, *Familles. Parenté, maison, sexualité dans l’ancienne société*, rééd. revue 1984, Paris, Le Seuil.

FLANDRIN J.L. 1978, « Article Weber (Max) » in J. Le Goff (dir.) 1978, *La nouvelle histoire*, Paris, Retz, pp.570-575.

FLANDRIN J.L. 1981, *Le sexe et l’Occident. Évolution des attitudes et des comportements*, Paris, Le Seuil.

FLANDRIN J.L. 1983, *Un temps pour embrasser. Aux origines de la morale sexuelle occidentale VIe-xie siècle*, Paris, Le Seuil.

FLANDRIN J.L. 1986, « La distinction par le goût », *in* Ariès Ph. et Duby G. (dir) 1986, *Histoire de la vie privée*, Paris, Le Seuil, Vol. III. pp. 267-309.

FOISIL M. 1986, « L’écriture du for privé », *in* Ariès Ph. et Duby G.(dir) 1986, *Histoire de la vie privée*, Paris, Le Seuil, Vol. III. pp. 331-369.

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.

FREUND J. 1965, « Introduction » in M.Weber 1922, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftlehre*. Trad. fr. 1965, Paris, Plon, pp. 9-116.

FUCHS C. et LE GOFFIC P. 1985, *Initiation aux problèmes des linguis­tiques contemporaines*, Paris, Hachette.

FUKUYAMA F. 1992, *The End of History and the Last Man*, New York, Mac Millan. Trad. fr. 1992, Paris, Flammarion.

GARIN E. 1947, *Der italienische Humanismus*, Verlag A. Francke. Trad. ital. 1952, *L’umanesimo italiano. Filosofia e vita civile nel rinasci­mento*, Bari, Laterza.

GARIN E. 1957, *L’éducation de l’homme moderne. La pédagogie de la Renaissance (1400-1600)*, Bari, Laterza. Trad. fr. 1968, Paris, Fayard.

GARIN E. (dir.) 1988, *L’uomo del Rinascimento*, Bari, Laterza. Trad. fr. 1990, Paris, Le Seuil.

GAUCHET M. 1979, « De l’avènement de l’individu à la découverte de la société », *Annales E.S.C.*, Paris, A. Colin, pp. 451-63.

GAUCHET M. 1985, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard.

GELIS J. 1981, *L’arbre et le fruit. La naissance dans l’Occident moderne*, Paris, Fayard.

GELIS J. 1986, « L’individualisation de l’enfant » *in* Ariès Ph. et Duby G. (dir.) 1986, *Histoire de la vie privée*, Paris, Le Seuil, Vol. III. pp. 311-29.

GIDDENS A. 1977, *Studies in Social and Political Theory*, London.

GINZBURG C. (Trad. fr.) 1980, *Le fromage et les vers. L’univers d’un meunier du xvie siècle*, Paris, Flammarion.

GOODY J. 1983, *The Development of the Family and Marriage in Europe*, Cambridge, Cambridge University Press. Trad. fr. 1985, Paris, A. Colin.

GOODY J. 1986, *The Logic of Writing and the Organization of Society*, Cambridge, Cambridge University Press.

GOUREVITCH A.J. 1970, *Problemy genezisa feodalizma v zapadnoj Evrope*, Moskva, Izdat. Vysshaja Shkola. Trad. ital. 1982, *Le origini del feudalesimo*, Bari, Laterza.

GOUREVITCH A.J. 1972a, « Représentations et attitudes à l’égard de la propriété pendant le Haut Moyen Age », *Annales E.S.C.*, pp. 523-547.

GOUREVITCH A.J. 1972b, *Kategorii srednevekovoj kul’tury*, Moskva, Izkusstvo. Trad. fr. 1983, *Les catégories de la culture médiévale*, Paris, Gallimard.

GOUREVITCH A.J. 1981, *Problemy srednevekovoj narodnoj kul’tury*, Moskva, Iskusstvo. Trad. ital. 1986, *Contadini e santi. Problema della cultura popolare nel Medioevo*, Torino, Einaudi.

GOUREVITCH A.J. 1982, « Au Moyen Âge : conscience individuelle et image de l’au-delà », *Annales E.S.C.*, No. 2, pp. 255-75.

GOUREVITCH A.J. 1983, « Die Darstellung von Persönlichkeit und Zeit in der mittelalter­lichen Kunst (in Verbindung mit der Auffassung vom Tode und der jenseitigen Welt) », in F. Möbius et E. Schubert (dir.), *Architektur des Mittelalters. Funktion und Gestalt*, Weimar.

GOUREVITCH A.J. et BESSMERTNY Y. (dir.) 1990, *L’homme et l’histoire*, Moscou, Naouka.

GOUREVITCH A.J. 1993, « L’individualité au Moyen Âge. Le cas d’Opicinus de Canistris », *Annales E.S.C.*, No. 5, pp. 1263-1280.

GREENBLATT St. 1980, *Renaissance Self-Fashioning. From More to Shakespeare*, Chicago, The University of Chicago press.

GREENBLATT St. 1986, « Fiction and Friction » in TH.C.HELLER et al. (dir.) *Reconstructing Indivi­dualism. Auto­nomy, Indivi­duality, and the Self in Western Thought*, Stanford, Stanford University Press, pp. 30-52

GRENDLER P.F. 1989, *Schooling in Renaissance Italy : Literacy and Learning, 1300-1600*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press.

GRESLES F. *et al*. 1990, *Dictionnaire des sciences humaines*, Paris, Nathan.

GROETHUYSEN B. 1926, *Introduction à la pensée philosophique allemande depuis Nietzsche*, Paris, Stock.

GROETHUYSEN B. 1927-30, *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.

GUICHARD P. 1986, « Fondements romains de la conception de la famille dans le Haut Moyen Âge » in A. BURGUIERE *et al*., *Histoire de la famille*, Paris, A. Colin, vol. 1, pp. 277-292.

GUILLAUME P. 1985, *Individus, familles, nations. Essai d’histoire démographique. xixe-xxe siècles*, Paris, SEDES.

GURVITCH G. 1950, *La vocation actuelle de la sociologie*, rééd. aug. 1963, Paris, P.U.F., 2 vol.

GURVITCH G. (dir) 1958-60, *Traité de sociologie*, Paris, P.U.F. 2 vol.

GURVITCH G. 1962, *Dialectique et sociologie*, Paris, Flammarion.

HALE J.R. 1971, *Renaissance Europe. The Individual and Society, 1480-1520*, New York, Harper.

HANNING R.W. 1977, *The individual in the Twelfth-Century Romance*, New Haven.

HAZARD P. 1963, *La pensée européenne au xviiie siècle de Montes­quieu à Lessing*, Paris, Fayard.

HEGEL G.W.F. (1822-1831), *Leçons sur la philosophie de l’histoire*, Trad. fr. 1963, Paris, Vrin.

HEIDEGGER M. 1927, *Sein und Zeit*. 10 Aufl. Niemeyer, 1963. Gesamte Ausgabe 2, Frankfurt am Main, Klostermann. Trad. fr. 1986 par F. Vézin, Paris, Gallimard.

HEIDEGGER M. 1929, *Kant und das Problem der Metaphysik*. Trad. fr. 1953, Paris, Gallimard.

HEIDEGGER M. 1930, *Vom Wesen der Menschlischen Freiheit*. Trad. fr. 1987, Paris, Gallimard.

HEIDEGGER M. 1947, *Über den Humanismus, Brief an Jean Beaufret*, Berne, Francke. Trad. fr. 1957, Paris, Aubier.

HEIDEGGER M. 1961, *Nietzsche I und II*, Pfullingen, Neske. Trad. fr. 1971, Paris, Gallimard.

HELLER TH.C. *et al*. (dir.) 1986, *Reconstructing Individualism. Autonomy, Indivi­duality, and the Self in Western Thought*, Stanford, Stanford University Press.

HERMET G. 1986, « L’individu-citoyen dans le christianisme occiden­tal » *in* P. BIRNBAUM et J. LECA (dir.) *Sur l’individualisme. Théo­ries et méthodes*, Paris, Presses de la Fondation des Sciences Politi­ques, pp. 132-158.

HUBERT H. et MAUSS M. 1904, « Esquisse d’une théorie générale de la magie » in M. Mauss Ed.1950, Paris, P.U.F.

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* M. Mauss Ed. 1968, *Œuvres*, Paris, Minuit, To. I.

HUIZINGA J. 1919, *L’automne du Moyen Age*, Trad. fr. 1932, Rééd. 1980 avec une préface de J. Le Goff, Paris, Payot.

HUNT D. 1970, *Parents and Children in History. The psychology of Family Life in Early Modern France*, New York, Basic Books.

HUNT R. 1967, *Personalities & Cultures. Readings in Psychological Anthropology*, Austin, University of Texas Press.

HUSSERL E. (1935-36) 1954, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die tranzendentale Phänomenologie*, Den Haag, Nijhoff. Trad. fr. 1976, Paris, Gallimard.

IGGERS G.G. 1968, *The German Concept of History. The National Tradition of Historical Thought from Herder to the Present*, 2e éd. rev. 1983, Middletown, Wesleyan University Press.

KAPLAN B. (Dir) 1961, *Studying Personality Cross-Culturally*, New York, Harper & Row.

KARDINER A. *et al.* 1945, *The Psychological Frontiers of Society*, New York, Columbia University Press.

KING P.D. 1972, *Law and Society in the Visigothic Kingdom*, Cambridge, Cambridge University Press.

KLUCKHOHN C. & MURRAY H.A. (dir) 1948, *Personality in Nature, Society, and Culture*, réé­d. augm. 1956, New York, A. Knopf.

KLUCKHOHN C. 1962, *Culture and Behavior*, New York, The Free Press of Glencoe.

KOLAKOWSKI L. 1966, *Chrétiens sans Église. La conscience reli­gieuse et le lien confessionnel au xviie siècle*, Paris, Gallimard.

KOYRE A. 1957, *From the Closed World to the Infinite Universe*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press. Trad. fr. 1962. Ed. 1973, Paris, Gallimard.

KRAILSHEIMER A.J. 1962, *Studies in Self-Interest : From Descartes to La Bruyère*, Oxford.

KUHN Th. 1962, *The Structure of Scientific Revolution*, 2nd ed. 1970, Chicago, The University of Chi­cago Pre­ss. Trad. fr. 1983, Paris, Flammarion.

LASLETT P. 1965, *The World We Have Lost*, Rev. ed.1971, Londres, Methuen. Trad. fr. 1969, Paris.

LASLETT P. (dir) 1972, *Household and Family in Past Time*, Cambridge, Cambridge University Press.

LASLETT P. 1977, *Family Life and Illicit Love in Earlier Generations*, Cambridge, Cambridge University Press.

LASLETT P. et al. (dir.) 1983, *Family Forms in Historical Europe*, Cambridge, Cambridge University Press.

LAURENT A. 1985, *De l’individualisme. Enquête sur le retour de l’individu,* Paris, P.U.F.

LAURENT A. 1987, *L’individu et ses ennemis*, Paris, Hachette.

LAURENT A. 1989, « L’édifiante histoire de l’individualisme », *Le magazine littéraire*, (Numéro spécial sur le thème : L’individualisme, le grand retour), No. 264, avril, pp. 35-37.

LAURENT A. 1993, *Histoire de l’individualisme*, Paris, P.U.F.

LE GOFF J. 1956, *Marchands et banquiers du Moyen Âge*, Paris, P.U.F.

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 Age*, 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.

LE GOFF J. & REMOND R. (dir.) 1988, *Histoire de la France religieuse*, Paris, Le Seuil. 4. vol.

LEBRUN F. 1975, *La famille conjugale sous l’Ancien Régime*, Paris, A. Colin.

LEBRUN F. 1986, « Les réformes : dévotions communautaires et piété personnelles » *in* Ariès Ph. et Duby G. (dir.) 1986, *Histoire de la vie privée*, Paris, Le Seuil, Vol. III. pp. 71-111.

LECLERCQ J. 1979, *Monks and Love in Twelfth-Century France*, Oxford, Oxford University Press. Trad. fr. 1983, Paris, Le Cerf.

LEENHARDT M. 1947, *Do Kamo. La personne et le mythe dans la monde mélanésien*, Paris, Gallimard.

LEFRANC A. 1896, « Le traité des reliques de Guibert de Nogent et les commencements de la critique historique au Moyen Âge », *Études d’histoire du Moyen Âge dédiées à Gabriel Monod*, Paris.

LENOBLE R. 1969, *Esquisse d’une histoire de l’idée de nature*, Paris, Albin Michel.

LEVI-STRAUSS Cl. 1950, « Introduction à l’œuvre de M. Mauss » *in* M. Mauss 1950, *Sociologie et anthropologie*, Paris, P.U.F. 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, P.U.F.

LINTON R. 1945, *The Cultural Background of Personality*, New York, Appleton. Ed. fr. 1968, Paris, Dunod.

LIPOVETSKY G. 1983, *L’ère du vide. Essais sur l’individualisme contemporain*, Paris, Gallimard.

LOTTIN A. 1975, *La désunion du couple sous l’Ancien Régime. L’exemple du Nord*, Lille, Université de Lille III.

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.

LYONS J.O. 1978, *The Invention of the Self. The Hinge of Conscious­ness in the Eighteenth Century*, Carbondale, Southern Illinois Univer­sity Press.

LYOTARD J.F. 1979, *La condition postmoderne*, Paris, Minuit.

LYOTARD J.F. 1986, *Le postmoderne expliqué aux enfants*, Paris, Galilée.

MACINTYRE A. 1967, *A Short History of Ethics, A History of Moral Philosophy from the Homeric Age to the Twentieth Century*, London, Routledge.

MACFARLANE A. 1970, *The Family Life of Ralph Josselin (1616-1683). A Seventeenth-Century Clergyman. An Essay in Historical Anthropology*, Cambridge, Cambridge University Press.

MACFARLANE A. 1978, *The Origins of English Individualism. The Family, Property and Social Transition*, Oxford, Blackwell.

MACFARLANE A. 1986, *Marriage and Love in England 1300-1840*.

MACFARLANE A. 1987, *The Culture of Capitalism*, Oxford, Blackwell.

MACPHERSON C.B. 1962, *The Political Theory of Possessive Individualism*, Oxford, Oxford University Press. Trad. fr. 1971, Paris, Gallimard.

MAITLAND F.W. & POLLOCK F. 1898, *History of English Law before the Time of Edward I.*, Rééd. 1968, Cam­bridge, 2 Vol.

MANDOUZE A. 1982, « Se/nous/le confesser ? Question à saint Augustin » *in* Delhez-Sarlet Cl. & Catani M. (dir.) 1983, Colloque *Individualisme et autobiographie en Occident* (Cerisy-la-Salle, 10-20 juillet 1979), Bruxelles, Edit. de l’Univ. de Bruxelles, pp. 73-83.

MANDROU R. 1973, *Histoire de la pensée européenne. Des huma­nistes aux hommes de sciences*, Paris, Le Seuil, 1973.

MARTIN L.H *et al*. (dir.) 1988, *Technologies of the Self. A Seminar with Michel Foucault*, Amherst, The University of Massachusetts Press.

MARX K. 1867-1885-1894, *Das Kapital*, 3 Vol. Trad. fr. J. Roy révisée par l’auteur, 1872-1875.

MATORE G. 1985, *Le vocabulaire et la société médiévale*, Paris, P.U.F.

MAUSS M. Ed.1968-1969, *Œuvres*, Paris, Ed. 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. Ed.1947, *Manuel d’ethnographie* (Cours de 1926 à 1939), rééd. 1967, Paris, Payot.

MAUSS M. Ed.1950, *Sociologie et anthropologie* (Recueil de textes), Paris, P.U.F.

MAUZI R. 1963, *L’idée de bonheur dans la littérature et la pensée française au xviiie siècle*, Paris.

McLUHAN M. 1962, *The Gütenberg Galaxy*, Toronto, University of Toronto Press. Trad. fr. 1967, Paris, Delarge-Mame. Rééd. Gallimard.

MEINECKE F. 1936, *Die Entstehung des Historismus*, München, Berlin, R. Oldenburg, 2 vol.

MERCIER R. 1960, *La réhabilitation de la nature humaine. 1700-1750*, Villemomble.

MESCHONNIC H. 1975, *Le signe et le poème*, Paris, Gallimard.

MESCHONNIC H. 1977, « Langage, histoire, une même théorie », *N.R.F*, Sept. pp. 84-97 et Oct. pp. 11-124, Paris, Gallimard.

MESCHONNIC H. 1977-78, « 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. 1978, *Poésie sans réponse. Pour la poétique V*, Paris, Gallimard.

MESCHONNIC H. 1982, *Critique du rythme. Anthropologie historique du langage*, Lagrasse, Verdier.

MESCHONNIC H. 1988, *Modernité Modernité*, Lagrasse, Verdier.

MEYERSON I. (dir.) 1973, *Les Problèmes de la personne*, colloque organisé à Royaumont les 29 septembre-3 octobre 1960 par le Centre de Recherche de Psychologie Comparative, Paris, Mouton.

MICHELET J. 1855, *Renaissance et Réforme*, Paris, Coll. Bouquins, Laffont.

MOMIGLIANO A. 1971a, *The Development of Greek Biography*, Cambridge, Harvard. Trad. fr. 1991, Strasbourg, Circé.

MOMIGLIANO A. 1971b, « Second Thoughts on Greek Biography » Mededel. Kon. Nederl. Akad. 34 No.7 pp. 254-261. Trad. fr. 1983, *in* *Problèmes d’historiographie ancienne et moderne*, Paris, Gallimard, pp. 104-119.

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.

MOMIGLIANO A. 1985c, « Ancient Biography an the Study of Religion in the Roman Empire » Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa, série III, Vol. xv, fasc. 2. Repris en 1987 dans *On Pagans, Jews and Christians*, Middletown, Wesleyan University Press.

MONTESQUIEU Ch. de 1748, *L’esprit des lois*. Rééd. 1951, *Œuvres complètes*, Paris, Coll. La Pléiade, Gallimard.

MORRIS B. 1994, *Anthropology of the Self, The Individual in Cultural Perspective*, London, Pluto Press.

MORRIS C. 1972, *The Discovery of the Individual 1050-1200*, London, SPCK. Trad. ital. 1985, Napoli, Liguori.

MUCHEMBLED R. 1988, *L’invention de l’homme moderne. Sensibi­lité, mœurs et comportements collectifs sous l’Ancien Régime*, Paris, Fayard.

NYKROG P. 1982, « The rise of Literary fiction » *in* R.L. Benson *et al*. (dir.) *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, Ed. 1991, Toronto, Univer­sity of Toronto Press, pp. 593-612.

PAINTER S. 1961, *Feudalism and Liberty*, Baltimore.

PARSONS T. 1963, « Introduction » *in* M. Weber 1922, *Religionssozio­logie*, Trad. angl.1963, pp. xix-lxvii.

PAVEL Th. 1988, *Le mirage linguistique. Essai sur la modernisation intellectuelle*, Paris, Minuit.

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.

POLANYI K. 1944, *The Great Transformation. The Political and Economic origins of our Time*, Boston, Beacon Press. Trad. fr. 1983 Paris, Gallimard.

POPPER K. 1944-45, *Poverty of Historicism*, *in* *Economica*. Trad. fr. 1956, Paris, Plon.

QUILLIEN J. 1985, « Introduction » *in* W. von Humboldt 1821, *Über die Aufgabe des Geschichts­schreibers*. Trad. fr.198­5, Lille, Presses Univer­sitaires de Lille.

QUILLIEN J. 1991, *L’anthropologie philosophique de G.de Humboldt*, Lille, Presses Universitaires de Lille.

RANUM O. 1986, « Les refuges de l’intimité », in Ariès Ph. et Duby G. (dir) 1986, *Histoire de la vie privée*, Paris, Le Seuil, Vol. III. pp. 211-265.

RAYNAUD Ph. 1987, *Max Weber et les dilemmes de la raison moderne*, Paris, P.U.F.

RECANATI F. 1979, *La transparence et l’énonciation. Pour introduire à la pragmatique*, Paris, Le Seuil.

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.

REVEL J. 1986, « Les usages de la civilité », *in* Ariès Ph. et Duby G. (dir) 1986, *Histoire de la vie privée*, Paris, Le Seuil, Vol. III. pp. 169-209.

ROMILLY J. DE 1991, *Patience mon cœur ! L’essor de la psychologie dans la littérature grecque classique*, Paris, les Belles Lettres.

ROUCHE M. 1985, « Chap.4 Haut Moyen Age occidental » *in* Ariès Ph. et Duby G. (dir) 1985, *Histoire de la vie privée*, Paris, Le Seuil, Vol. I., pp. 401-529.

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.

SCHLOSSMANN S. 1906, *Persona und Prosopon im Recht und im christlichen Dogma*, Leipzig, Schmidt & Klaunig.

SCHLUCHTER W. 1981, *Die Entwicklung des okzidentalen Rationa­lismus*. Trad. angl. Berkeley, University of California Press.

SCHMITT J.C. 1978, *Mort d’une hérésie. L’Église et les clercs face aux béguines et aux bégards du Rhin supérieur du xive au xve siècle*, Paris-La Haye, Mouton.

SCHWEDER R.A. et LEVINE R.A (dir) 1984, *Culture Theory. Essays on Mind, Self, and Emotion*. Cambridge. Cambridge University Press.

SHORTER E. 1975, *The making of the modern family*, New York, Basic Books. Trad. fr. 1977, Paris, Le Seuil.

SIEDENTOP, L. 2014, *Inventing the Individual*. *The Origins of Western Liberalism*, London, Penguin Books.

SIMMEL G. 1892, *Die Probleme der Geschichtsphilosophie. Eine Erkenntnistheoretische Studie*, 2e éd. rev. 1905, Berlin-Leipzig, Duncker & Humblot. Trad. fr. 1984, Paris, P.U.F.

SIMMEL G. 1900, *Philosophie des Geldes*, 2e éd. aug.1907, Berlin-Leipzig, Dunckler & Humblot. Trad. fr. 1987, Paris, P.U.F. 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.

SOLE J. 1976, *L’amour en Occident à l’époque moderne*, Paris, Albin Michel.

SOMBART W. 1913, Trad. fr 1926, *Le Bourgeois. Contribution à l’histoire morale et intellectuelle de l’homme économique moderne*, Paris, Payot.

SOUTHERN R.W. 1953, *The making of the Middle Ages*, New Haven, Yale University Press.

SOUTHERN R.W. 1970, *Medieval Humanism and Other Studies*, Oxford, Blackwell.

SPINDLER G.D. (dir) 1978, *The Making of Psychological Anthropo­logy*, Berkeley, University of California Press.

STOCK B. 1983, *The Implications of Literacy. Written Languages and Models of Interpretation in the Eleventh and Twelfth Centuries*, Princeton.

STONE L. 1977, *The Family, Sex and Marriage in England (1500-1800)*, London, Weidenfeld and Nicholson.

STRAUSS L. 1953, *Natural Right and History*, Chicago, The University of Chicago Press. Trad. fr. 1954, Paris, Plon. Rééd. 1986, Flammarion.

STRAYER J.R. 1970, *On the Medieval Origins of the Modern State*, Princeton, Princeton University Press. Trad. fr. 1979, Paris, Payot.

TABACCO G. et MERLO G.G. 1981, *La civiltà europea nella storia mondiale. Medioevo. V-xv secolo*, Bologna, Il Mulino.

TATON R. 1958, *Histoire générale des sciences*, To. II, Paris, P.U.F.

TAYLOR Ch. 1989, *Sources of the Self. The making of the Modern Identity,* Cambridge Mass., Cambridge University Press.

TAYLOR Ch. 1991, *The Malaise of Modernity*, Canadian Broadcasting Corporation. Trad. fr. 1992 Bellarmin, et 1994, Paris, Le Cerf.

TAWNEY R.H. 1926, *Religion and the Rise of Capitalism*, (texte de 1922), London, J. Murray. Trad. fr. 1950, Paris.

TOCQUEVILLE A. de 1835-40, *De la démocratie en Amérique*, To. I et 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. Ed. 1986

TODD M. 1987, *Christian Humanism and the Puritan Social Order*, Cambridge, Cambridge University Press.

TÖNNIES F. 1887, *Gemeinschaft und Gesellschaft*. Trad. fr. 1977, Paris.

TOURAINE A. 1992, *Critique de la modernité*, Paris, Fayard.

TREVOR-ROPER H.R. 1967, *Religion, Reformation and Social Change*, Macmillan. Trad. fr. 1972, Paris, Gallimard.

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.

ULLMANN W. 1966, *The Individual and Society in the Middle Ages*, Baltimore, The Johns Hopkins Press. Trad. ital. 1974, rééd. 1983, Bari, Laterza.

ULLMANN W. 1977, *Medieval Foundations of Renaissance Humanism*, London, P. Elek. Trad. Ital. 1980, Bari, Laterza.

VALERI V. 1966, « Marcel Mauss e la nuova antropologia », *Critica storica*, N°. 5-6, pp. 699-700.

VAUCHEZ A. 1981, *La Sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge*, Paris, De Boccard.

VIALA A. 1985, *Naissance de l’écrivain. Sociologie de la littérature à l’âge classique*, Paris, Minuit.

VERNANT J.P. 1965, *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, Maspero, 2 Vol.

VERNANT J.P. 1989, *L’individu, la mort, l’amour. Soi-même et l’autre en Grèce ancienne*, Paris, Gallimard.

VERNANT J.P. (dir.) 1991, *L’Uomo Greco*, Bari, Laterza. Trad. fr. 1993, Paris, Le Seuil.

VEYNE P. 1985, « Chap. I L’empire romain » *in* Ariès Ph. et Duby G. (dir) 1985, *Histoire de la vie privée*, Paris, Le Seuil, Vol. I. pp. 13-223.

VOVELLE M. 1974, *Piété baroque et déchristianisation en Provence au xviiie siècle*, Paris, Plon. Rééd. poche 1978, Paris, Le Seuil.

WALTZER M. 1965, *The Revolution of the Saints. A Study in the Origins of Radical Politics*, Cambridge, Harvard University Press.

WEBER M. 1904-05, *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 Wirtschafts geschichte*, Berlin, Duncker & Humblot. Ed. fr. 1991, Paris, Gallimard.

WHITE G.M. et KIRKPATRICK J. (dir) 1985, *Person, Self, and Experience*, Berkeley, University of California Press.

WHITE L. 1978, « Science and the Sense of the Self », *Daedalus*, 107, pp. 47-59.

YATES F.A. 1966, *The Art of Memory*, Chicago, The University of Chicago Press.

ZINK M. 1985, *La subjectivité littéraire*, Paris, P.U.F.

## Index

A

Abélard, 124

Addison, 271

Amphidamas, 375

Apthorpe, 101

Archer, 90

Archiloque, 115, 374, 375

Ariès, 120, 124

Aristote, 114, 221, 292, 304, 305, 309, 313, 326, 355, 414, 415

Augustin, 120, 329, 330, 370

B

Bachelard, 236, 384

Bally, 357

Banani, 124

Barbu, 231, 277, 306, 415

Bateson, 160

Bedos-Rezak, 89, 429

Benjamin, 377, 378, 382

Benson, 124

Benton, 123

Benveniste, 83, 135, 140, 141, 210, 280, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 354, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 399

Bergson, 240, 251, 398

Bertalanffy, 160

Bhaskar, 90

Birnbaum, 119

Bloch, 121

Boltanski, 90

Bonald, 134

Boniface VIII, 125

Boudon, 112

Bourdieu, 90, 133

Boureau, 125

Braudel, 223

Bréhier, 350

Brown, 139, 328, 330

Brunet, 123

Burckhardt, 173, 202, 230, 233

Burguière, 121, 236, 273

Bynum, 124

C

Caillé, 215

Calame, 376, 377

Calvin, 103, 117, 118

Cassirer, 347

Certeau, 90, 119, 131

Chartier, 210, 236, 237

Chaunu, 119, 128

Chenu, 123, 124

Cicéron, 256

Clastre, 112

Clisthène, 294

Colliot-Thélène, 203

Cumont, 253, 259

D

Debray, 141, 425

Delacroix, 351

Deleuze, 397

Della Casa, 176

Delumeau, 119

Démocrite, 271

Descartes, 180

Descombes, 398, 399, 400

Detienne, 375

Di Donato, 236, 241, 356

*Diderot*, 4, 399

Dilthey, 80, 82, 83, 84, 131, 143, 155, 163, 164, 232, 233, 234, 236, 238, 242, 246, 278, 348, 382, 389, 392

Duby, 120, 124

Dufour, 141, 426

Durkheim, 80, 81, 84, 91, 95, 102, 195, 225, 243, 346, 382

E

Édouard III, 126

Empédocle, 271, 319

Épiménide, 115, 319

Érasme, 175, 176, 177, 188

Eschyle, 306

Estensi, 126

Evans-Pritchard, 94, 112, 113, 156, 382

F

Fédou, 121

Figgis, 125

Finkielkraut, 141, 426

Fletcher, 166, 203

Foucault, 70, 128, 131, 143, 163, 165, 173, 202, 234, 242, 261, 325, 327, 335, 364, 365, 367, 368, 369, 382

Freud, 191, 192, 196, 197, 198, 199, 201, 382, 390, 391

G

*Gadamer*, 4

Galilée, 128

Garin, 127

Garrigou, 203

Gauchet, 141, 425

Gernet, 244, 258, 261, 262, 263, 275, 281, 300, 321, 413

Giddens, 90

Gierke, 125

Goethe, 187

Gonzaga, 126

Gourevitch, 121

Granet, 80, 255, 346, 351, 352, 382

Grégoire VII, 123

Groethuysen, 84, 130, 131, 143, 215, 233, 234, 235, 236, 246, 278, 324, 329, 330, 337, 368, 371, 377, 382, 389

Guichard, 121

H

Habermas, 90, 133

Harrison, 259

Head, 350, 351

Hegel, 106, 108, 115, 116, 152, 155, 230, 232, 233, 384

Heidegger, 156, 397, 398

Heinich, 204

Henry VIII, 129

Héraclite, 271, 298

Herder, 180, 187, 189

Hermet, 119

Hérodote, 376

Hésiode, 288, 375

Hitler, 96

Hobbes, 98

Homère, 256, 261, 291, 320, 408

Huizinga, 140, 171, 382

Humboldt, 82, 134, 189, 238, 243, 347, 355, 356, 389, 399

I

Innocent III, 125

Iogna-Prat, 89, 429

Israel, 399

J

Judd, 190

K

Kant, 83, 84, 180, 187, 189, 234

Kantorowicz, 125

Karsenti, 350

Katz, 241

Keynes, 96

Klemperer, 378, 382

Kracauer, 382

Kristeva, 280, 310, 357

Kuhn, 382

L

Lacroix, 203

Laugier, 400

Le Goff, 119, 124, 236, 273

Leca, 119

Leclercq, 124

*Leibniz*, 4

Lenoble, 128

Lessing, 187

Lévi-Strauss, 274, 280, 350, 351

Lévy-Bruhl, 109, 243, 245, 277, 393

Lewis, 125

Locke, 104, 105, 129, 179

Louis XIV, 183

Louis XVI, 126

Lukes, 143

Luther, 102, 117, 119, 128, 129

M

Machiavel, 127

Mandeville, 105

Mandrou, 127

Marx, 105, 153, 234, 384

Masson-Oursel, 346, 347

Matoré, 121

*Mauss*, 4, 91, 94, 97, 112, 133, 156, 157, 190, 215, 245, 248, 249, 253, 256, 265, 274, 336, 346, 348, 350, 351, 382, 392, 393

Meinecke, 156

Mennell, 203

Meschonnic, 399

Mesure, 82, 155, 164, 232, 238

Meyerson, 84

Michon, 80, 368

Misch, 370

Momigliano, 370

Montesquieu, 130

Morin, 90

Morris, 123

Murphy, 253

N

Nielsen, 398

Nietzsche, 156

O

Onians, 143

Otto, 286

P

Paine, 130

Painter, 123

Paré, 123

Parot, 236, 237, 273

Paul, 118, 119

Périclès, 294, 339

Perrault, 271

Pétrarque, 127, 204

Philippe Auguste, 185

Philippe le Bel, 204

Philon d’Alexandrie, 116

Pindare, 376

Pisistrate, 294

Platon, 114, 115, 271, 325, 334, 336, 394

Pohlenz, 375

Polybe, 257

Popper, 167

R

Rémond, 119

Renan, 230

Revel, 236, 237

Ricœur, 399

Rivier, 306, 415

Romilly, 231, 232

Rotelli, 125

Rouche, 120, 122

Rousseau, 97, 130

Ruwet, 280, 310, 357

S

Saint-Simon, 178, 179, 200

Sappho, 376

Saussure, 137, 140, 157, 210, 238, 354, 355, 356, 383, 399

Scaligri, 126

Schiera, 125

Schiller, 187

Schlossmann, 256, 263

Schmitt (Carl), 98

Schumpeter, 105

Scubla, 141, 426

Segond, 272

Shaftesbury, 271

Siedentop, 10, 442

Simmel, 131, 143, 182, 192, 193, 195, 233, 234, 236, 278, 389, 390

Smith, 105

Snell, 231, 232, 276, 277, 306, 415

Socrate, 115, 334, 339

Southern, 123

Spencer, 384

*Spinoza*, 4, 399

T

Talcott-Parsons, 115, 118

Tarde, 133, 192, 211, 247, 250, 382, 390

Tchakhotine, 382

Tenenti, 125, 126

Térence, 256

Thémistocle, 294

Thévenot, 90

Thompson, 191, 391

Thucydide, 300, 339

Tite-Live, 127

Tocqueville, 97, 193

Tönnies, 91, 99, 112, 113, 136, 137

Touraine, 90

Toynbee, 162

Trabant, 134

Trembley, 123

Troeltsch, 117, 118, 156

U

Ullmann, 121, 122, 123

V

Van Ginneken, 265, 357

Vernant, 84

Vico, 399

Vidal-Naquet, 280, 293, 294, 295, 296, 299, 300, 301, 303, 306, 307, 308, 309, 411, 412, 413, 414, 415, 416

Visconti, 126

Vovelle, 130

Vryonis, 124

W

Weber, 80, 81, 84, 95, 108, 115, 116, 118, 119, 153, 160, 179, 203, 230, 233, 236, 382

Wieviorka, 166

Windelband, 164

Wittgenstein, 400, 401

Y

Young, 271

1. . P. Michon, « Sommes-nous en train d’assister à l’émergence d’un nouveau paradigme scientifique : le paradigme rythmique ? » [2011], *Rhuthmos* [en ligne], http://rhuthmos.eu/ spip.php?article342 ; –, « Could Rhythm Become a New Scientific Paradigm for the Humanities?  » [2016], *Rhuthmos*, [en ligne], https://www.rhuthmos.eu/spip.php?article2543. [↑](#footnote-ref-1)
2. . P. Michon, *Rythmologie baroque. Spinoza*, *Leibniz*, *Diderot*,Paris, Rhuthmos, 2015. [↑](#footnote-ref-2)
3. . P. Michon, *Elements of Rhythmology*, 5 vol., Paris, Rhuthmos, 2018-2021 ; –, *Problè­mes de rythmana­lyse*, 2 vol. Paris, Rhuthmos, 2022. [↑](#footnote-ref-3)
4. . Voir L. Dumont, *Homo aequalis. Genèse et épanouissement de l’idéologie économi­que*, Paris, Gallimard, 1977 ; – *Essais sur l’individualisme. Une perspective anthropologi­que sur l’idéologie moderne*, Paris, Le Seuil, 1983. Et un exemple récent parmi beaucoup d’autres : L. Siedentop, *Inventing the Individual*. *The Origins of Western Liberalism*, London, Penguin Books, 2014. [↑](#footnote-ref-4)
5. . L’expression semble avoir été forgée par Ernest Renan mais reflète parfaitement une grande partie de l’historiographie du xixe siècle. Voir « La prière sur l’Acropole » [1876] dans *Souvenirs d’Enfance et de Jeunesse*, 1883. [↑](#footnote-ref-5)
6. . Z. Barbu, *Problems of Historical Psychology*, London,1960. Voir ch. IV : « The emergence of personality inthe Greek World », pp. 69-144 ; voir également J. de Romilly, *Patience mon cœur ! L’essor de la psychologie dans la littérature grecque classique*, Paris, les Belles Lettres, 1991. [↑](#footnote-ref-6)
7. . On pourra se référer entre beaucoup d’autres, dans l’ordre chronologique, à S. Schloss­mann, *Persona und Proso­pon im Recht und im christlichen Dogma*, Leipzig, Schmidt & Klaunig, 1906 ; M. Mauss, « Une catégorie de l’esprit humain: la *notion de personne* celle de ‟moi” » [1938], *Sociologie et anthropologie*, Paris, P.U.F, 1950 ; B. Groethuysen, *Philosophi­sche Anthropologie* [1931], trad. fr. Paris, Gallimard, 1953 ; M. Détienne, « Ébauche de la per­sonne dans la Grèce archaïque » *in* I. Meyerson, *Les Problèmes de la personne*, colloque orga­nisé à Royaumont les 29 septembre-3 octobre 1960 par le Centre de Recherche de Psychologie Comparative, Paris, Mouton, 1973, pp. 45-52 ; J.-P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, [1965] Paris, La Découverte, 1994 ; – *L’individu, la mort, l’amour. Soi-même et l’autre en Grèce ancienne*, Paris, Gallimard, 1989 ; – (dir.), *L’Uomo Greco* [1991], trad. fr. Paris, Le Seuil, 1993 ; P. Brown, *Augustine of Hippo* [1967], trad. fr. Paris, Le Seuil, 1971 ; – , *The Making of Late Antiquity*, [1978], trad. fr. Paris, Gallimard, 1983 ; –, *The Cult of the Saints : its Rise and Function in Latin Christianity* [1981], trad. fr., Paris, Le Cerf, 1983 ; –, *Society and the Holy in Late Antiquity* [1982], trad. fr., Paris, Le Seuil, 1985 ; –, « Chap.2 – Antiquité tardive » *in* Ph. Ariès et G. Duby (dir.) *Histoire de la vie privée*, vol. I, Paris, Le Seuil, 1985, pp. 226-299 ; –, *The Body and Society: Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, New York, Columbia Univ. Press, 1988 ; A. Momigliano, *The Development of Greek Biography* [1971a], trad. fr. Strasbourg, Circé éd. 1991 ; –, « Second Thoughts on Greek Biography » [1971b], trad. fr. *in* *Problèmes d’historiographie ancienne et moderne*, Paris, Gallimard, 1983, pp. 104-119 ; –, « Marcel Mauss and the Quest for the Person in Greek Biography and Autobio­graphy » *in* M. Carrithers (dir.), *The category of the person: Anthropology, philosophy, history*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1985a, pp. 83-92 ; –, « Marcel Mauss e il problema della persona » *in* R. Di Donato dir.), *Gli uomini, la società, la civiltà. Uno studio intorno all’opera di Marcel Mauss*, Pise, 1985b ; –, « Ancient Biography an the Study of Religion in the Roman Empire » [1985c], in *On Pagans, Jews and Christians*, Middletown, Wesleyan Univ. Press, 1987 ; M. Foucault, *Histoire de la sexualité*, vol. 2. *L’usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984a ; –, *Histoire de la sexualité*, vol. 3. *Le souci de soi*, Paris, Gallimard, 1984b ; Ph. Ariès et G. Duby (dir.), *Histoire de la vie privée*, vol. 1, Paris, Le Seuil, 1985. [↑](#footnote-ref-7)
8. . Le refus de tout anachronisme expliquait la remise en question par Vernant et ses collègues de l’idée d’une apparition quasi miraculeuse de *la* rationalité au vie siècle av. J.-C. Elle motivait également la critique qu’il faisait en 1965 aux thèses défendues par Barbu. Voir entre autres sur ce débat : Z. Barbu, *Problems of Historical Psychology* [1960], *op. cit*. ; J.-P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs* [1965], *op. cit*., et la 4e partie de ce livre. [↑](#footnote-ref-8)
9. . Comme on le verra plus bas en détail, la critique de l’anachronisme motive encore aujourd’hui une grande partie des reproches faits à la thèse de Dumont qui voit l’origine de l’indivi­dualisme moderne dans l’attitude de renoncement intramondain propre au christianisme. À ce sujet, voir L. Dumont, *Essai sur l’individualisme. Une perspective anthropologique sur l’idéo­logie moderne*, Paris, Le Seuil, 1983 et P. Brown, *The Making of Late Antiquity* [1978], *op. cit.* ; A. Mandouze, « Se/nous/le confesser ? Question à saint Augustin » *in* Cl. Delhez-Sarlet & M. Catani (dir.), Colloque *Individualisme et autobiographie en Occident* (Cerisy-la-Salle, 10-20 juillet 1979), Bruxelles, Édit. de l’Univ. de Bruxelles, 1983, pp. 73-83 ; M. Foucault, *Histoire de la sexu­alité, vol. 2. L’usage des plaisirs* [1984], *op. cit.* et *Histoire de la sexualité, vol. 3. Le souci de soi* [1984], *op. cit.* ; J. P. Vernant, *L’individu, la mort, l’amour. Soi-même et l’autre en Grèce ancienne* [1989], *op.cit*. [↑](#footnote-ref-9)
10. . P. Veyne, « Chap. I – L’empire romain » *in* Ph. Ariès et G. Duby (dir.), *Histoire de la vie privée*, *op. cit*., pp. 13-223. [↑](#footnote-ref-10)
11. . Ph. Ariès, *L’homme devant la mort*, Paris, Le Seuil, 1977, p. 215 et pp. 599-600. [↑](#footnote-ref-11)
12. . J. Le Goff, *La naissance du purgatoire*, Paris, Gallimard, 1981, p. 171. [↑](#footnote-ref-12)
13. . N. Elias, *Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen* [1939], trad. fr. du vol. 2, Paris, Calmann-Lévy, 1975, pp. 227 et 232. La « curialisation » désigne chez Elias le mouvement par lequel les grands seigneurs puis les monarques européens ont réussi à contrôler les élites aristocratiques en les forçant à résider à la cour et à se plier à son étiquette. [↑](#footnote-ref-13)
14. . A. Lefranc, « Le traité des reliques de Guibert de Nogent et les commencements de la critique historique au Moyen Âge », *Études d’histoire du Moyen Âge dédiées à Gabriel Monod*, Paris, 1896, p. 286, cité par J. F. Benton, *Self and Society in Medieval France* [1970], Toronto, Univ. of Toronto Press, 1984, p. 10. [↑](#footnote-ref-14)
15. . J. F. Benton, *Self and Society in Medieval France* [1970], *op. cit.*, p. 24. [↑](#footnote-ref-15)
16. . M. D. Chenu, *L’éveil de la conscience dans la civilisation médiévale* [1969], trad. it. Milano, Jaca Book, 1981, p. 33 ; même idée chez J. Le Goff, *Pour un autre Moyen Âge. Temps, Travail et culture en Occident*, Paris, Gallimard, 1977, p. 60 et *La civilisation de l’Occident médiéval* [1964], Paris, Arthaud, 1984, p. 391. [↑](#footnote-ref-16)
17. . R. W. Southern, *The making of the Middle Ages*, New Haven, Yale Univ. Press, 1953, pp. 219-257 et *Medieval Humanism and Other Studies*, Oxford, Blackwell, 1970, pp. 29-60 ; C. Morris, *The Discovery of the Individual 1050-1200* [1972], trad. ital. Napoli, Liguori, 1985, p. 170 ; J. F. Benton, *Self and Society in Medieval France* [1970], *op. cit.*, pp. 145-158 et « Consciousness of Self and Perceptions of Individuality » in R.L. Benson *et al*. (dir.) *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century* [1982], Toronto, Univ. of Toronto Press, 1991, pp. 263-295 ; J. Leclercq, *Monks and Love in Twelfth-Century France* [1979], trad. fr. Paris, Le Cerf , 1983, p. 18 ; G. Duby, « L’émergence de l’individu. Situation de la solitude. xie-xiiie siècle » *in* Ph. Ariès et G. Duby (dir.) *Histoire de la vie privée*, vol. 2, Paris, Le Seuil, 1985, p. 505 ; voir cependant les remarques de M. Weber sur les excommuni­cations collectives des descendants jusqu’à la septième génération prononcée par Grégoire VII, le pape du renouveau du xie siècle. Cf. M. Weber, *Typen religiöser Vergemeinschaftung* [1922], (Section V de la 2e partie de *Wirtschaft und Gesellschaft*), trad. angl. avec une introduc­tion de T. Parsons, *The Sociology of Religion*, Boston, Beacon Press, 1963, p. 139 ; également C. W. Bynum, *Jesus as Mother: Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, Berkeley, Univ. of California Press, 1982, pp. 82-109, pour une critique de cette conception de la « modernité » religieuse du XIIe siècle, en particulier au niveau sociologique. [↑](#footnote-ref-17)
18. . L. White, « Science and the Sense of the Self », *Daedalus*, 107, 1978, pp. 47-59. [↑](#footnote-ref-18)
19. . E. R. Curtius, *La littérature européenne et le Moyen-Age latin* [éd. revue 1954], 2 vol., trad. fr. Paris, P.U.F., 1956, pp. 503-505, excursus. VII ; P. Dronke, *Poetic Individuality in the Middle Ages: New Departures in Poetry, 1000-1150*, Oxford, 1970 ; R. W. Hanning, *The individual in the Twelfth-Century Romance*, New Haven, 1977 ; P. Nykrog, « The rise of Literary fiction » [1982] *in* R. L. Benson (dir.) *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, Toronto, Univ. of Toronto Press, 1991, pp. 593-612. [↑](#footnote-ref-19)
20. . Voir l’historiographie nouvelle d’Otton de Freising. W. Ullmann, *The Individual and Society in the Middle Ages* [1966], 1983, p. 93. [↑](#footnote-ref-20)
21. . B. Stock, *The Implications of Literacy: Written Languages and Models of Interpreta­tion in the Eleventh and Twelfth Centuries*, Princeton, 1983 ; J. Goody, *The Logic of Writing and the Organization of Society*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1986. [↑](#footnote-ref-21)
22. . S. Painter, *Feudalism and Liberty*, Baltimore, 1961 ; W. Ullmann, *The* *Individual and Society in the Middle Ages* [1966], 1983, *op. cit*., p. 46 et p. 58 *et sq*. [↑](#footnote-ref-22)
23. . A. Macfarlane, *The Origins of English Individualism: The Family, Property and Social Transition* [1978], Oxford, Blackwell, 1979, pp. 131-164 ; P. Laslett, *Family Life and Illicit Love in Earlier Generations*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1977 ; J. Goody, *The Develop­ment of the Family and Marriage in Europe* [1983], trad. fr. Paris, A. Colin, 1985. [↑](#footnote-ref-23)
24. . M. Foucault, *Histoire de la sexualité, vol. 1. La volonté de savoir* [1984], Paris, Gallimard 1976, p. 78 ; J. Le Goff, *Pour un autre Moyen Âge. Temps, Travail et culture en Occident* [1977], *op. cit.*, pp. 60-61 et *La civilisation de l’Occident médiéval* [1964], *op. cit*., p. 391 ; J. Delumeau, *Le Péché et la Peur. La culpabilisation en Occident. (xiiie-xviiie siècle­s)*, Par­is, Fay­ard, 1983 et *L’aveu et le pardon. Les difficultés de la confession, (xiiie-xviiie siècles)*, Paris, Fayard, 1990. Cette idée en fait n’est pas nouvelle. Elle était déjà proposée par Mauss en 1903. Dans le compte rendu d’un livre sur le sujet, il écrivait : « 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. » *in Œuvres,* vol. 2. *Représentations collectives et diversité des civilisations*, Paris, Minuit, 1969, p. 641. Voir cependant les remarques de Weber sur les effets ambivalents de la confession, qui loin de pousser l’individu vers une prise en charge rationnelle et intégratrice de la conduite de la vie, peut au contraire le maintenir dans le respect de la tradition et de la société dans *Typen religiöser Vergemeinschaftung* [1922], *op. cit*., pp. 189-190. [↑](#footnote-ref-24)
25. . J. Le Goff, *La civilisation de l’Occident médiéval* [1964], *op. cit*., pp. 391-392 ; A. Vauchez, *La Sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge*, Paris, De Boccard, 1981. [↑](#footnote-ref-25)
26. . J. Le Goff, *La naissance du purgatoire* [1981], *op. cit*. [↑](#footnote-ref-26)
27. . J. Huizinga, *L’automne du Moyen Age* [1919], trad. fr. [1932], avec une préface de J. Le Goff, Paris, Payot, 1980, p. 31 ; A. Gourevitch, *Kategorii srednevekovoj kul’tury*, [1972b], trad. fr. *Les catégories de la culture médiévale*, Paris, Gallimard, 1983, p. 310 ; J. Le Goff, *Marchands et banquiers du Moyen Âge*, Paris, P.U.F., 1956 ; *Pour un autre Moyen Âge. Temps, Travail et culture en Occident* [1977], *op. cit*., p. 99 ; *La civilisation de l’Occident médiéval* [1964], *op. cit*., p. 330 ; J. C. Schmitt, *Mort d’une hérésie. L’Église et les clercs face aux béguines et aux bégards du Rhin supérieur du xive au xve siècle*, Paris-La Haye, Mouton 1978. [↑](#footnote-ref-27)
28. . M. Zink, *La subjectivité littéraire*, Paris, P.U.F., 1985, p. 17. [↑](#footnote-ref-28)
29. . W. Dilthey, *Einleitung in die Geisteswis­senschaften* [1883], trad. angl. par R.J. Betanzos, *Introduction to the human sciences*, Detroit, Wayne State Univ. Press, 1988, p. 287 ; B. Groethuysen, *Philosophische Anthropologie* [1931], *op. cit*., p. 130 ; U. Dotti, *Petrarca e la scoperta della coscienza moderna*, Milano, Feltrinelli, 1978. [↑](#footnote-ref-29)
30. . E. Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance* [1927], trad. fr. Paris, Minuit, 1983, p. 7 ; même idée chez J. Huizinga, *L’automne du Moyen Age* [1919], *op. cit*., pp. 333-334. [↑](#footnote-ref-30)
31. . E. Garin, *Der italienische Humanismus* [1947], trad. ital. *L’umanesimo italiano. Filosofia e vita civile nel rinasci­mento*, Bari, Laterza, 1952. [↑](#footnote-ref-31)
32. . E. Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance* [1927], *op. cit.* ; E. Cassirer *et al*., *The Renaissance Philosophy of Man*, Chicago, The Univ. of Chicago Press, 1948. [↑](#footnote-ref-32)
33. . Ph. Ariès et G. Duby (dir.), *Histoire de la vie privée*, *op. cit*., 1985, pp. 605-609. [↑](#footnote-ref-33)
34. . J. Chiffoleau, *La comptabilité de l’au-delà. Les hommes, la mort et la religion dans la région d’Avignon à la fin du Moyen Age (vers 1320-vers 1380)*, Rome, École Française de Rome, 1980, pp. 429-432 ; Ph. Ariès, *L’homme devant la mort* [1977], *op. cit*., pp. 187-197. [↑](#footnote-ref-34)
35. . G. Duby, *Le temps des cathédrales. L’art et la société 980-1420* [1966-1967], rééd. remaniée Paris, Gallimard, 1976, p. 294 ; T. Todorov, *Éloge de l’individu. Essai sur la peinture flamande de la Renaissance*, Paris, Adam Biro, 2000. [↑](#footnote-ref-35)
36. . J. Burckhardt, *La civilisation de la renaissance en Italie* [1860], trad. fr. [1885], rééd. revue Paris, Plon, 1958. Sur Burckhardt, voir, P. Michon………. [↑](#footnote-ref-36)
37. . J. Huizinga, *L’automne du Moyen Age* [1919], *op. cit*. Sur Huizinga, voir, P. Michon, ………. [↑](#footnote-ref-37)
38. . W. Dilthey, *Einleitung in die Geisteswis­senschaften* [1883], *op. cit*., pp. 287-292. [↑](#footnote-ref-38)
39. . G. Simmel relevait le « consensus européen général » sur la thèse de Burckhardt avant, il est vrai, de la critiquer dans « Das Individuum und die Freiheit » [1917b]. Texte posthume qui est une version moins étoffée d’un autre article, trad. angl. par D.N. Lev­ine, *Georg Simmel. On Indivi­duality and Social Forms. Selected Writings*, Chicago, Univ. of Chicago Press, 1971, p. 217. [↑](#footnote-ref-39)
40. . J. Huizinga, *L’automne du Moyen Age* [1919], o*p. cit*. [↑](#footnote-ref-40)
41. . E. Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance* [1927], *op. cit.*. [↑](#footnote-ref-41)
42. . B. Groethuysen *Philosophische Anthropologie* [1931], *op. cit*.. [↑](#footnote-ref-42)
43. . J. Delumeau *La civilisation de la Renaissance* [1967], Paris, Arthau, 1984, p. 336 ; voir aussi E. Garin (dir.), *L’uomo del Rinascimento* [1988], trad. fr. Paris, Le Seuil, 1990. [↑](#footnote-ref-43)
44. . J. Delumeau, *La civilisation de la Renaissance* [1967], *op. cit*., p. 337. [↑](#footnote-ref-44)
45. . J. Michelet, *Renaissance et Réforme* [1855], Paris, Coll. Bouquins, Laffont, 1982, chap. V. [↑](#footnote-ref-45)
46. . K. Marx, *Das Kapital* [1867-1885-1894], 3 vol., trad. fr. J. Roy révisée par l’auteur, 1872-1875, Paris, Ed. Sociales, 1976. Voir en particulier, vol. 1, [1867], ch. XXVI à XXIX. [↑](#footnote-ref-46)
47. . Visible par exemple chez Engels dans *Les Origines de la famille, de la propriété privée et de l’État* [1884], qui, au moment même où Dilthey reprend la thèse de Burckhardt, développe les indications de Marx à propos de la transformation des relations de l’individu dans la famille impliquée par la croissance économique. [↑](#footnote-ref-47)
48. . Il n’est fait, à ma connaissance, aucune mention de Burckhardt, ni de Tocqueville, dans aucun des trois volumes du *Capital*.Cf. l’index des noms et des publications dans l’édition de 1976. [↑](#footnote-ref-48)
49. . C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism* [1962], trad. fr., Paris, Gallimard, 1971. [↑](#footnote-ref-49)
50. . Marx reprochait de la même façon à Feuerbach son abstraction : « Feuerbach résout l’essence religieuse en l’essence *humaine*.Mais l’essence de l’homme n’est pas une abstraction inhérente à l’individu isolé. Dans sa réalité, elle est l’ensemble des rapports sociaux. » Thèse VI sur Feuerbach. [↑](#footnote-ref-50)
51. . W. Sombart, *Le Bourgeois. Contribution à l’histoire morale et intellectuelle de l’homme économique moderne* [1913], trad. fr. Paris, Payot, 1928 ; H. Pirenne, *Les périodes de l’histoire sociale du capitalisme* [1914], Bruxelles, Librairie du peuple, 1922. [↑](#footnote-ref-51)
52. . M. Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* [1904-1905], trad. fr. Paris, Plon,1964 et *Wirtschaftsgeschichte. Abriss der universalen Sozial- und Wirtschafts geschichte* [1923], trad. fr. Paris, Gallimard, 1991. [↑](#footnote-ref-52)
53. . G. Simmel, *Philosophie des Geldes* [1900, 2e éd. aug.1907], trad. fr. Paris, P.U.F., 1987, trad. angl. London-New York, Routledge, 1990. [↑](#footnote-ref-53)
54. . En particulier dans *Wirtschaftsgeschichte. Abriss der universalen Sozial- und Wirt­schafts geschichte* [1923], *op. cit*. [↑](#footnote-ref-54)
55. . Macfarlane a essayé, autant que faire se pouvait, de résumer sa position à cet égard. J’utilise ici en partie ses conclusions. Cf. *The Origins of English Individualism. The Family, Property and Social Transition*, Oxford, Blackwell, 1978, pp. 44-52. [↑](#footnote-ref-55)
56. . M. Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* [1904-05], *op. cit.* [↑](#footnote-ref-56)
57. . N. Elias, *Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen* [1939], *op. cit*. ; R. Mandrou, *Histoire de la pensée européenne. Des humanistes aux hommes de sciences*, Paris, Le Seuil, 1973. [↑](#footnote-ref-57)
58. . E. Garin, *L’éducation de l’homme moderne. La pédagogie de la Renaissance (1400-1600)* [1957], trad. fr. Paris, Fayard,1968 ; P. F. Grendler, *Schooling in Renaissance Italy: Literacy and Learning, 1300-1600*, Baltimore, The Johns Hopkins Univ. Press, 1989. [↑](#footnote-ref-58)
59. . E. Garin, *L’umanesimo italiano. Filosofia e vita civile nel rinasci­mento*[1947-1952], *op. cit.* et *L’uomo del Rinascimento* [1988], *op. cit.* ; R. Mandrou, *Histoire de la pensée européenne. Des humanistes aux hommes de sciences* [1973], *op. cit*. [↑](#footnote-ref-59)
60. . Comme celle consacrée à l’humanisme, la bibliographie sur la Réforme est énorme. Trois repères peuvent permettre une première approche : E. Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* [1908-1910] ; *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt* [1911], trad. fr. Paris, Gallimard, 1991 et *Religion, Wirtschaft und Gesellschaft* [1913], trad. fr. Paris, Gallimard, 1991 ; L. Febvre, *Un destin, Martin Luther*, Paris, Rieder, 1928 ; P. Chaunu, *Le temps des réformes. La crise de la chrétienté. L’éclate­ment (1250-1550)*, Paris, Fayard, 1975. [↑](#footnote-ref-60)
61. . N. Elias, *Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen* [1939], *op. cit*., vol. 1, pp. 101-140. [↑](#footnote-ref-61)
62. . N. Elias, *Die höfische Gesellschaft. Untersuchungen zur Soziologie des Königstums und der höfischen Aristokratie*, [1969], trad. fr. Paris, Calmann-Lévy, 1974. [↑](#footnote-ref-62)
63. . M. McLuhan, *The Gütenberg Galaxy* [1962], trad. fr. Paris, Gallimard, 1967 ; l’influ­ence de la diffusion des nouvelles pratiques de l’écrit a ensuite été étudiée par R. Chartier, *Pratiques de la lecture*, Marseille, Rivages,1985 ; –, « Les pratiques de l’écrit » *in* Ph. Ariès Ph. et G. Duby (dir.), *Histoire de la vie privée*, Paris, Le Seuil, 1986, vol. 3, pp.113-161 ; – (dir.), *Les usages de l’imprimé*, Paris, Fayard, 1987. [↑](#footnote-ref-63)
64. . Voir entre autres *Colloque Individu et société à la Renaissance* [avril 1965], Paris, PUF, 1967 ; J. Delumeau, *La civilisation de la Renaissance* [1967], *op. cit*. ; J. R. Hale, *Renaissance Europe. The Individual and Society, 1480-1520*, New York, Harper, 1971 ; Ph. Ariès et G. Duby, *Histoire de la vie privée* [1986], *op. cit*. ; E. Garin (dir.), *L’uomo del Rinascimento* [1988], *op. cit*. [↑](#footnote-ref-64)
65. . A. Chastel cité par J. Delumeau, *La civilisation de la Renaissance* [1967], *op. cit*., p. 340 ; voir le chapitre du même auteur dans E. Garin (dir.), *L’uomo del Rinascimento* [1988], *op. cit*. ; voir également l’analyse de la naissance progressive du statut d’auteur, de sa responsabilité, de la propriété, morale tout d’abord, puis commerciale, des œuvres produites dans A. Viala, *Naissance de l’écrivain. Sociologie de la littérature à l’âge classique*, Paris, Minuit, 1985. [↑](#footnote-ref-65)
66. . Le mot semble être apparu pour la première fois chez Joseph de Maistre en 1820 et résumait un sentiment de refus répandu dans la pensée conservatrice face aux Lumières et aux conséquences de la Révolution. Mais il a été repris et systématiquement utilisé pour le première fois par les disciples de Saint-Simon dans la décennie qui suivit, puis il a fait son chemin dans la pensée socialiste comme dans la pensée libérale. À droite comme à gauche, le terme gardait toutefois la connotation purement négative que lui avait donnée son inventeur et référait à un désordre à la fois moral et social. Pour les différentes acceptions du terme et leur histoire voir St. Lukes, *Individualism*, Oxford, Blackwell, 1973. [↑](#footnote-ref-66)
67. . A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique* [1835 et 1840], vol. 1 et 2, Paris, coll. Bouquins, R. Laffo­nt, 1986. [↑](#footnote-ref-67)
68. . A. de Tocqueville, *L’Ancien Régime et la Révolution* [1856], Paris, coll. Bouquins, R. Laffont, 1986. [↑](#footnote-ref-68)
69. . Il ne faut pas oublier cependant les réflexions menées par Benjamin Constant dès le tout début du siècle et dont nous redécouvrons aujourd’hui l’ampleur. Selon Constant, quatre grandes révolutions auraient constitué chacune un saut déterminant dans la réduction de l’inégalité entre les hommes. À la destruction de la théocratie, réalisée très tôt dans l’Antiquité, se serait ajoutée, par la suite, celle de l’esclavage, puis celle de la féodalité, et enfin, celle de la noblesse. Voir à ce sujet le commentaire de Marcel Gauchet dans B. Constant, *De la liberté chez les modernes*, avec une préface de M. Gauchet, Paris, Hachette, 1980, p. 33 *et sq*. [↑](#footnote-ref-69)
70. . A. de Tocqueville, *L’Ancien Régime et la Révolution* [1856] 1986, *op. cit*., p. 1012. [↑](#footnote-ref-70)
71. . Ch. de Montesquieu, *L’esprit des lois* [1748], *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1951. [↑](#footnote-ref-71)
72. . M. Bloch, « L’individualisme agraire dans la France du xviiie siècle » [1930], Brionne, Gérard Montfort, 1978 ; K. Polanyi, *The Great Transformation. The Political and Economic origins of our Time* [1944], trad. fr. Paris, Gallimard, 1983 ; L. Dumont, *Homo aequalis. Genèse et épanouissement de l’idéologie économique*, Paris, Gallimard, 1977. [↑](#footnote-ref-72)
73. . L. Dumont, *Homo aequalis. Genèse et épanouissement de l’idéologie économique* [1977], *op. cit*. ; A. Renaut, *L’ère de l’individu. Contribution à une histoire de la subjectivité*, Paris, Gallimard, 1989. [↑](#footnote-ref-73)
74. . La littérature sur ce thème est extrêmement importante. Voir parmi d’autres R. Mercier, *La réhabilitation de la nature humaine. 1700-1750*, Villemomble, 1960 ; P. Hazard, *La pensée européenne au xviiie siècle de Montesquieu à Lessing*, Paris, Fayard, 1963 ; R. Mauzi, *L’idée de bonheur dans la littérature et la pensée française au xviiie siècle*, Paris, 1963 ; J. O. Lyons, *The Invention of the Self. The Hinge of Conscious­ness in the Eighteenth Century*, Carbondale, Southern Illinois Univ. Press, 1978. [↑](#footnote-ref-74)
75. . R. Lenoble, *Esquisse d’une histoire de l’idée de nature*, Paris, Albin Michel, 1969, cité par P. Chaunu, *La civilisation de l’Europe classique*, Paris, Arthaud, 1966, p. 399. [↑](#footnote-ref-75)
76. . J’emprunte une partie de ce résumé à A. Koyré, *From the Closed World to the Infinite Universe* [1957], trad. fr. [1962], Paris, Gallimard, 1973, p. 10. La bibliographie sur la ques­tion est énorme. Voir pour commencer R. Taton, *Histoire générale des sciences*, vol. 2, Paris, P.U.F., 1958 ; J. Ehrard, *L’idée de nature en France dans la première moitié du xviiie siècle* [1963] 2 vol, rééd. Poche condensée, Paris, Flammarion, 1970. [↑](#footnote-ref-76)
77. . M. Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* [1904-1905], *op. cit.* ; E. Troeltsch, *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt* [1911], *op. cit.* ; C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism* [1962], *op. cit.* ; L. Dumont, *Essai sur l’individualisme. Une perspective anthro­pologique sur l’idéo­logie moderne* [1983], *op. cit*. [↑](#footnote-ref-77)
78. . H. R. Trevor-Roper, *Religion, Reformation and Social Change* [1967], trad. fr. Paris, Gallimard, 1972. [↑](#footnote-ref-78)
79. . G. Simmel, « Das Individuum und die Freiheit » [1917b], *op. cit*. ; L. Balet & E. Gerhardt, *Die Verbürgerlichung der deutschen Kunst, Literatur und Musik im 18. Jahr­hundert*, Berlin, Ullstein,1973 ; L. Dumont, *Homo aequalis II. L’idéologie allemande. France-Allemagne et retour*, Paris, Gallimard, 1991. [↑](#footnote-ref-79)
80. . Voir entre autres L. Kolakowski, *Chrétiens sans Église. La conscience reli­gieuse et le lien confessionnel au xviie siècle*, Paris, Gallimard ,1966 ; J. Delumeau, , *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, [1971], Paris, P.U.F., rééd. revue 1979 ; –, *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident. (xiiie-xviiie siècle­s)* [1983], *op. cit*. ; –, *L’aveu et le pardon. Les difficultés de la confession, (xiiie-xviiie siècle­s)* [1990], *op. cit*.  ; A. Dupront, « Réformes et « modernité » », *Annales E.S.C.*, Paris, A. Colin, 1984, pp.747-767 ; F. Lebrun, « Les réformes : dévotions communautaires et piété personnelles » *in* Ph. Ariès et G. Duby (dir.), *Histoire de la vie privée*, vol. 3, Paris, Le Seuil, 1986, pp. 71-111 ; J. Le Goff et R. Rémond (dir.), *Histoire de la France religieuse*, Paris, Le Seuil, 4. Vol, 1991. Il faut citer aussi le travail très original entrepris par M. de Certeau dans *La fable mystique, xvie-xviie siècle*, Paris, Gallimard 1982, à propos des derniers feux de l’individualisation mystique aux xvie et xviie siècles et la critique de l’orientation généralement anticatholique de la sociologie depuis Weber par G. Hermet, « L’individu-citoyen dans le christianisme occidental » *in* P. Birnbaum et J. Leca (dir.), *Sur l’individualisme. Théo­ries et méthodes*, Paris, Presses de la Fondation des Sciences Politiques, 1986, pp. 132-158. [↑](#footnote-ref-80)
81. . C’était déjà l’opinion de Tocqueville, *L’Ancien Régime et la Révolution* [1856], *op. cit*., pp. 1041-1046 et de B. Groethuysen, *Die Entstehung der bürgerlichen Welt- und Lebensan­schauung in Frankreich* [1927-30], Halle/Salle, 2 Bde. rééd. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1978 ; la bibliographie sur la question de la déchristianisation est aujourd’hui très importante, voir sur le sujet entre autres M. Vovelle, *Piété baroque et déchristianisation en Provence au xviiie siècle* [1974], Paris, Plon. rééd. poche, Paris, Le Seuil, 1978 ; J. Le Goff et R. Rémond (dir. ), *Histoire de la France religieuse* [1991], *op. cit*. [↑](#footnote-ref-81)
82. . N. Elias, *Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen* [1939], *op. cit*. et en particulier *Die höfische Gesellschaft. Untersuchungen zur Soziologie des Königstums und der höfischen Aristokratie* [1969], *op. cit.* ; J. Revel, « Les usages de la civilité » *in* Ph. Ariès et G. Duby (dir.) 1986, *Histoire de la vie privée*, Paris, Le Seuil, 1986, vol. 3., pp. 169-209 ; R. Muchembled, *L’invention de l’homme moderne. Sensibi­lité, mœurs et comportements collectifs sous l’Ancien Régime*, Paris, Fayard, 1988. [↑](#footnote-ref-82)
83. . J.- L. Flandrin, « La distinction par le goût » *in* Ph. Ariès et G. Duby (dir.), *Histoire de la vie privée*, Paris, Le Seuil, 1986, vol. 3., pp. 267-309 ; R. Muchembled, *L’invention de l’homme moderne. Sensibilité, mœurs et comportements collectifs sous l’Ancien Régime* [1988], *op. cit*. [↑](#footnote-ref-83)
84. . O. Ranum, « Les refuges de l’intimité » *in* Ph. Ariès et G. Duby (dir.) 1986, *Histoire de la vie privée*, Paris, Le Seuil, 1986, vol. 3, pp. 211-265. [↑](#footnote-ref-84)
85. . M. Foisil, « L’écriture du for privé » *in* Ph. Ariès et G. Duby (dir.), *Histoire de la vie privée*, Paris, Le Seuil, 1986, vol. 3, pp. 331-369. [↑](#footnote-ref-85)
86. . J. Le Goff, *La civilisation de l’Occident médiéval* [1964], *op. cit*, p. 325. [↑](#footnote-ref-86)
87. . N. Elias, *Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen* [1939], *op. cit*., p. 286. [↑](#footnote-ref-87)
88. . Voir à ce sujet entre autres Ph. Ariès, *L’enfant et la vie familiale sous l’Ancien Régime* [1960], Paris, Le Seuil, 1973 ; D. Hunt, *Parents and Children in History. The psychology of Family Life in Early Modern France*, New York, Basic Books, 1970 ; E. Shorter, *The making of the modern family* [1975], trad. fr. Paris, Le Seuil, 1977 ; E. Badinter, *L’amour en plus. Histoire de l’amour maternel. xviie-xxe siècles*, Paris, Flammarion, 1980 ; J. Gélis, *L’arbre et le fruit. La naissance dans l’Occident moderne*, Paris, Fayard, 1981 et « L’individualisation de l’enfant » *in* Ph. Ariès et G. Duby (dir. ), *Histoire de la vie privée* [1986], *op. cit*., vol. 3, pp. 311-329. [↑](#footnote-ref-88)
89. . J.-L. Flandrin, *Familles. Parenté, maison, sexualité dans l’ancienne société* [1976], rééd. revue, Paris, Le Seuil, 1984, pp. 128-138 ; de même L. Stone, *The Family, Sex and Marriage in England (1500-1800)*, London, Weidenfeld and Nicholson, 1977 ; R. Muchem­bled, *L’invention de l’homme moderne. Sensibilité, mœurs et comportements collectifs sous l’Ancien Régime* [1988], *op. cit*. [↑](#footnote-ref-89)
90. . P. Guillaume, *Individus, familles, nations. Essai d’histoire démographique. xixe-xxe siècles*, Paris, SEDES,1985, p. 157. [↑](#footnote-ref-90)
91. . André Burguière fait ainsi remarquer qu’aucune reconstitution de l’évolution de la famille n’est venue remplacer le vieux modèle évolutionniste datant du xixe siècle, qui la faisait passer d’un modèle complexe à un modèle nucléaire. Cf. A. Burguière, « art. famille » *in* *Dictionnaire des sciences historiques*, Paris, P.U.F, 1986 et A. Burguière (dir), *Histoire de la famille*, Paris, Armand Colin, 2 vol.,1986. [↑](#footnote-ref-91)
92. . La bibliographie sur l’histoire de la famille a connu depuis ces dernières décennies un gonflement sans précédent, sans que l’on ait vu se profiler un accord entre ceux qui, comme Ariès, Stone ou Shorter voient le changement se produire au maximum à partir du xvie s. et ceux qui comme Laslett, Macfarlane ou Goody le font remonter au Moyen Age, au xie siècle, voire encore avant. Voir entre autres, Ph. Ariès, *Histoires des populations françaises et de leurs attitudes devant la vie depuis le xviiie siècle* [1948], rééd. Paris, Le Seuil, 1979 avec un avertissement qui synthétise les différentes hypothèses au sujet de l’histoire de la famille ; -–, *L’enfant et la vie familiale sous l’Ancien Régime* [1960], *op. cit*. ; P. Laslett, *Household and Family in Past Time*, Cambridge, Cambridge Univ. Press ,1972 ; –, *Family Life and Illicit Love in Earlier Generations* [1977], *op. cit*. ; – (dir.), *Family Forms in Historical Europe*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1983 ; E. Shorter, *The making of the modern family* [1975], *op. cit*. ; F. Lebrun, *La famille conjugale sous l’Ancien Régime*, Paris, A. Colin,1975 ; A. Lottin, *La désunion du couple sous l’Ancien Régime. L’exemple du Nord*, Lille, Université de Lille III, 1975 ; J.-L. Flandrin, *Familles. Parenté, maison, sexualité dans l’ancienne société* [1976, éd. revue 1984], *op. cit*. ; –, *Le sexe et l’Occident. Évolution des attitudes et des comportements*, Paris, Le Seuil, 1981 ; L. Stone, *The Family, Sex and Marriage in England (1500-1800)* [1977], *op. cit*. ; J. Goody, *The Development of the Family and Marriage in Europe* [1983], *op. cit*. ; A. Burguière (dir.), *Histoire de la famille* [1986], *op. cit*. ; A. Macfarlane, *Marriage and Love in England 1300-1840*, Blackwell, 1986 ; A. Collomb, « Familles. Habitations et cohabitations » *in* Ph. Ariès et G. Duby (dir.), *Histoire de la vie privée*, vol. 3, [1986], *op. cit*, pp.501-541 ; A. Farge, « Familles. L’honneur et le secret » *in* Ph. Ariès et G. Duby (dir.), *Histoire de la vie privée*, vol. 3, [1986], *op. cit*, pp.581-617 ; D. Fabre, « Familles. Le privé contre la coutume » *in* Ph. Ariès et G. Duby (dir.), *Histoire de la vie privée*, vol. 3, [1986], *op. cit*,, pp. 541-579 ; R. Muchembled, *L’invention de l’homme moderne. Sensibilité, mœurs et comportements collectifs sous l’Ancien Régime* [1988], *op. cit*. [↑](#footnote-ref-92)
93. . P. Guillaume, *Individus, familles, nations. Essai d’histoire démographique. xixe-xxe siècles*, Paris, SEDES, 1985, p. 157. [↑](#footnote-ref-93)
94. . La même opposition existe au sujet de l’histoire des sentiments et de la sexualité qu’au sujet de la famille. Voir entre autres, Ph. Ariès, *L’enfant et la vie familiale sous l’Ancien Régime* [1960], *op. cit*. et A. Macfarlane, *The Family Life of Ralph Josselin (1616-1683). A Seventeenth-Century Clergyman. An Essay in Historical Anthropology*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1970 ; –, *Marriage and Love in England 1300-1840*, Blackwell, 1986 ; –, *The Culture of Capitalism*, Oxford, Blackwell,1987 qui, avec un certain nombre d’historiens anglais, s’oppose aux vues les plus communes et fait remonter l’existence des sentiments amoureux au Moyen Age ; J.-L. Flandrin, *Les amours paysannes. Amour et sexualité dans les campagnes de l’ancienne France (xvie-xixe siècle)*, Paris, Gallimard-Julliard 1975 ; –, *Le sexe et l’Occident. Évolution des attitudes et des comportements* [1981], *op. cit*. ; –, *Un temps pour embrasser. Aux origines de la morale sexuelle occidentale vie-xie siècle*, Paris, Le Seuil,1983 ; J. Solé, *L’amour en Occident à l’époque moderne*, Paris, Albin Michel, 1976 ; L. Stone, *The Family, Sex and Marriage in England (1500-1800)* [1977], *op. cit*. ; P. Laslett, *Family Life and Illicit Love in Earlier Generations* [1977], *op. cit*. [↑](#footnote-ref-94)
95. . P. Chaunu, *Le temps des réformes. La crise de la chrétienté. L’éclatement (1250-1550)*, Paris, Fayard, 1975. [↑](#footnote-ref-95)
96. . M. Foucault, *Histoire de la sexualité, vol. 3. Le souci de soi*, Paris, Gallimard,1984b, p. 57. [↑](#footnote-ref-96)
97. . Au xviiie siècle chez M. Bloch, « L’individualisme agraire dans la France du xviiie siècle » [1930], rééd. Brionne, Gérard Montfort, 1978. [↑](#footnote-ref-97)
98. . A. Macfarlane, *The Origins of English Individualism. The Family, Property and Social Transition*, Oxford, Blackwell,1978 ; –, *The Culture of Capitalism*, Oxford, Black­well, 1987 ; P. Laslett, , *Family Life and Illicit Love in Earlier Generations*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1977 ; J. Goody, *The Development of the Family and Marriage in Europe* [1983], trad. fr. Paris, Armand Colin,1985. [↑](#footnote-ref-98)
99. . A. Macfarlane *The Origins of English Individualism. The Family, Property and Social Transition* [1978], *op. cit*., p. 165 [↑](#footnote-ref-99)
100. . A. Burguière critique, par exemple, les visions dualistes comme celle de Shorter dans l’article consacré à la famille *in* A. Burguière (dir. ), *Dictionnaire des sciences historiques* [1986], *op. cit.*,; A. Burguière *et al*. *Histoire de la famille* [1986], *op. cit*. [↑](#footnote-ref-100)
101. . La bibliographie est très importante sur cette question. Une bonne synthèse a été proposée par R. Muchembled, *L’invention de l’homme moderne. Sensibilité, mœurs et comportements collectifs sous l’Ancien Régime* [1988], *op. cit*. [↑](#footnote-ref-101)
102. . R. Muchembled *L’invention de l’homme moderne. Sensibilité, mœurs et comporte­ments collectifs sous l’Ancien Régime* [1988], *op. cit*., p. 456. [↑](#footnote-ref-102)
103. . « Histoire des mentalités ? Anthropologie culturelle ? Comme on voudra. Et peu importe. L’objectif a été de décrire le mécanisme de modernisation des mœurs pour mieux comprendre la complexité de notre inconscient collectif actuel. » écrit par exemple Muchembled en guise de conclusion en 1988, *op. cit.*, p. 455. [↑](#footnote-ref-103)
104. . Voir par exemple B. Groethuysen, *Philosophi­sche Anthropologie* [1931], trad. fr. Paris, Gallimard, 1953 ; M. Mauss, « Une catégorie de l’esprit humain: la *notion de personne* celle de ‟moi” » [1938], *Sociologie et anthropologie*, Paris, P.U.F, 1950 ; L. Dumont, *Essai sur l’individualisme. Une perspective anthropologique sur l’idéo­logie moderne*, Paris, Le Seuil, 1983; M. Gauchet, , *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985 ; il existe cependant une étude importante de M. Rouche sur le haut Moyen Age « Chap.4 – Haut Moyen Age occidental » *in* Ph. Ariès et G. Duby (dir.), *Histoire de la vie privée*, Paris, Le Seuil, 1985, vol. 1, pp. 401-529. [↑](#footnote-ref-104)
105. . P. Veyne, « Chap. I – L’empire romain » *in* Ph. Ariès et G. Duby (dir.), *Histoire de la vie privée*, Paris, Le Seuil, 1985, vol. 1, p. 401. [↑](#footnote-ref-105)
106. . W. Ullmann, *The* *Individual and Society in the Middle Ages* [1966], 1983, p. 41 ; M. Rouche, « Chap. 4 – Haut Moyen Age occidental » *in* Ph. Ariès et G. Duby (dir.), *Histoire de la vie privée* [1985], *op. cit*., p. 403. [↑](#footnote-ref-106)
107. . W. Ullmann, *The* *Individual and Society in the Middle Ages* [1966], 1983, *op. cit*., p.  18. [↑](#footnote-ref-107)
108. . M. Bloch, *La société féodale* [1939-40], Paris, Albin Michel, 1968, p. 229 ; G. Matoré, *Le vocabulaire et la société médiévale*, Paris, P.U.F., 1985, p. 143. [↑](#footnote-ref-108)
109. . A. Gourevitch, *Problemy genezisa feodalizma v zapadnoj Evrope*, Moskva, Izdat. Vysshaja Shkola [1970], trad. ital. *Le origini del feudalesimo*, Bari, Laterza 1982, p. 98 ; –, « Représentations et attitudes à l’égard de la propriété pendant le Haut Moyen Age » [1972a], *Annales E.S.C.*, pp. 523-547. [↑](#footnote-ref-109)
110. . Ph. Ariès, *L’homme devant la mort*, Paris, Le Seuil, 1977, pp. 202-203 et 597. [↑](#footnote-ref-110)
111. . Cette idée reste présente chez J. Le Goff qui voit se prolonger cet holisme tout au long du Moyen Âge : « Si nous cherchons à approcher les hommes de l’Occident médiéval dans leur individualité, nous reconnaissons bientôt que non seulement, comme dans toute société, les individus appartiennent chacun à plusieurs groupes ou communautés, mais, au Moyen Âge, ils semblent s’y dissoudre plus que s’y affirmer. » *La civilisation de l’Occident médiéval* [1964], Paris, Arthaud, 1984, p. 316. Voir l’étude détaillée qu’il fait des relations entre l’individu et les communautés auxquelles il participe, *op. cit.*, pp. 315-330. [↑](#footnote-ref-111)
112. . M. Foucault, *Histoire de la sexualité*, *vol*. *3. Le souci de soi*, Paris, Gallimard, 1984b, p. 87. [↑](#footnote-ref-112)
113. . Ch. de Montesquieu, *L’esprit des lois* [1748], *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1951. [↑](#footnote-ref-113)
114. . G. W. Hegel, *Leçons sur la philosophie de l’histoire* [1822-1831], trad. fr. Paris, Vrin, 1963. [↑](#footnote-ref-114)
115. . W. Dilthey, *Gesam­­melte Schriften*. *Studien zur Geschichte des deutschen Geistes*, vol. 3, Stuttgart, Teubner, 1900. [↑](#footnote-ref-115)
116. . J. Huizinga, *L’automne du Moyen Age* [1919], trad. fr. [1932], Paris, Payot, 1980. [↑](#footnote-ref-116)
117. . A. Macfarlane, *The Origins of English Individualism. The Family, Property and Social Transition*, Oxford, Blackwell, 1978. [↑](#footnote-ref-117)
118. . Voir la critique de la *Völkerpsychologie* de Wundt faite, dès 1908, par Mauss dans « L’art et le mythe d’après M. Wundt » *in Œuvres*, Paris, Minuit, 1968-69, vol. 2, pp. 195-227. [↑](#footnote-ref-118)
119. . P. Guichard, « Fondements romains de la conception de la famille dans le Haut Moyen Âge » *in* A. Burguière (dir.), *Histoire de la famille*, Paris, Armand Colin, vol. 1, 1986, pp. 277-292 ; J. P. Cuvillier, « L’Urfamilie » germanique : peuple, clan, maison » et « Peuples germaniques et peuples romano-barbares au temps des lois » *in* A. Burguière (dir.), *Histoire de la famille*, *op. cit*., pp. 293-302 et pp. 303-331. [↑](#footnote-ref-119)
120. . Voir L. Althusser, *Montesquieu, la politique et l’histoire*, Paris, P.U.F., 1959, pp. 104-105 ; R. Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard, 1967, pp. 62 et 72-74. [↑](#footnote-ref-120)
121. . Il faut rappeler ici les phrases étonnantes par lesquelles commence la dernière partie des *Leçons sur la philosophie de l’histoire* : « L’esprit germanique est l’esprit du monde moderne qui a pour fin la réalisation de la vérité absolue en tant que détermination autonome infinie de la liberté [...]. La destination des peuples germaniques est de fournir au principe chrétien des supports. Le principe fondamental de la liberté spirituelle, le principe de la réconciliation fut placé dans les âmes encore candides et incultivées de ces peuples et il leur fut imposé comme mission, non seulement de détenir, pour le service de l’Esprit de l’Univers, l’idée d’une vraie liberté comme substance religieuse, mais encore de le produire en liberté dans le monde en le tirant de la conscience subjective de soi-même. » Plus loin : « Le monde germanique paraît extérieurement n’être que la continuation du monde romain. Mais en lui vivait l’esprit libre qui repose sur lui-même, le sentiment autonome absolu de la subjectivité. », G. W. F. Hegel, *Leçons sur la philosophie de l’histoire* [1822-31], trad. fr. Paris, Vrin, pp. 265 et 266. [↑](#footnote-ref-121)
122. . Cité par A. Macfarlane lui-même dans *The Culture of Capitalism*, Oxford, Black­well, 1987, pp. viii et ix. [↑](#footnote-ref-122)
123. . Ch. de Montesquieu, *L’esprit des lois* [1748], 1951, *op. cit*. [↑](#footnote-ref-123)
124. . Ch. de Montesquieu, *L’esprit des lois* [1748], 1951, *op. cit*., livre xviii, ch. 22, p. 545. [↑](#footnote-ref-124)
125. . Ch. de Montesquieu, *L’esprit des lois* [1748], 1951, *op. cit*., livre XI, ch. 6, p. 407. Voir le résumé proposé par A. Macfarlane, *The Origins of English Individualism. The Family, Property and Social Transition*, Oxford, Blackwell, 1978, p. 170. [↑](#footnote-ref-125)
126. . G. W. F. Hegel, *Leçons sur la philosophie de l’histoire* [1822-31], *op. cit*. [↑](#footnote-ref-126)
127. . F. W. Maitland et F. Pollock, *History of English Law before the Time of Edward I* [1898], Cam­bridge, 2 Vol., 1968. [↑](#footnote-ref-127)
128. . W. Dilthey, *Gesam­­melte Schriften*. Bd. 3: *Studien zur Geschichte des deutschen Geistes*, [1900], *op. cit*. [↑](#footnote-ref-128)
129. . W. Ullmann, *The Individual and Society in the Middle Ages*, Baltimore, The Johns Hopkins Press, 1966. [↑](#footnote-ref-129)
130. . Voir sur le sujet A. Macfarlane, *The Origins of English Individualism. The Family, Property and Social Transition*, Oxford, Blackwell, 1978 et *The Culture of Capitalism*, Oxford, Blackwell, 1987. [↑](#footnote-ref-130)
131. . J. Huizinga, *L’automne du Moyen Age* [1919], 1980, *op. cit*., pp. 99 et 111. [↑](#footnote-ref-131)
132. . W. Ullmann, *The Individual and Society in the Middle Ages* [1966], *op. cit*.. [↑](#footnote-ref-132)
133. . A. Macfarlane, *The Origins of English Individualism. The Family, Property and Social Transition* [1978], *op. cit*. ; J. Goody, *The Development of the Family and Marriage in Europe* [1983], trad. fr., Paris, Armand Colin, 1985. [↑](#footnote-ref-133)
134. . K. Marx, *Das Kapital* [1867], vol. 1, ch. xxvii et xxviii. [↑](#footnote-ref-134)
135. . Voir entre autres K. Marx, *Das Kapital* [1867], vol. 1, ch. xxvii ; M. Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* [1904-05], trad. fr. Paris, Plon, 1964 ; R. H. Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism* [1922-1926], trad. fr. Paris, Marcel Rivière, 1951. [↑](#footnote-ref-135)
136. . Voir parmi beaucoup d’autres M.-D. Chenu, *L’éveil de la conscience dans la civilisation médiévale*, Paris, Vrin, 1969 ; J. F. Benton, *Self and Society in Medieval France*, Toronto, Univ. of Toronto Press, 1970 ; C. Morris, *The Discovery of the Individual 1050-1200*, London, SPCK, 1972. [↑](#footnote-ref-136)
137. . M. Bloch, « L’individualisme agraire dans la France du xviiie siècle » [1930], rééd. Brionne, Gérard Montfort, 1978. [↑](#footnote-ref-137)
138. . Sur la subjectivité déjà « étatique » des Français au xve siècle et en particulier le cas de Jeanne d’Arc, voir J. R. Strayer, *On the Medieval Origins of the Modern State* [1970], trad. fr. Paris, Payot, 1979. [↑](#footnote-ref-138)
139. . A. de Tocqueville, *L’Ancien Régime et la Révolution* [1856], Paris, Robert Laffont, 1986. [↑](#footnote-ref-139)
140. . J. Huizinga, *L’automne du Moyen Age* [1919], *op. cit*. [↑](#footnote-ref-140)
141. . P. Benichou, *Morales du grand siècle*, Paris, Gallimard, 1948 ; N. Elias, *Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen* [1939], *op. cit*. et *Die höfische Gesellschaft. Untersuchungen zur Soziologie des Königstums und der höfischen Aristokratie* [1969], *op. cit.*. [↑](#footnote-ref-141)
142. . A. de Tocqueville, *L’Ancien Régime et la Révolution* [1856], *op. cit*. [↑](#footnote-ref-142)
143. . A. de Tocqueville, *L’Ancien Régime et la Révolution* [1856], *op. cit*. [↑](#footnote-ref-143)
144. . G. Tabacco & G. G. Merlo, *La civiltà europea nella storia mondiale. Medioevo v-xv secolo*, Bologna, Il Mulino, 1981, 2e part., ch. II. [↑](#footnote-ref-144)
145. . J. Burckhardt, *La civilisation de la renaissance en Italie* [1860], trad. fr. [1885], Paris, Plon, 1958. [↑](#footnote-ref-145)
146. . B. Groethuysen, *Philosophi­sche Anthropologie* [1931], trad. fr. Paris, Gallimard, 1953, ch. vii ; U. Dotti, *Petrarca e la scoperta della coscienza moderna*, Milano, Feltrinelli, 1978. [↑](#footnote-ref-146)
147. . Pour l’importance pour l’histoire anthropologique de Machiavel voir B. Groethuy­sen, *Philosophi­sche Anthropologie* [1931], *op. cit*. [↑](#footnote-ref-147)
148. . N. Elias, *Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen* [1939], *op. cit*., p. 244. [↑](#footnote-ref-148)
149. . Parmi une énorme bibliographie on peut consulter E. Troeltsch, *Calvinismus und Luthertum. Überblick* [1909] et *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt* [1911], trad. fr. Paris, Gallimard, 1991 ; B. Groethuysen *Philosophi­sche Anthropologie* [1931], *op. cit*. [↑](#footnote-ref-149)
150. . L. Balet & E. Gerhard, *Die Verbürgerlichung der deutschen Kunst, Literatur und Musik im 18. Jahrhundert*, Berlin, Ullstein, 1972. [↑](#footnote-ref-150)
151. . G. Simmel, *Kant und Goethe*. *Zur Geschichte der modernen Weltanschauung*, Leipzig-München, K. Wolff, 1906. [↑](#footnote-ref-151)
152. . Voir en particulier L. Dumont, *Homo aequalis II. L’idéologie allemande. France-Allemagne et retour*, Paris, Gallimard, 1991. [↑](#footnote-ref-152)
153. . L. Dumont, *Homo aequalis II. L’idéologie allemande.* [1991], *op. cit*. [↑](#footnote-ref-153)
154. . La transformation particulière qu’auraient subie en Allemagne les motifs féodaux et religieux – et dont la subjectivité luthérienne aurait constitué l’expression achevée – amène à penser, par comparaison, que le devenir anglais n’a peut-être pas été si purement féodal que les historiens anglo-saxons ne le disent, et que la constitution d’un État territorial moderne a probablement joué un plus grand rôle qu’ils n’en conviennent dans l’édification de l’homme moderne anglais. [↑](#footnote-ref-154)
155. . Voir l’immense bibliographie consacrée à l’anthropologie de la personne dans les sociétés non-européennes, entre autres R. Benedict, *Patterns of culture* [1934], trad. fr. Paris, Gallimard, 1950 ; A. Kardiner, *The Psychological Frontiers of Society* [1945], New York, Columbia Univ. Press, 1967 ; R. Linton, *The Cultural Background of Personality* [1945], trad. fr. Paris, Dunod, 1968 ; M. Leenhardt, *Do Kamo. La personne et le mythe dans la monde mélanésien*, Paris, Gallimard, 1947 ; C. Kluckhohn & H.A. Murray (dir.), *Perso­nality in Nature, Society, and Culture* [1948], rééd augm. New York, A. Knopf, 1956 ; C. Kluckhohn*, Culture and Behavior*, New York, The Free Press of Glencoe, 1962 ; B. Kaplan, *Studying Personality Cross-Culturally*, New York, Harper & Row, 1961 ; R. Hunt, *Personalities & Cultures. Readings in Psychological Anthropology*, Austin, Univ. of Texas Press, 1967 ; G. Dieterlen, *La notion de personne en Afrique noire*, Colloque C.N.R.S., oct. 1971, Paris, Ed. du C.N.R.S., 1973 ; G. D. Spindler, *The Making of Psychological Anthropo­logy*, Berkeley, Univ. of California Press, 1978 ; M. Augé, *Génie du paganisme*, Paris, Gallimard, 1982 ; R. A. Schweder et R. A. LeVine, *Culture Theory. Essays on Mind, Self, and Emotion*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1984 ; G. M. White et J. Kirkpatrick, *Person, Self, and Experience*, Berkeley, Univ. of California Press, 1985. [↑](#footnote-ref-155)
156. . Sur cette représentation particulière de l’histoire de l’homme moderne, et sur les questions qu’elle soulève, voir M. Foucault, *Histoire de la sexualité*, 3 vol., Paris, Gallimard, 1976, 1984a et 1984b. S’inspirant de celui-ci, un certain nombre de tentatives ont déjà commencé à se défaire de ce modèle. Voir St. Greenblatt, *Renaissance Self-Fashioning. From More to Shakespeare*, Chicago, The Univ. of Chicago press, 1980 ; L. H. Martin *et al*. (dir.), *Technologies of the Self. A Seminar with Michel Foucault*, Amherst, The Univ. of Massachusetts Press, 1988 et la remarquable histoire du corps de M. Feher *et al*., *Fragments for a History of the Human Body*, 3 vol, New york, Urzone, 1989. [↑](#footnote-ref-156)
157. . Je reprends dans cette section, en les adaptant à la question traitée dans cet ouvrage, des conclusions déjà exposées en partie dans P. Michon, *Fragments d’inconnu. Pour une histoire du sujet*, Paris, Le Cerf, 2010, pp. 29-33. [↑](#footnote-ref-157)
158. . M. Foucault, *Les Mots et les Choses*, Paris, Gallimard, 1966. [↑](#footnote-ref-158)
159. . M. Weber définit un *Idealtype* de la manière suivante : « Ce tableau de pensée *(Gedan­ken­bild)* réunit des relations et des événements déterminés de la vie historique en un cosmos non contradictoire de relations *pensées*.Par son contenu cette construction a le caractère d’une *utopie* que l’on obtient en accentuant *par la pensée* des éléments déter­minés de la réalité. », *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* [1922], trad. fr. des principaux textes, avec une intr. de J. Freund, Paris, Plon, 1965, p. 180. [↑](#footnote-ref-159)
160. . M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* [1922], 1965, *op. cit.*, pp. 185 et 191. [↑](#footnote-ref-160)
161. . Th. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolution* [1962], trad. fr. Paris, Flammarion 1983, p. 11. [↑](#footnote-ref-161)
162. . M. Foucault, *Les Mots et les Choses*, Paris, Gallimard, 1966. [↑](#footnote-ref-162)
163. . Voir P. Michon, *Éléments d’une histoire du sujet*, Paris, Kimé, 1999 ; *Rythmes, pouvoir, mondialisation*, Paris, PUF, 2005. [↑](#footnote-ref-163)
164. . Je résume ici des analyses présentées en détail dans P. Michon, *Éléments d’une histoire du sujet* [1999], *op. cit*.. [↑](#footnote-ref-164)
165. . É. Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* [1912], Paris, P.U.F, 1960, p. 25. [↑](#footnote-ref-165)
166. . Voir P. Michon, *Fragments d’inconnu*. *Pour une histoire du sujet* [2010], *op. cit*., pp. 39-44 et chap. III. [↑](#footnote-ref-166)
167. . C’est pourquoi, au passage, il me semble qu’on peut traduire, sur un modèle saussurien, *Wirkungs­zusammen­hang* par « système d’interactions » plutôt que par « ensem­ble interactif », comme le propose Sylvie Mesure dans sa traduction de Dilthey, *L’Édifica­tion du monde historique dans les sciences de l’esprit* [1910], Paris, Le Cerf, 1988. [↑](#footnote-ref-167)
168. . W. Dilthey, *Die geistige Welt* [1911], *Ges. Sch*., Bd. V, trad. fr. *Le monde de l’esprit,* Paris, Aubier-Montaigne, 1947, vol. 1, p. 11. [↑](#footnote-ref-168)
169. . On voit ici au passage tout ce que la théorie meyersonnienne, qui sera présentée plus bas, des « œuvres » comme « objectivation du travail de l’esprit » à travers lesquelles l’historien peut retrouver l’homme dans ses figures successives doit à Dilthey, qu’il ne cite pourtant jamais – au moins à ma connaissance. De ce point de vue, il y a une continuité souterraine qui va de Dilthey à Vernant, en passant par Meyerson et Groethuysen. [↑](#footnote-ref-169)
170. . W. Dilthey : „Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphy­sischen Systemen“ [1911], *Ges. Sch*., *Weltanschauungslehre*, Bd. VIII. [↑](#footnote-ref-170)
171. . Une publication consacrée à l’histoire de l’individu au Moyen Âge, par ailleurs tout à fait estimable, lui trouve encore bien des charmes : B. Bedos-Rezak et D. Iogna-Prat (dir.), *L’Individu au Moyen Âge. Individuation et individualisation avant la modernité*, Paris, Aubier, 2005. [↑](#footnote-ref-171)
172. . Les références aux textes de Dumont comprendront la date du texte cité et la page.

     – *La Civilisation indienne et nous*, [1964], Paris, Armand Colin, 1975.

     – *Homo hierarchicus. Le système des castes et ses implications* [1966] – rééd. avec une nouvelle préface et une postface : « Vers une théorie de la hiérarchie », Paris, Gallimard, 1979.

     – *Homo aequalis. Genèse et épanouissement de l’idéologie économique*, Paris, Gallimard, 1977.

     – *Essais sur l’individualisme. Une perspective anthropologique sur l’idéologie moderne*, Paris, Le Seuil, 1983.

     – *Homo aequalis II. L’Idéologie allemande. France-Allemagne et retour*, Paris, Gallimard, 1991. [↑](#footnote-ref-172)
173. . Il suffit de citer ici les travaux, certes distincts les uns des autres mais tous motivés par une même critique du dualisme, entrepris par Elias, Bourdieu, Touraine, Morin, Certeau, Giddens, Archer, Bhaskar, Habermas, Boltanski, Thévenot, etc. [↑](#footnote-ref-173)
174. . F. Tönnies, *Communauté et société. Catégories fondamentales de la sociologie pure*, [1887], Paris, PUF, 2010. [↑](#footnote-ref-174)
175. . En Inde, par exemple, tous les A correspondent, *au niveau de segmentation où ils sont observés*,à des « groupes purs » et tous les B à des « groupes impurs ». [↑](#footnote-ref-175)
176. . E. Evans-Pritchard, *Les Nuer. Description des modes de vie et des institutions politiques d’un peuple nilote* [1937], trad. fr. Paris, Gallimard, 1994. Pour une analyse du travail d’Evans-Pritchard, voir P. Michon, *Rythmes, pouvoir, mondialisation*, *op. cit*., p. 51 *sq* et p. 81 *sq*. [↑](#footnote-ref-176)
177. . Cette approche historique, qui situe Dumont à la frange du courant structuraliste, lui a évidemment été reprochée par les tenants d’un structuralisme orthodoxe, comme il le rappelle dans son introduction à l’édition Tel‑Gallimard de *Homo Hierarchicus* : « Dans un milieu dominé par l’analyse structuro‑fonction­nelle du présent qui, rejetant la spéculation sur les origines, excluait du même coup l’histoire, réintroduire des états passés sous quelque forme que ce soit devait apparaître comme un mélange de deux choses à tenir absolument distinctes », 1979, p. xviii. Mais le problème en réalité est tout à fait inverse. Dumont est conscient du manque que crée l’absence d’observation anthropologique des sociétés occidentales et il souligne lui-même que, dans *Homo Aequalis*, il a été « hors d’état de compléter l’aspect conscient par l’aspect observé du dehors, l’idéologique par le “comportement” ». Mais il affirme avoir pu compenser cette absence « par l’introduction systématique de la dimension comparative », L. Dumont [1983], p. 24. La question n’est donc pas de savoir si Dumont a trahi l’approche structurale en l’associant à une approche historique, mais bien plutôt de vérifier si l’utilisation des résultats de l’analyse structurale de la société indienne n’a pas eu des effets négatifs sur son approche historique des sociétés occidentales. [↑](#footnote-ref-177)
178. . On voit que Dumont s’affronte ici au problème que Foucault avait esquivé lorsqu’on lui avait demandé ce qui expliquait le passage d’une épistémè à une autre : comment rendre compte du basculement d’une structure dans une autre ? [↑](#footnote-ref-178)
179. . Dumont reconnaît du reste à cet égard sa dette envers la logique. L’idée de la relation entre l’englobant et l’englobé, qui est à la base de sa théorie de la hiérarchie et par suite de cette conception historique, lui est venue, à ce qu’il nous dit, en lisant un travail de Raymond Apthorpe sur les « différentes relations logiques possibles entre deux classes », L. Dumont [1979], p. 398. [↑](#footnote-ref-179)
180. . J. A. Schumpeter, *History of Economic Analysis*, Oxford, 1954, p. 97. [↑](#footnote-ref-180)
181. . Sans qu’il l’historise complètement, dans la mesure où il est soucieux, pour sa part, d’affirmer la validité universelle du point de vue individualiste, Raymond Boudon pointe avec justesse ce problème : « Elle [la différence entre les formes d’interdépendance] a pris peu à peu dans les manuels de sociologie la place du théorème de Pythagore dans les manuels de géométrie élémentaire. Mais l’évidence de Tönnies a donné naissance à de fâcheux corollaires : dans la *Gemeinschaft*, l’individualité serait dissoute, l’individu n’existe­rait pas en tant que tel, et c’est la collectivité qui s’exprimerait en lui. À preuve l’unani­misme, le consensus qui règne dans les communautés villageoises. L’individu ne serait donc pas une donnée immédiate, mais un concept lié à une forme sociale particulière, celle de la *Gesellschaft*, qui s’opposerait point par point à la *Gemeinschaft*. Quant à l’individualisme, il s’agirait d’une idéologie : de l’idéologie caractéristique de la *Gesellschaft*. Tous ces corol­laires sont à vrai dire plus fragiles les uns que les autres. Que l’individu soit sous surveillance dans un bourg de province n’indique pas que son individualité soit dissoute. […] le droit de veto maximise plutôt qu’il ne minimise le poids de l’individu dans la décision collective, puisqu’il accorde à chaque individu le droit d’arrêter une décision souhaitée par tous les autres […] De son côté, l’adhésion rigoureuse aux valeurs communes ne traduit pas on ne sait quelle dissolution de l’individualité, mais témoigne de l’efficacité du contrôle social et du haut degré d’interdépendance entre les membres du groupe. », R. Boudon, *La Place du désordre, Critique des théories du changement social*, Paris, PUF, 1984, pp. 64-65. [↑](#footnote-ref-181)
182. . À ce sujet, voir mes *Éléments d’une histoire du sujet*, *op. cit.*; *Rythmes, pouvoir, mondialisation,* *op. cit.* ; *Les Rythmes du politique. Démocratie et capitalisme mondialisé,* Paris, Les Prairies ordinaires, 2007 et *Marcel Mauss retrouvé. Origines de l’anthropologie du rythme*, Paris, Rhuthmos, 2015. [↑](#footnote-ref-182)
183. . E. E. Evans-Pritchard, *Les Nuer. Description des modes de vie et des institutions politiques d’un peuple nilote* [1937], trad. fr. Paris, Gallimard, 1994, p. 201. [↑](#footnote-ref-183)
184. . J.-P. Vernant, *L’Individu, la mort, l’amour, Soi-même et l’autre en Grèce ancienne*, Paris, Gallimard, 1989, p. 214. [↑](#footnote-ref-184)
185. . J.-P. Vernant, Leçon inaugurale au Collège de France, 5 décembre 1975, publiée sous le titre : « Religion grecque, religions antiques », dans *Religions, histoires, raisons*, Paris, Maspero, 1979, p. 26. [↑](#footnote-ref-185)
186. . M. Weber, *Le Judaïsme antique* [1917-1919], trad. fr . [1970], Paris, Plon-Pocket, 1998, p. 398. Talcott-Parsons résume la position wébérienne sur le judaïsme mais aussi sur l’islam de la manière suivante : « Broadly, Weber regarded both Judaism and Islam as “inhibited” stages in the develop­ment of innerwordly asceticism, inhibited especially at the social level, above all because they remained bound by ascription, one to a traditionally defined ethic, the other to a political community which must be “carried along” as a whole to realize the conception of the Kingdom of God on Earth. The modern way of phrasing it is that neither ever achieved the fundamental differentia­tion between “church” and “state”. », « Introduction » *in* M. Weber, *The Sociology of Religion*, Boston, Beacon Press, 1964, p. liii. [↑](#footnote-ref-186)
187. . Le choix même du terme chrétien « Ancien Testament » reflète assez bien le préjugé qui sous-tend l’approche dumontienne. [↑](#footnote-ref-187)
188. . Voir entre autres P. Chaunu, *Le Temps des réformes. La crise de la chrétienté. L’éclatement (1250-1550)*, Paris, Fayard, 1975 ; J. Delumeau, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire* [1971], rééd. revue 1979, Paris, P.U.F. ; J. Le Goff et R. Rémond (dir.), *Histoire de la France religieuse*, Paris, Le Seuil, 1988, 4 vol. Il faut citer aussi le travail très original entrepris par Michel de Certeau à propos des derniers feux de l’individuation mystique aux xvie et xviie siècles : M. de Certeau, *La Fable mystique, xvie- xviie siècle*, Paris, Gallimard, 1982. Ainsi que la critique de l’orientation généralement anticatholique de la sociologie depuis Weber par G. Hermet, « L’individu-citoyen dans le christianisme occidental » *in* P. Birnbaum et J. Leca (dir.) *Sur l’individualisme. Théories et méthodes*, Paris, Presses de la Fondation des Sciences Politiques, 1986, pp. 132-158. [↑](#footnote-ref-188)
189. . Voir l’étude importante de M. Rouche « Haut Moyen Age occidental » *in* Ph. Ariès et G. Duby (dir.), *Histoire de la vie privée*, Paris, Le Seuil, 1985, vol. 1, pp. 401-529. [↑](#footnote-ref-189)
190. . Voir plus bas chap. 9, 10, 11. [↑](#footnote-ref-190)
191. . R. Fédou, *L’État au Moyen Âge*, Paris, PUF, 1971, p. 19. [↑](#footnote-ref-191)
192. . W. Ullmann, *The Individual and Society in the Middle Ages* [1966], 1983, p. 18 ; dans la Loi des Wisigoths de la fin du viie siècle, les parents ont pouvoir de correction sur l’enfant vivant encore *in familia*.P. D. King, *Law and Society in the Visigothic Kingdom*, Cambri­dge, Cambridge Univ. Press, 1972, p. 240, cité par P. Guichard, « Fondements romains de la conception de la famille dans le Haut Moyen Âge » *in* A. Burguière *et al.*, *Histoire de la famille*, Paris, Armand Colin, vol. 1, 1986, pp. 277-292. [↑](#footnote-ref-192)
193. . M. Bloch, *La Société féodale* [1939-40], Paris, Albin Michel, 1968, p. 229 ; G. Matoré, *Le vocabulaire et la société médiévale*, Paris, P.U.F., 1985, p. 143. [↑](#footnote-ref-193)
194. . A. J. Gourevitch, *Problemy genezisa feodalizma v zapadnoj Evrope*, Moskva [1970], trad. ital. *Le origini del feudalesimo*, Bari, Laterza, 1982, p. 98 ; A. J. Gourevitch, « Représentations et attitudes à l’égard de la propriété pendant le Haut Moyen Âge », *Annales E.S.C.*, 1972, pp. 523-547. [↑](#footnote-ref-194)
195. . M. Rouche, « Chap.4 – Haut Moyen Age occidental » *in* Ph. Ariès et G Duby. (dir.), *Histoire de la vie privée*, Paris, Le Seuil, 1985, vol. 1, p. 403. [↑](#footnote-ref-195)
196. . W. Ullmann, *The Individual and Society in the Middle Ages* [1966],1983, *op. cit.*, p. 41. [↑](#footnote-ref-196)
197. . S. Painter, *Feudalism and Liberty*, Baltimore, Johns Hopkins, 1961 ; W. Ullmann, *The Individual and Society in the Middle Ages*, [1966], 1983, pp. 46 et 58 *sq*. [↑](#footnote-ref-197)
198. . G. Paré, A. Brunet & P. Trembley, *La Renaissance du XIIe siècle*, Vrin, Paris, 1933 ; D. Knowles, « The Humanism of the Twelfth Century », *The Historian and Character*, Cambridge, Cambridge Univ. Press,1963 ; R. W. Southern, *The Making of the Middle Ages*, New Haven, Yale Univ. Press, 1953, pp. 219-57 ; –, « Medieval Humanism » in *Medieval Humanism and Other Studies*, Oxford, Blackwell, 1970, pp. 29-60. ; C. Morris, *The Discovery of the Individual 1050-1200*, London, SPCK, 1972., trad. ital. 1985, Napoli, Liguori, p. 170 ; J. F. Benton, *Self and Society in Medieval France*, Harper, 1970. Rééd., Toronto, Univ. of Toronto Press, 1984 ; J. F. Benton, « Individualism and Conformity in Medieval Western Europe » *in* A. Banani et S. Vryonis (dir.), *Individualism and Conformity in Classical Islam*, Wiesbaden,1977, pp. 145-58 ; J. F. Benton, « Consciousness of Self and Perceptions of Individuality » *in* R. L. Benson (dir.) *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, Toronto, Univ. of Toronto Press, 1991, pp. 263-295 ; J. Leclercq, *Monks and Love in Twelfth-Century France* [1979], trad. fr. Paris, Le Cerf, 1983, p. 18 ; G. Duby, « L’émergence de l’individu. Situation de la solitude. XIe-XIIIe siècle » *in* Ph. Ariès et G. Duby (dir.) 1985, *Histoire de la vie privée*, Paris, Le Seuil, T° II, 1985, p. 505 ; voir cependant C. W. Bynum, *Jesus as Mother. Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, Berkeley, Univ. of California Press, 1982, pp. 82-109, pour une critique de cette conception de la modernité religieuse du XIIe siècle, en particulier au niveau sociologique. [↑](#footnote-ref-198)
199. . M.-D. Chenu, *L’éveil de la conscience dans la civilisation médiévale* [1969], trad. it. Milano, Jaca Book, 1981, pp. 35-37 ; même idée chez J. Le Goff, *Pour un autre Moyen Âge. Temps, Travail et culture en Occident*, Paris, Gallimard, 1977, p. 60 et *La Civilisation de l’Occident médiéval* [1964], Paris, Arthaud, 1984, p. 391. [↑](#footnote-ref-199)
200. . M.-D. Chenu, *L’éveil de la conscience dans la civilisation médiévale* [1969], *op. cit.,* pp. 75-77. [↑](#footnote-ref-200)
201. . L. Dumont, *Essais sur l’individualisme. Une perspective anthropologique sur l’idéologie moderne*, Paris, Le Seuil, 1983, chap. II : « La catégorie politique et l’État à partir du xiiie siècle ». [↑](#footnote-ref-201)
202. . O. Gierke, *Political Theories of the Middle Age*, Cambridge, 1900 ; J. N. Figgis, *Studies in Political Thought from Gerson to Grotius, 1414-1625*, Cambridge, 1907. [↑](#footnote-ref-202)
203. . Voir entre autres A. W. Lewis, *Le Sang royal, La famille capétienne et l’État, France xe-xive siècle*, Paris, Gallimard, 1986 ; A. Tenenti, *Stato, un’idea, una logica. Dal comune italiano all’assolutismo francese*, Bologna, Il Mulino, 1987 et le précieux recueil de textes de E. Rotelli & P. Schiera, *Lo stato moderno*, 3 vol, Bologna, Il Mulino, 1971-1973-1974. [↑](#footnote-ref-203)
204. . E. H. Kantorowicz, *The King’s Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton, 1957, p. 7. Voir pour un essai de réévaluation de la thèse de Kantorowicz, A. Boureau, *Le Simple corps du roi*, *L’impossible sacralité des souverains français xve-xviiie siècle*, Paris, Les éditions de Paris, 1988. [↑](#footnote-ref-204)
205. . A. Tenenti, *La Formazione del mondo moderno, XIV-XVII secolo*, Bologna, Il Mulino, 1980, p. 25. [↑](#footnote-ref-205)
206. . La bibliographie sur l’humanisme est infinie. Voir pour commencer E. Garin, *Der italienische Humanismus* [1947], trad. ital. [1952], *L’umane­simo italiano. Filosofia e vita civile nel rinasci­mento*, Bari, Laterza, 1994 ; E. Garin (dir.), *L’uomo del Rinascimento*, [1988], trad. fr. Paris, Le Seuil, 1990 ; R. Mandrou, *Histoire de la pensée européenne. Des Humanistes aux hommes de science*, Paris, Le Seuil, 1973. [↑](#footnote-ref-206)
207. . R. Lenoble, *Histoire de l’idée de nature*, Paris, Albin Michel, 1969, cité par P. Chaunu, *La Civilisation de l’Europe classique*, Paris, Arthaud, 1966, p. 399. [↑](#footnote-ref-207)
208. . M. Foucault, *Surveiller et Punir*, Paris, Gallimard, 1975. [↑](#footnote-ref-208)
209. . B. Groethuysen, *Die Entstehung der bürgerlichen Welt- und Lebensan­schauung in Frankreich* [1927] Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1978 ; B. Groethuysen, *Origines de l’esprit bourgeois en France* *– vol. 1 :* *L’Eglise et la Bourgeoisie* (trad. revue et fortement diminuée du précédent titre), Paris, Gallimard, 1927 ; M. Vovelle, *Piété baroque et déchristianisation en Provence au xviiie siècle* [1974], Paris, Le Seuil, 1978. [↑](#footnote-ref-209)
210. . Voir son étude de la pensée allemande de l’époque, L. Dumont [1983], pp. 115‑131. Pour Humboldt, voir J. Trabant, *Humboldt ou le sens du langage*, Liège, Mardaga, 1992 et P. Michon, *Fragments d’inconnu. Pour une histoire du sujet*, Paris, Le Cerf, 2010. [↑](#footnote-ref-210)
211. . É. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale II*, Paris, Gallimard, 1974, p. 94. [↑](#footnote-ref-211)
212. . É. Benveniste, *op. cit.*, p. 95. Ici il faut noter un point capital. En parlant de « langue », Benveniste utilise encore un terme marqué par la pensée traditionnelle, mais il distingue en réalité très clairement entre la langue comme langue et la langue comme lan­gage : « Il y a la langue comme idiome empirique, historique, la langue chinoise, la langue française, la langue assyrienne ; et il y a la langue comme système de formes signifiantes, condition première de la communication », *op. cit.*, p. 94. C’est donc à cette deuxième acception, c’est-à-dire en fait au langage, qu’il se réfère ici et dans tous les passages suivants. [↑](#footnote-ref-212)
213. . É. Benveniste, *op. cit.*, p. 62. Notons, pour tous ceux qu’une telle idée effraierait, qu’il ne s’agit pas pour Benveniste d’affirmer un nouvel holisme linguistique, car le langage est tout aussi transcendant qu’immanent au social : « Et de là procède la double nature profondément paradoxale de la langue, à la fois immanente à l’individu et transcendante à la société. Cette dualité se retrouve dans toutes les propriétés du langage. », *op. cit.*, p. 95. [↑](#footnote-ref-213)
214. . Voir sur cette question P. Michon, *Fragments d’inconnu. Pour une histoire du sujet* [2010], *op. cit.* [↑](#footnote-ref-214)
215. . P. Brown, *Genèse de l’Antiquité tardive* [1978], Paris, Gallimard, 1983, pp. 6, 133, 170 *sq*. [↑](#footnote-ref-215)
216. . J.-P. Vernant, *L’individu, la mort, l’amour. Soi-même et l’autre en Grèce ancienne*, Paris, Gallimard, 1989, p. 211 *sq*. Voir plus bas, chap. 10. [↑](#footnote-ref-216)
217. . À cet égard, P. Michon, *Éléments d’une histoire du sujet*, *op. cit*. [↑](#footnote-ref-217)
218. . Sur ces deux dimensions subjectives du langage, P. Michon, *Fragments d’inconnu. Pour une histoire du sujet* [2010], *op. cit.*; –, *Problèmes de rythmanalyse*, vol. 2, Paris, Rhuthmos, 2022. [↑](#footnote-ref-218)
219. . P. Michon, *Éléments d’une histoire du sujet*, *op. cit*. et P. Michon, *Fragments d’inconnu. Pour une histoire du sujet* [2010], *op. cit.* [↑](#footnote-ref-219)
220. . Dans un livre devenu classique sur la question, Stephen Lukes identifiait pourtant dès les années 1970 quatre valeurs bien différentes à l’intérieur même de l’individualisme : la dignité de l’homme, l’autonomie, la vie privée et le développement de soi. cf. St. Lukes, *Individualism*, Oxford, Blackwell, 1973. [↑](#footnote-ref-220)
221. . W. Dilthey, « Die Typen der Weltanschauung... » [1911], *Ges. Sch.,* Bd. VIII. Pour une présentation de ces thèses, voir P. Michon, *Éléments d’une histoire du sujet*, *op. cit.*, pp. 44-48. [↑](#footnote-ref-221)
222. . Où l’on voit que la traduction de *Weltanschauung* est un peu réductrice. [↑](#footnote-ref-222)
223. . Les notes renverront à la date de la première parution et à celle de la traduction utilisée. Principales œuvres socio-historiques de Norbert Elias :

     – *Über den Prozess der Zivilisation*. *Soziogenetische und psychogene­tische Untersuch­ungen. Erster Band. Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschich­ten des Abendlandes* ; *Zweiter Band. Wandlungen der Gesellschaft. Entwurf einer Theorie der Zivilisation* [1939], trad. fr. *La Civilisation des mœurs*, Paris, Calmann-Lévy, 1973 et *La Dynamique de l’Occident*, Paris, Calmann-Lévy, 1975.

     – *Die höfische Gesellschaft. Untersuchungen zur Soziologie des Königs­tums und der höfischen Aristokratie* [1969], trad. fr. *La Société de cour*, Paris, Calmann-Lévy, 1974.

     – *Studien über die Deutschen. Machtkämpfe und Habitusentwicklung im 19. und 20. Jahrhundert*, hg. M. Schröter, [1989], trad. ang. *The Germans. Power Struggles and the Development of Habitus in the 19th and 20th Centuries*, Cambridge, Polity Press, 1996.

     Principales œuvres à dominante théorique :

     – *Was ist Soziologie ?,* [1970], trad. fr. *Qu’est-ce que la socio­logie ?* La Tour d’Aigues, Editions de l’aube, 1991.

     *– Engagement und Distanzierung. Arbeiten zur Wissenssoziologie I* [1983], trad. fr. *Engage­ment et distanciation. Contributions à la sociologie de la connaissance,* Paris, Fayard, 1993.

     – *Über die Zeit*. *Arbeiten zur Wissenssoziologie II* [1984], trad. fr. *Du Temps*, Paris, Fayard, 1997.

     – *Die Gesell­schaft der Individuen* [1987], trad. fr. *La Société des individus*, Paris, Fayard, 1991. Regroupe un ensemble d’essais de 1939, d’entre les années 1940 et 1950, et de 1987.

     *– The Symbol Theory* [1991], cité ici dans trad. it., *Teoria dei Simboli*, Bologna, Il Mulino, 1998*.* [↑](#footnote-ref-223)
224. . N. Elias [1987], 1991, p. 31. [↑](#footnote-ref-224)
225. . N. Elias [1939-1987], 1991, p. 53. [↑](#footnote-ref-225)
226. . N. Elias [1970], 1991, p. 157. [↑](#footnote-ref-226)
227. . N. Elias [1970], 1991, p. 200. [↑](#footnote-ref-227)
228. . N. Elias [1939-1987], 1991, pp. 105-106. [↑](#footnote-ref-228)
229. . N. Elias, [1939], 1975, p. 189. Italiques d’Elias. [↑](#footnote-ref-229)
230. . N. Elias [1939-1987], 1991, p. 83. [↑](#footnote-ref-230)
231. . Parmi ces penseurs, celui dont il est le plus proche est certainement le dernier Dilthey. On jugera en particulier de la proximité de contenu et d’usage stratégique des concepts éliasien de « configuration » *(Figuration)* et diltheyen d’« ensemble interactif » *(Wirkungs­zusammenthang)* : « La connaissance de la signification et du sens du monde historique est souvent atteinte, comme chez Hegel et chez Comte, à partir de l’établissement d’une orien­tation globale du mouvement de l’histoire universelle. C’est une opération qui consiste à apercevoir en une institution indéterminée la collaboration de multiples moments. En réalité, il nous est apparu que le mouvement historique se déploie au sein de divers ensembles interactifs. Et il nous est apparu en outre que toute l’interrogation qui porte sur l’existence d’une fin de l’histoire est absolument partiale. » W. Dilthey, *L’Édification du monde historique dans les sciences de l’esprit* [1910], trad. fr. Sylvie Mesure, Paris, Le Cerf, 1988, p. 122. Dilthey aurait toutefois refusé l’assujettissement éliasien des singuliers par les confi­gurations : « Quelle que soit la force avec laquelle chaque processus psychique appartenant à une telle totalité peut être déterminé par l’intention de l’ensemble interactif, ce processus n’est pas toujours exclusivement déterminé par cette intention. » (p. 111) [↑](#footnote-ref-231)
232. . Sur l’effacement – et la réémergence récente – de cet aspect fondamental de l’œuvre de Mauss, voir P. Michon, *Marcel Mauss retrouvé*. *Origines de l’anthropologie du rythme*, Paris, Rhuthmos, 2015. Notons au passage que ces conceptions ont également des points communs avec celles d’Evans-Pritchard. À ce propos, voir P. Michon, *Rythmes, pouvoir, mondialisation*, *op. cit.* et *Les Rythmes du politique*. *Démocratie et capitalisme mondialisé* [2007], Paris, Rhuthmos, 2015. [↑](#footnote-ref-232)
233. . Voir P. Michon, *Fragments d’inconnu. Pour une histoire du sujet* [2010], *op. cit.* et *Marcel Mauss retrouvé*. *Origines de l’anthropologie du rythme* [2015], *op. cit.* [↑](#footnote-ref-233)
234. . N. Elias, [1939-1987], 1991, p. 57. [↑](#footnote-ref-234)
235. . N. Elias, [1939], 1975, p. 250. [↑](#footnote-ref-235)
236. . N. Elias [1983], 1993, p. 24. [↑](#footnote-ref-236)
237. . N. Elias [1970], 1991, p. 202. [↑](#footnote-ref-237)
238. . L. von Bertalanffy, *Théorie générale des systèmes* [1968], trad. J. Benoîst Chabrol, Paris, Dunod, 1973 ; G. Bateson, *Steps to an Ecology of Mind: Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution, and Epistemology* [1972], trad. fr. *Vers une écologie de l’esprit*, 2 vol., Paris, Le Seuil, 1977-1980. [↑](#footnote-ref-238)
239. . N. Elias, [1983], 1993, p. 40. [↑](#footnote-ref-239)
240. . N. Elias, [1970], 1991, p. 201. [↑](#footnote-ref-240)
241. . N. Elias [1987], 1991, p. 228. [↑](#footnote-ref-241)
242. . N. Elias, *Engagement et distanciation. Contributions à la sociologie de la connais­sance* [1983], Paris, Fayard, 1993. [↑](#footnote-ref-242)
243. . Sur le débat Dilthey/Windelband, voir S. Mesure, *Dilthey et la fondation des scien­ces historiques*, Paris, PUF, 1990, pp. 143 *sq*. [↑](#footnote-ref-243)
244. . N. Elias, [1939-1987], 1991, p. 48. [↑](#footnote-ref-244)
245. . N. Elias, [1939], 1975, p. 305. [↑](#footnote-ref-245)
246. . J. Fletcher, *Violence and Civilization. An Introduction to the Work of Norbert Elias*, Cambridge, Polity Press, 1997. [↑](#footnote-ref-246)
247. . M. Wieviorka, « Sur la question de la violence », *Tumultes*, N° 15, Paris, Kimé, octobre 2000, pp. 42-44. [↑](#footnote-ref-247)
248. . N. Elias, [1989], 1996 ; S. Delzescaux, *Norbert Elias. Civilisation et décivilisation*, Paris, L’Harmattan, 2003. [↑](#footnote-ref-248)
249. . « Autre exemple : dans le Bas Empire romain, on peut constater une forte tendance à la décentralisation puis à la désintégration, conjuguée à des contre-courants ainsi qu’à des tentatives d’intégration », N. Elias [1970], p. 202. [↑](#footnote-ref-249)
250. . P. Michon, *Éléments d’une histoire du sujet*, *op. cit*., p. 183 *sq*. ; *Fragments d’inconnu. Pour une histoire du sujet* [2010], *op. cit.*, p. 27 *sq*. [↑](#footnote-ref-250)
251. . Précisons qu’Elias se limite en fait aux trois derniers siècles de la période médiévale. [↑](#footnote-ref-251)
252. . N. Elias [1939], 1973, p. 221. [↑](#footnote-ref-252)
253. . Voir P. Michon, *Éléments d’une histoire du sujet*, *op. cit*, p. 119 *sq*. [↑](#footnote-ref-253)
254. . N. Elias [1939], 1975, p. 245. [↑](#footnote-ref-254)
255. . N. Elias [1939], 1975, pp. 36 et 196. [↑](#footnote-ref-255)
256. . N. Elias, [1939], 1973, p. 109. [↑](#footnote-ref-256)
257. . Dont il ne dit pratiquement rien sinon qu’il le trouve insuffisant, N. Elias [1969], 1974, p. 277. [↑](#footnote-ref-257)
258. . À ma connaissance, si Foucault ne donne aucune explication à l’existence ni aux transformations du souci de soi qu’il repère dans les mondes grecs et latins, Burckhardt renvoie, quant à lui, l’autostylisation de la vie, fréquente dans les groupes dominants durant la Renaissance, à un repli sur le privé déclenché par la fin des formes de pouvoir partagé qui avaient caractérisé la période communale et leur remplacement par des régimes plus ou moins despotiques privant les élites de leurs pouvoirs anciens. Voir à cet égard, P. Michon, *Éléments d’une histoire du sujet, op. cit.,* p. 36 *sq.* [↑](#footnote-ref-258)
259. . N. Elias [1939], 1975, p. 232. [↑](#footnote-ref-259)
260. . N. Elias [1939], 1973, p. 360. [↑](#footnote-ref-260)
261. . N. Elias [1939], 1975, p. 111. [↑](#footnote-ref-261)
262. . N. Elias [1939], 1973, p. 129. [↑](#footnote-ref-262)
263. . N. Elias [1939], 1973, p. 215 et aussi : p. 223 sur l’urine et les fèces ; pp. 94 et 244 sur l’usage du mouchoir ; pp. 94 et 252 sur la nécessité du crachat ; pp. 95-98 et 264 sur la nudité sans complexe ; pp. 286-297 sur la sexualité, toujours abordée en toute franchise, même avec les enfants. [↑](#footnote-ref-263)
264. . N. Elias [1969], 1974, p. 28. [↑](#footnote-ref-264)
265. . N. Elias [1939], 1973, p. 308. [↑](#footnote-ref-265)
266. . N. Elias [1969], 1974, p. 276. [↑](#footnote-ref-266)
267. . N. Elias [1939], 1975, p. 41. [↑](#footnote-ref-267)
268. . N. Elias [1969], 1974, p. 35 [↑](#footnote-ref-268)
269. . N. Elias [1939], 1973, p. 104. [↑](#footnote-ref-269)
270. . N. Elias [1939], 1975, p. 134. [↑](#footnote-ref-270)
271. . N. Elias [1939], 1973, pp. 122 et 135. [↑](#footnote-ref-271)
272. . N. Elias [1939], 1975, pp. 122 et 124. [↑](#footnote-ref-272)
273. . N. Elias [1939], 1973, p. 61. [↑](#footnote-ref-273)
274. . N. Elias [1969], 1974, p. 15. [↑](#footnote-ref-274)
275. . N. Elias [1939], 1973, p. 19. Il faut noter ici qu’Elias ne fait aucunement mention de l’influence du piétisme luthérien, toujours à la recherche d’une justification de l’action aux yeux de Dieu, sur les conceptions bourgeoises allemandes du xviiie siècle. Pourtant, il est sûr que le souci pour une culture personnelle, authentique, intérieure ne doit pas être attribué seulement à la position sociale de *l’intelligentsia*, mais aussi à sa religiosité. [↑](#footnote-ref-275)
276. . I. Kant, *Idée d’une histoire universelle au point de vue cosmopolite*, 1784. [↑](#footnote-ref-276)
277. . P. Michon, *Rythmes, pouvoir, mondialisation, op. cit.* [↑](#footnote-ref-277)
278. . N. Elias [1939], 1975, p. 210. Dans une note, il cite le livre de « Charles Hubbard Judd, *The Psychology of Social Institutions*, New York, 1926, p. 105 *sq*. Voir aussi p. 32 *sq*. et p. 77 *sq*. » [↑](#footnote-ref-278)
279. . E. P. Thomson, *Temps, discipline du travail et capitalisme industriel* [1967], Paris, La Fabrique, 2004. [↑](#footnote-ref-279)
280. . N. Elias, *Über die Zeit*. *Arbeiten zur Wissenssoziologie II* [1984], trad. fr. *Du Temps*, Paris, Fayard, 1997. [↑](#footnote-ref-280)
281. . P. Michon, *Rythmes, pouvoir, mondialisation, op. cit.*; –, *Les Rythmes du politique. Démocratie et capitalisme mondialisé* [2007], Paris, Rhuthmos, 2015. [↑](#footnote-ref-281)
282. . Sur la divergence entre les recherches sur la catégorie de temps et les recherches rythmiques, P. Michon, *Rythmes, pouvoir, mondialisation, op. cit.,* chap. 1. [↑](#footnote-ref-282)
283. . Sur Tarde, Simmel, Durkheim, Mauss et Freud, voir P. Michon, *Rythmes, pouvoir, mondialisation, op. cit.* [↑](#footnote-ref-283)
284. . N. Elias [1969], 1974, p. 113. [↑](#footnote-ref-284)
285. . N. Elias [1939], 1975, p. 286. [↑](#footnote-ref-285)
286. . T. Veblen, *Théorie des classes de loisir* [1899], Paris, Gallimard, 1970. [↑](#footnote-ref-286)
287. . N. Elias [1969], 1974, p. 112. [↑](#footnote-ref-287)
288. . N. Elias [1939], 1973, p. 310 et [1939], 1975, p. 288. [↑](#footnote-ref-288)
289. . N. Elias [1939], 1975, p. 244. [↑](#footnote-ref-289)
290. . N. Elias [1939], 1973, pp. 226, 231, 305 et 314. [↑](#footnote-ref-290)
291. . Cette attitude a pour conséquence de lui faire penser que les autres peuples doivent évoluer dans son sens. Cette caractéristique de l’individuation bourgeoise est ainsi l’un des meilleurs soutiens de l’impérialisme et de la colonisation dans lesquels se lancent au xixe siècle les grandes puissances européennes. [↑](#footnote-ref-291)
292. . N. Elias [1969], 1974, p. 275, voir aussi pp. 288-90. [↑](#footnote-ref-292)
293. . Les principales ont été signalées dans S. Mennell, *Norbert Elias. Civiliza­tion and the Human Self-Image*, London, Basil Blackwell, 1989 et J. Fletcher, *Violence and Civilization. An Introduction to the Work of Norbert Elias*, Cambridge, Polity Press, 1997. [↑](#footnote-ref-293)
294. . C. Colliot-Thélène, « Le concept de rationalisation : de Max Weber à Norbert Elias », *in* A. Garrigou et B. Lacroix, *Norbert Elias, la politique et l’histoire*, Paris, La Découverte, 1997, p. 67. [↑](#footnote-ref-294)
295. . Article « Nobert Elias », *Wikipedia* *(fr)*. consulté le 4 juillet 2011. [↑](#footnote-ref-295)
296. . N. Heinich, *La sociologie de Norbert Elias*, Paris, La Découverte, 1997, p. 25. [↑](#footnote-ref-296)
297. . N. Elias [1939], 1975, p. 287. C’est moi qui souligne. [↑](#footnote-ref-297)
298. . N. Elias [1939], 1991, p. 58. C’est moi qui souligne. [↑](#footnote-ref-298)
299. . Voir en particulier, N. Elias, *Die Gesell­schaft der Individuen* [1987], trad. fr. *La Société des individus*, Paris, Fayard, 1991 ; –, *The Symbol Theory* [1991], trad. it., *Teoria dei Simboli*, Bologna, Il Mulino, 1998*.* [↑](#footnote-ref-299)
300. . N. Elias, 1987, éd. 1991, p. 208. [↑](#footnote-ref-300)
301. . Saussure dit explicitement dans le *Cours* que le langage « n’est pas une institution comme les autres ». Benveniste montre, quant à lui, que la langue est « l’interprétant du social » et non l’inverse. Voir à cet égard ses deux articles fondamentaux : « Structure de la langue et structure de la société » (1968) et « Sémiologie de la langue » (1969) dans *Problèmes de linguistique générale II*, Paris, Gallimard, 1974. Et mes commentaires dans *Fragments d’inconnu. Pour une histoire du sujet, op. cit.* [↑](#footnote-ref-301)
302. . N. Elias [1939], 1991, pp. 55-56. [↑](#footnote-ref-302)
303. . N. Elias, [1933], dans sa thèse d’habilitation publiée en [1969], 1974, pp. 152-153. [↑](#footnote-ref-303)
304. . N. Elias, [1970], 1991, pp. 156-157. [↑](#footnote-ref-304)
305. . N. Elias, [1939], 1991, p. 54. [↑](#footnote-ref-305)
306. . N. Elias, « La société des individus » [1939], 1991, pp. 61-62. J’ai montré l’impor­tance que Tarde donnait également à la conversation dans P. Michon, *Rythmes, pouvoir, mondialisation*, *op. cit.* [↑](#footnote-ref-306)
307. . N. Elias [1987], 1991, p. 251. Idée reprise dans [1991], 1998. [↑](#footnote-ref-307)
308. . N. Elias [1939], 1991, p. 76. [↑](#footnote-ref-308)
309. . N. Elias [1987], 1991, p. 211. [↑](#footnote-ref-309)
310. . Voir mes critiques de la théorie du don d’Alain Caillé à la fin de *Marcel Mauss retrouvé. Origines de l’anthropologie du rythme, op. cit*. On peut comparer cette situation théorique de la sociologie à l’ouverture cognitive que permet le point de vue inverse du primat du langage sur le social adopté par Bernard Groethuysen dans son anthropologie historique. Voir à cet égard, P. Michon, *Éléments d’une histoire du sujet*, *op. cit.*, chap. IV. On verra également plus bas, chez Ignace Meyerson et Jean-Pierre Vernant, deux exemples de recherches historiques qui montrent tout les bénéfices que l’histoire peut retirer de son adoption du primat du langage. [↑](#footnote-ref-310)
311. . N. Elias [1939], 1991, p. 75. [↑](#footnote-ref-311)
312. . N. Elias [1987], 1991, p. 220. [↑](#footnote-ref-312)
313. . N. Elias [1939], 1991, p. 63. [↑](#footnote-ref-313)
314. . N. Elias [1939], 1975, p. 208. [↑](#footnote-ref-314)
315. . N. Elias [1939], 1991, p. 65. [↑](#footnote-ref-315)
316. . N. Elias [1939], 1975, p. 296. [↑](#footnote-ref-316)
317. . N. Elias [1939], 1991, p. 58. [↑](#footnote-ref-317)
318. . F. Braudel, *Écrits sur l’histoire*, Paris, Flammarion, 1969. [↑](#footnote-ref-318)
319. . N. Elias [1987], 1991, p. 275. [↑](#footnote-ref-319)
320. . L’expression semble avoir été forgée par Ernest Renan mais reflète parfaitement une grande partie de l’historiographie du xixe siècle. Voir « La prière sur l’Acropole » (1876) dans E. Renan, *Souvenirs d’Enfance et de Jeunesse*, Paris, 1883. [↑](#footnote-ref-320)
321. . B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen* [1946], trad. fr. *La découverte de l’esprit. La genèse de la pensée européenne chez les Grecs*, Paris, L’éclat, 1994. [↑](#footnote-ref-321)
322. . Z. Barbu, *Problems of Historical Psychology*, London, Routledge and Kegan Paul, 1960. Voir en particulier le ch. IV: « The emergence of personality in the Greek World », pp. 69-144. [↑](#footnote-ref-322)
323. . J. de Romilly, *Patience mon cœur ! L’essor de la psychologie dans la littérature grecque classique*, Paris, Les Belles Lettres, 1991. [↑](#footnote-ref-323)
324. . La critique par Dilthey de Hegel et de toutes les philosophies de l’histoire est exposée dans *Critique de la raison historique. Introduction aux sciences de l’Esprit* [1883] trad. fr. S. Mesure, Paris, Le Cerf, 1992. Pour une première approche de la conception alternative qu’il propose, voir W. Dilthey, « Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den Metaphysischen Systemen » [1911], *Weltanschauungslehre*, *Ges. Sch.,* to. VIII. [↑](#footnote-ref-324)
325. . Pour une présentation et quelques réflexions sur l’apport de Dilthey et de ses succes­seurs, voir P. Michon, *Éléments d’une histoire du sujet, op. cit.*, pp. 44-48 et *Fragments d’inconnu. Pour une histoire du sujet, op. cit*, p. 52 *sq*. [↑](#footnote-ref-325)
326. . G. Simmel, « Goethes Individualismus » [1912], trad. fr. *Philosophie de la moder­nité II*, Paris, Payot, 1990 ; « Individuum und Gesellschaft in Leben­sanschauungen des 18-19 Jahrhunderts (Beispiel der philosophischen Soziologie) » [1917], trad. angl., *The Sociology of Georg Simmel*, New York, The Free Press, 1950, pp. 58-84 ; « Das Indivi­duum und die Freiheit » [1917], texte posthume qui est une version moins étoffée du précédent – trad. fr. dans *Philosophie de la modernité*, Paris, Payot, 1989 ; « Individualis­mus » [1917], trad. fr. *in* *Philosophie de la modernité*, Paris, Payot, 1989. [↑](#footnote-ref-326)
327. . B. Groethuysen, *Philosophische Anthropologie* [1931], trad. fr. *Anthropologie philoso­phique*, Paris, Gallimard, 1953. [↑](#footnote-ref-327)
328. . Pour une analyse détaillée, P. Michon, *Éléments d’une histoire du sujet*, *op. cit.,* pp. 161-181. [↑](#footnote-ref-328)
329. . B. Groethuysen, *Die Entstehung der bürgerlichen Welt- und Lebensan­schauung in Frankreich* [1927-30], 2 Bde. rééd., Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1978, trad. fr. revue et fortement diminuée du précédent titre, *Origines de l’esprit bourgeois en France*, vol. 1, Paris, Gallimard, 1927. [↑](#footnote-ref-329)
330. . P. Michon, *Éléments d’une histoire du sujet*, *op. cit*., pp. 151-161. [↑](#footnote-ref-330)
331. . Vernant a consacré de nombreux textes à son maître Ignace Meyerson. On les trouvera dans J.-P. Vernant, *Passé et Présent*. *Contributions à une psychologie historique*, Textes réunis par R. Di Donato, Roma, Ed. di Storia e Letteratura, 1995. [↑](#footnote-ref-331)
332. . A. Burguière, « L’anthropologie historique », *in* J. Le Goff (dir.), *La nouvelle his­toire*, Paris, Retz, 1978. On ne trouve d’ailleurs pas d’entrée « Psychologie historique » dans ce répertoire de « la nouvelle histoire », ni dans *Faire de l’histoire*, en 1974, ni dans le *Dictionnaire des sciences historiques*, en 1986. Vingt ans plus tard, Jacques Revel fera ce constat affligeant : « Le psychologue [Meyerson] est resté pratiquement absent des pages des *Annales*. » J. Revel, « Psychologie historique et histoire des mentalités », F. Parot (dir.), *Pour une psychologie historique. Écrits en hommage à Ignace Meyerson*, Paris, PUF, 1996, p. 227. [↑](#footnote-ref-332)
333. . « Il me faut indiquer, tout d’abord, avec grande honte, que ma lecture de l’œuvre d’Ignace Meyerson n’est que partielle et récente. Le fait semble, hélas, avoir été et être encore assez largement partagé dans la communauté des historiens. », R. Chartier, « Lire Meyerson aujourd’hui » *in* F. Parot (dir.), *Pour une psychologie historique. Écrits en hommage à Ignace Meyerson*, *op. cit.,* p. 231. [↑](#footnote-ref-333)
334. . J. Revel, « Psychologie historique et histoire des mentalités », F. Parot (dir.), *Pour une psychologie historique. Écrits en hommage à Ignace Meyerson*, *op. cit.,* pp. 223-225. [↑](#footnote-ref-334)
335. . I. Meyerson, *Les Fonctions psychologiques et les œuvres* [1948], Paris, Albin Michel, 1995. On attachera une attention particulière à la belle postface de Riccardo di Donato, pp. 223-272. [↑](#footnote-ref-335)
336. . I. Meyerson (dir.), *Les Problèmes de la personne* (1960), Paris, Mouton, 1973, p. 7. [↑](#footnote-ref-336)
337. . I. Meyerson, *Les Fonctions psychologiques et les œuvres*, *op. cit.*, p. 9. [↑](#footnote-ref-337)
338. . I. Meyerson (dir.), *Les Problèmes de la personne, op. cit*., p. 7. À ma connaissance, Meyerson ne cite guère Dilthey ; sa conception du rapport entre l’esprit et ses objectivations lui doit pourtant indubitablement beaucoup. Pour celui-ci, l’esprit s’objective en effet dans des œuvres qui rétroagissent à leur tour sur lui. Voir W. Dilthey, *L’Édification du monde historique dans les sciences de l’esprit* [1910], trad. fr. S. Mesure, Paris, Le Cerf, 1988. Il cite plus souvent Humboldt, mais c’est en général pour en dire du mal. Pourtant là encore, il est très proche de l’idée humboldtienne que l’activité de l’esprit et l’activité du langage, au sens large de production culturelle, ne font qu’une. On verra plus bas, l’ambivalence de Meyerson vis-à-vis de Humboldt et aussi de Saussure. [↑](#footnote-ref-338)
339. . I. Meyerson, *Les Fonctions psychologiques et les œuvres*, *op. cit.*, p. 12. [↑](#footnote-ref-339)
340. . I. Meyerson, « Discontinuités et cheminements autonomes dans l’histoire de l’esprit » [1948], *Écrits – 1920-1983. Pour une psychologie historique*, Paris, PUF, p. 54. [↑](#footnote-ref-340)
341. . I. Meyerson, *Les Fonctions psychologiques et les œuvres*, *op. cit.*, p. 249. [↑](#footnote-ref-341)
342. . J’ai corrigé cette citation qui était en partie incomplète. Cf. L. Gernet, *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce. Étude sémantique* [1917], Paris, Albin Michel, 2001, p. 8. [↑](#footnote-ref-342)
343. . Citation de M. Mauss, « Rapports réels et pratiques de la psychologie et de la sociologie », *Journal de Psychologie*, Paris, 1924, p. 913 *sq*. [↑](#footnote-ref-343)
344. . Sur cette dialectique de la vie et de ses objectivations signifiantes, voir P. Michon, *Éléments d’une histoire du sujet, op. cit.,* p. 149. [↑](#footnote-ref-344)
345. . Sur les concepts de « poétique du social » et de « transsubjectivité », voir P. Michon, *Fragments d’inconnu. Pour une histoire du sujet* [2010], *op. cit.,* p. 205 *sq.* [↑](#footnote-ref-345)
346. . I. Meyerson (dir.), *Les Problèmes de la personne*, colloque organisé à Royaumont les 29 sept.-3 oct. 1960 par le Centre de Recherche de Psychologie Comparative, Paris, Mouton, 1973, p. 8. [↑](#footnote-ref-346)
347. . Pour une analyse critique de l’essai de Mauss sur la personne, P. Michon, *Marcel Mauss retrouvé*. *Origines de l’anthropologie du rythme*, *op. cit*., chap. II. [↑](#footnote-ref-347)
348. . I. Meyerson, *Les Fonctions psychologiques et les œuvres*, *op. cit.*, p. 185. [↑](#footnote-ref-348)
349. . I. Meyerson (dir.), *Les Problèmes de la personne*, *op. cit.*, p. 8. [↑](#footnote-ref-349)
350. . J. Murphy, « The Development of Individuality in the Ancient Civilization », *Mélan­ges Franz Cumont*, II, AIPHO, 1936, pp. 867-883. [↑](#footnote-ref-350)
351. . I. Meyerson, *Les Fonctions psychologiques et les œuvres*, *op. cit.*, p. 158. Voir M. Mauss, « Une catégorie de l’esprit humain : la notion de personne, celle de “moi” » (1938), *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1950, pp. 331-362. [↑](#footnote-ref-351)
352. . S. Schlossmann, *Persona und* πρόσωπον *im Recht und im christlichen Dogma*, Kiel, Festschrift, 1906. [↑](#footnote-ref-352)
353. . Citation de J. Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1908, pp. 474-476. [↑](#footnote-ref-353)
354. . I. Meyerson, *Les Fonctions psychologiques et les œuvres* [1948], Paris, Albin Michel, 1995, pp. 174-177, 177-179, et 179-184. [↑](#footnote-ref-354)
355. . Ch. Bally, « L’expression des idées de sphère personnelle et de solidarité dans les lan­gues indo-européennes », *Festschrift Louis Gauchat*, Aarau Sauerländer, 1926, pp. 68-78. [↑](#footnote-ref-355)
356. . J. van Ginneken, « *Avoir* et *Être* du point de vue de la linguistique générale », *Mélanges de linguistique offerts à Charles Bally*, Genève, Georg et Cie, 1939, pp. 83-92. [↑](#footnote-ref-356)
357. . L. Lévy-Bruhl, « L’expression de la possession dans les langues mélanésiennes », *Mémoires de la Société de Linguistique de Paris,*, n° 9, Paris, Champion, 1916, pp. 96-104. [↑](#footnote-ref-357)
358. . E. Benveniste, « ‟Être” et ‟avoir” dans leurs fonctions linguistiques » [1960], *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 1966, pp. 187-207. [↑](#footnote-ref-358)
359. . F. Parot (dir.), *Pour une psychologie historique. Écrits en hommage à Ignace Meyerson*, Paris, PUF, 1996. [↑](#footnote-ref-359)
360. . I. Meyerson (dir.), *Les Problèmes de la personne*, *op. cit.*, p. 474. [↑](#footnote-ref-360)
361. . « L’anthropologie est donc peut-être pour l’historien un mal passager. », A. Burguière, « L’anthropologie historique » *in* J. Le Goff (dir.), *La nouvelle histoire*, Paris, Retz, 1978, p. 61. [↑](#footnote-ref-361)
362. . École qui semble n’avoir pas donné plus d’importance à Vernant qu’elle n’en avait accordé à Meyerson. On ne trouve que deux textes de lui dans l’index 1947-2010 des *Annales ESC/HSS*. Un article en 1957 et une note critique en 1965. URL consultée le 12 juillet 2011 : http://www.istitutodatini.it/biblio/riviste/a-c/an-esc1.htm [↑](#footnote-ref-362)
363. . L’ouvrage a connu au total plus d’une dizaine d’éditions avec des corrections et des augmentations en 1971 et 1985. J’utilise ici l’édition de 1985 qui contient trois nouveaux textes ainsi qu’une nouvelle préface : J.-P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*. *Études de psychologie historique* [1965], Paris, La Découverte, 1994. [↑](#footnote-ref-363)
364. . En 1991, il a alors 77 ans, Vernant souligne encore l’importance à ses yeux de ce programme meyersonien : « Je souscris encore, un quart de siècle plus tard, aux termes de cette déclaration programmatique. » J.-P. Vernant (dir.), *L’homme grec* [1re éd. it. 1991], Paris, Le Seuil, 1993, p. 10. [↑](#footnote-ref-364)
365. . Z. Barbu, *Problems of Historical Psychology*, London, Routledge and Kegan Paul, 1960. Voir en particulier le ch. IV: « The emergence of perso­na­lity in the Greek World », pp. 69-144. [↑](#footnote-ref-365)
366. . J.-P. Vernant, « Aspects de la personne dans la religion grecque » [1960], *Mythe et pensée chez les Grecs*, *op. cit.*, pp. 355-370. [↑](#footnote-ref-366)
367. . J.-P. Vernant et P. Vidal-Naquet, « Tensions et ambiguïtés dans la tragédie grecque » et « Ébauches de la volonté dans la tragédie grecque », *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Paris, Maspéro, 1972, pp. 21-40 et pp. 43-74. [↑](#footnote-ref-367)
368. . J.-P. Vernant, « Catégories de l’agent et de l’action en Grèce ancienne », J. Kristeva, J.-C. Milner, N. Ruwet, (dir.) *Langue, Discours, Société. Pour Émile Benveniste*, Paris, Seuil, 1975, repris et cité ici dans J.-P. Vernant, *Religions, histoires, raisons*, Paris, Maspero, 1979, pp. 85-95. [↑](#footnote-ref-368)
369. . J.-P. Vernant, « Religion grecque, religions antiques », *Religions, histoires, raisons*, Paris, Maspero, 1979, pp. 5-34. [↑](#footnote-ref-369)
370. . J.-P. Vernant, *L’individu, la mort, l’amour. Soi-même et l’autre en Grèce ancienne*, Paris, Gallimard, 1989. Le chapitre « L’individu dans la cité » date de 1985. [↑](#footnote-ref-370)
371. . J.-P. Vernant (dir.), *L’homme grec* [1re éd. it. 1991], Paris, Le Seuil, 1993. [↑](#footnote-ref-371)
372. . J.-P. Vernant, « Aspects de la personne dans la religion grecque » [1960], *Mythe et pensée chez les Grecs*. *Études de psychologie historique* [1965], Paris, La Découverte, 1994. [↑](#footnote-ref-372)
373. . Vernant bénéficie également des recherches et réflexions de Louis Gernet exposées en particulier dans « L’anthropologie dans la religion grecque » [1955] qui comprend de très nombreux points communs avec son exposé. L. Gernet, *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris, Flammarion, 1982, pp. 13-27 [↑](#footnote-ref-373)
374. . J.-P. Vernant, « Religion grecque, religions antiques » [1975], *Religions, histoires, raisons* [1979], *op. cit.*, p. 10. [↑](#footnote-ref-374)
375. . J.-P. Vernant, « Aspects de la personne dans la religion grecque » [1960], *Mythe et pensée chez les Grecs*. *Études de psychologie historique* [1965], Paris, La Découverte, 1994, p. 364. [↑](#footnote-ref-375)
376. . J.-P. Vernant et P. Vidal-Naquet, « Tensions et ambiguïtés dans la tragédie grecque » [1969] et « Ébauches de la volonté dans la tragédie grecque » [1972], *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Paris, Maspéro, 1972. [↑](#footnote-ref-376)
377. . J.-P. Vernant, « Catégories de l’agent et de l’action en Grèce ancienne » [1975], J. Kristeva, J.-C. Milner, N. Ruwet (dir.), *Langue, Discours, Société. Pour Émile Benveniste*, Paris, Seuil, 1975, repris et cité ici dans J.-P. Vernant, *Religions, histoires, raisons*, Paris, Maspero, 1979. [↑](#footnote-ref-377)
378. . É. Benveniste, *Noms d’agent et noms d’action en Indo-européen*, Paris, Adrien Maisonneuve, 1948. [↑](#footnote-ref-378)
379. . Ce texte a d’abord été publié, quasiment sans notes, dans le recueil *Sur l’individu*, Paris, Le Seuil, 1987, pp. 20-37. Il a ensuite été repris et complété, dans J.-P. Vernant, *L’individu, la mort, l’amour. Soi-même et l’autre en Grèce ancienne*, Paris, Gallimard, 1989, pp. 211-232, ouvrage dont il constitue le chapitre conclusif. C’est à cette édition que je me réfère ici. [↑](#footnote-ref-379)
380. . Rappelons que Dumont a lui aussi participé à ce colloque où il a présenté une inter­vention intitulée « Individualisme “apolitique” : la *“Kultur”* dans les *Considérations* de Thomas Mann », *Sur l’individu, op. cit.,* pp. 38-53. Et qu’il participait déjà au colloque de 1960. [↑](#footnote-ref-380)
381. . J.-P. Vernant, « Religion grecque, religions antiques » [1975], *Religions, histoires, raisons*, Paris, Maspero, 1979, p. 26. [↑](#footnote-ref-381)
382. . P. Brown, *The Making of Late Antiquity* [1978], trad. fr. A. Rousselle, Paris, Galli­mard, 1983 ; *Society and the Holy in the Late Antiquity* [1982], trad. fr. A. Rousselle, Paris, Le Seuil, 1985. [↑](#footnote-ref-382)
383. . P. Hadot, « De Tertullien à Boèce. Le développement de la notion de personne dans les controverses théologiques » [1960], *Problèmes de la personne*, (dir. I. Meyerson), Mouton, Paris et La Haye, 1973, pp. 123-134. [↑](#footnote-ref-383)
384. . En fait le texte original de Hadot est un peu plus détaillé : « Au lieu de dire : l’âme [pense, donc elle existe, c’est-à-dire de se rapporter en quelque sorte à un principe transcen­dant de la vie et de la pensée humaine], Augustin affirme : je suis, je me connais, je me veux, ces trois actes s’impliquant mutuellement. [Nouveauté radicale dans l’histoire de la pensée]. Il a fallu quatre siècles pour que le christianisme atteigne cette conscience du moi [et il faudra attendre dix siècles pour que l’expérience augustinienne trouve un écho]. » [↑](#footnote-ref-384)
385. . B. Groethuysen, *Anthropologie philosophique* [1931], Paris, Gallimard, 1953, pp. 127-128. Voir à cet égard mes commentaires dans P. Michon, *Éléments d’une histoire du sujet, op. cit*., p. 169 *sq*. [↑](#footnote-ref-385)
386. . J.-P. Vernant, *L’individu, la mort, l’amour. Soi-même et l’autre en Grèce ancienne* [1989], *op. cit.*, p. II. [↑](#footnote-ref-386)
387. . J.-P. Vernant (dir.), « Introduction », *L’homme grec* [1991], 1993, *op. cit*., p. 10. [↑](#footnote-ref-387)
388. . P. Michon, *Éléments d’une histoire du sujet, op. cit*., chap. 1 et 3. [↑](#footnote-ref-388)
389. . P. Michon, *Individu et sujet en Occident*, vol. 3. [↑](#footnote-ref-389)
390. . P. Michon, *Éléments d’une histoire du sujet, op. cit*., chap. xxxxxx. [↑](#footnote-ref-390)
391. . I. Meyerson, *Les Fonctions psychologiques et les œuvres* [1948], Paris, Albin Michel, 1995. Sur la conception du langage et le rôle du rythme chez Granet, voir P. Michon, *Rythmes, pouvoir, mondialisation, op. cit.*, pp. 58-73 et pp. 88-94. [↑](#footnote-ref-391)
392. . Citation de M. Granet, *La Pensée chinoise*, Paris, La Renaissance du livre, 1934, pp. 37-42. [↑](#footnote-ref-392)
393. . Citation de P. Masson-Oursel, « La matière dans la pensée de l’Orient », *Onzième semaine de Synthèse*, p. 32. Sur la découverte de cette dimension pragmatique du langage et le rôle du rythme chez Mauss, voir P. Michon, *Marcel Mauss retrouvé*. *Origines de l’anthropologie du rythme*, *op. cit*, p. 69. [↑](#footnote-ref-393)
394. . Citation de P. Masson-Oursel, *Esquisse d’une histoire de la philosophie indienne*, Geuthner, Paris, 1923, pp. 165-166. [↑](#footnote-ref-394)
395. . Citation de W. von Humboldt, *Einleitung zum Kawi-Werk*, Werke, Bd, VII, p. 55. [↑](#footnote-ref-395)
396. . Citation d’E. Cassirer, « Le langage et la construction du monde des objets », *Journal de Psychologie*, Paris, 1933, p. 23. [↑](#footnote-ref-396)
397. . B. Karsenti, *L’homme total. Sociologie, anthropologie et philosophie chez Marcel Mauss*, Paris, PUF, 1997, p. 190 *sq*. [↑](#footnote-ref-397)
398. . E. Bréhier, « L’acte symbolique », *Revue philosophique*, 1917, p. 361. [↑](#footnote-ref-398)
399. . Dès 1924, Mauss souligne l’importance des travaux de Head et de « la notion de symbole et d’activité essentiellement symbolique de l’esprit » dans « Rapports réels et pratiques de la psychologie et de la sociologie » [1924], *Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF, 1980, pp. 294-295. [↑](#footnote-ref-399)
400. . H. Head, « Disorders of symbolic thinking and expression », *The British Journal of Psychology*, Cambridge, 11, 1921, pp. 186-188. [↑](#footnote-ref-400)
401. . H. Delacroix, *Le Langage et la Pensée,* Paris, Félix Alcan, 1924, cité par R. di Donato, dans sa postface à I. Meyerson, *Les Fonctions psychologiques et les œuvres* [1948], 1995, *op. cit.*, p. 237. [↑](#footnote-ref-401)
402. . Sur cette question, voir P. Michon, *Rythmes, pouvoir, mondialisation*, *op. cit.* [↑](#footnote-ref-402)
403. . M. Mauss, « L’expression obligatoire des sentiments », *Journal de psychologie*, 1921, maintenant *in* *Œuvres III*, Paris, Minuit, 1969, p. 184. [↑](#footnote-ref-403)
404. . M. Granet, « Le langage de la douleur d’après le rituel funéraire de la Chine classi­que », *Journal de psychologie*, 1922, pp. 112-114. [↑](#footnote-ref-404)
405. . P. Michon, *Rythmes, pouvoir, mondialisation*, *op. cit.*, p. 58 *sq*.. [↑](#footnote-ref-405)
406. . I. Meyerson, *Les Fonctions psychologiques et les œuvres* [1948], 1995, *op. cit.*, p. 27. [↑](#footnote-ref-406)
407. . I. Meyerson, « Discontinuités et cheminements autonomes dans l’histoire de l’esprit » [1948], *Écrits – 1920-1983. Pour une psychologie historique*, Paris, PUF, 1987, p. 62. [↑](#footnote-ref-407)
408. . I. Meyerson, *Les Fonctions psychologiques et les œuvres* [1948], 1995, *op. cit.*, p. 76. [↑](#footnote-ref-408)
409. . É. Benveniste, « La forme et le sens dans le langage » [1966], *Problèmes de linguisti­que générale II*, Paris, Gallimard, 1974, p. 217. [↑](#footnote-ref-409)
410. . Citations de F. de Saussure, *Cours de linguistique générale* [1915], Paris, Payot, 1972, pp. 100-101. [↑](#footnote-ref-410)
411. . Meyerson renvoie ici à W. von Humboldt, *Einleitung zum Kawi-Werk*, Werke, VII. [↑](#footnote-ref-411)
412. . J.-P. Vernant, « Catégories de l’agent et de l’action en Grèce ancienne » *in* J. Kristeva, J.-C. Milner & N. Ruwet (dir.), *Langue, Discours, Société. Pour Émile Benveniste*, Paris, Seuil, 1975, repris et cité ici dans J.-P. Vernant, *Religions, histoires, raisons*, Paris, Maspero, 1979. [↑](#footnote-ref-412)
413. . É. Benveniste, *Noms d’agent et noms d’action en Indo-européen*, Paris, Adrien Maisonneuve, 1948. [↑](#footnote-ref-413)
414. . J. Van Ginneken, « Avoir et Être, du point de vue de la linguistique générale », *Mélanges de linguistique offerts à Charles Bally*, Georg et Cie, Genève, 1939. Curieuse­ment, il ne cite pas celle de Benveniste sur le même sujet indiquée dans la note suivante. [↑](#footnote-ref-414)
415. . E. Benveniste, « La nature des pronoms » (1956), « De la subjectivité dans le lan­gage » (1958), « “Être” et “Avoir” dans leurs fonctions linguistiques » (1960), *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 1966 ; « L’appareil formel de l’énonciation » (1970), *Problèmes de linguistique générale II*, Paris, Gallimard, 1974. [↑](#footnote-ref-415)
416. . E. Benveniste, *Noms d’agent et noms d’action en Indo-européen*, *op. cit*., p. 112. [↑](#footnote-ref-416)
417. . E. Benveniste, « De la subjectivité dans le langage » [1958], *Problèmes de linguisti­que générale*, 1966, *op. cit.*, p. 261. [↑](#footnote-ref-417)
418. . E. Benveniste, « La nature des pronoms » [1956], *Problèmes de linguistique géné­rale*, 1966, *op. cit*., p. 254. [↑](#footnote-ref-418)
419. . « L’individu dans la cité » [1985] *in* J.-P. Vernant, *L’individu, la mort, l’amour. Soi-même et l’autre en Grèce ancienne*, Paris, Gallimard, 1989, pp. 211-232. [↑](#footnote-ref-419)
420. . La citation exacte de Foucault est la suivante – on verra que Vernant lui est extrê­mement fidèle : « Il convient en effet de distinguer trois choses : l’attitude individualiste, caractérisée par la valeur absolue qu’on attribue à l’individu dans sa singularité, et par le degré d’indépendance qui lui est accordé par rapport au groupe auquel il appartient ou aux institutions dont il relève ; la valorisation de la vie privée, c’est-à-dire l’importance reconnue aux relations familiales, aux formes de l’activité domestique et au domaine des intérêts patrimoniaux ; enfin l’intensité des rapports à soi, c’est-à-dire des formes dans lesquelles on est appelé à se prendre soi-même pour objet de connaissance et domaine d’action, afin de se transformer, de se corriger, de se purifier, de faire son salut. » M. Foucault, *Le Souci de soi*, Paris, Gallimard, 1984, pp. 56-57. [↑](#footnote-ref-420)
421. . Voir P. Michon, *Éléments d’une histoire du sujet*, Paris, Kimé, 1999. [↑](#footnote-ref-421)
422. . V. Brochard écrivait déjà en 1912 : « Ce n’est jamais en regardant en lui-même, par l’étude des faits intérieurs, que le Grec cherche à gouverner sa vie. Ses regards se portent toujours au dehors », *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, Paris, 1912, p. 493, cité par I. Meyerson, *Les Fonctions psychologiques et les œuvres* [1948], 1995, *op. cit.,* p. 172. [↑](#footnote-ref-422)
423. . R. Barthes, *Comment vivre ensemble ?* Cours et séminaires au Collège de France [1976-1977], Paris, Le Seuil, 2002. [↑](#footnote-ref-423)
424. . Pour le concept de « poétique du social », voir P. Michon, *Fragments d’inconnu*. *Pour une histoire du sujet*, [2010], *op. cit*., p. 205 *sq*. [↑](#footnote-ref-424)
425. . Dans son *Anthropologie philosophique* qui, il est vrai, courait de la Grèce jusqu’à la Renaissance, celui-ci étudiait, entre autres, le « dialogue », le « mythe », le « discours scienti­fique », le « discours biographique », les « confessions », le « discours lyrique », et toutes les formes anthropologiques qui accompagnaient ces formes discursives. [↑](#footnote-ref-425)
426. . M. Detienne, « Le procès de laïcisation », *Les Maîtres de vérité dans la Grèce antique*, Paris, Maspero, 1967, p. 81 *sq.* et *L’Invention de la mythologie*, Paris, Gallimard, 1981, p. 137 ; J.-P. Vernant, « Étude comparée de religions antiques », *Annuaire du Collège de France*, 1977/78, pp. 451-465. [↑](#footnote-ref-426)
427. . Dans *Les Travaux et les jours*, (v. 662-v. 650) Hésiode rapporte un épisode de sa vie, auquel il attache manifestement une très grande importance et qui montre ses liens avec le monde aristocratique et le modèle de la singularité. Son chant, probablement la *Théogonie*, a gagné un prix, un trépied à deux anses, à Chalcis lors d’un concours musical en l’honneur d’Amphidamas, un noble guerrier tombé à l’occasion de la guerre pour la plaine Lélantine en Eubée. [↑](#footnote-ref-427)
428. . M. Pohlenz, *Der hellenische Mensch*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1947, chap. vii. [↑](#footnote-ref-428)
429. . J.-P. Vernant, *L’Individu, la mort, l’amour*. *Soi-même et l’autre en Grèce ancienne* [1989], *op. cit*., p. 219. [↑](#footnote-ref-429)
430. . C. Calame, *Le Récit en Grèce ancienne*, Paris, Belin, 2000, p. 48. [↑](#footnote-ref-430)
431. . P. Michon, *Fragments d’inconnu*. *Pour* *une histoire du sujet* [2010], *op. cit*., pp. 211-217. [↑](#footnote-ref-431)
432. . Sur Benjamin et Klemperer, P. Michon, *Rythmes, pouvoir, mondialisation, op.cit*. Sur la « poétique du social », P. Michon, *Fragments d’inconnu. Pour une histoire du sujet* [2010], *op. cit.*, p. 205 *sq*. [↑](#footnote-ref-432)
433. . P. Michon, *Éléments d’une histoire du sujet*, *op. cit.* [↑](#footnote-ref-433)
434. . P. Michon, *Rythmes, pouvoir, mondialisation*, *op. cit.* [↑](#footnote-ref-434)
435. . P. Michon, « Sommes-nous en train d’assister à l’émergence d’un nouveau paradigme scientifique : le paradigme rythmique ? » [2011], *Rhuthmos*, 6 décembre 2011 [en ligne]. http://rhuthmos.eu/spip.php?article342 ; « Could Rhythm Become a New Scientific Paradigm for the Humanities?  » [2016], *Rhuthmos*, 25 April 2020 [en ligne]. https://www.rhuthmos.eu/spip.php?article2543. [↑](#footnote-ref-435)
436. . Sur Tarde, Simmel, Durkheim, Mauss et Freud, voir P. Michon, *Rythme, pouvoir, mondialisation* [2005], *op. cit*., 2016. [↑](#footnote-ref-436)
437. . M. Mauss, « Rapports réels et pratiques de la psychologie et de la sociologie » [1924], *Sociologie et Anthropologie* [1950], Paris, PUF, 1980, pp. 299-301 et pp. 304-305. [↑](#footnote-ref-437)
438. . Citation de M. Mauss, « Rapports réels et pratiques de la psychologie et de la sociologie », *Sociologie et anthropologie* [1950], *op. cit*., 1980, pp. 304-305. [↑](#footnote-ref-438)
439. . Meyerson n’a pas mis de guillemets mais cette phrase est bien de Mauss et suit directement la précé­dente ; il a aussi inversé « corps » et « âme ». La phrase subséquente peut d’ailleurs être relevée, elle aussi, car elle met bien en lumière la volonté maussienne de dépasser tous les dualismes. Voici l’ensemble tel qu’il se présente dans le texte original : « Que nous étudiions des faits spéciaux ou des fait généraux, c’est toujours au fond à l’homme complet que nous avons affaire, je vous l’ai dit. Par exemple, ryth­mes et symboles mettent en jeu non pas seulement les facultés esthétiques ou imaginatives de l’homme, mais tout son corps et toute son âme à la fois. Dans la société, même quand nous étudions un fait spécial, c’est au complexus psycho-physiologique total que nous avons affaire. » [↑](#footnote-ref-439)
440. . P. Michon, *Fragments d’inconnu. Pour une histoire du sujet* [2010], *op. cit.*, pp. 240-241. [↑](#footnote-ref-440)
441. . Sur le concept de « manière de fluer », P. Michon, *Les Rythmes du politique*. *Démocratie et capitalisme mondialisé* [2007], *op. cit.*, p. 77 *sq*. [↑](#footnote-ref-441)
442. . J’ai essayé de le montrer dans P. Michon, *Fragments d’inconnu. Pour une histoire du sujet* [2010], *op. cit*. et *Rythmologie baroque. Spinoza, Leibniz, Diderot*, Paris, Rhuthmos, 2015. [↑](#footnote-ref-442)
443. . En particulier dans *Mille plateaux* (avec F. Guattari), Paris, Minuit, 1980 et dans ses travaux sur Bergson et sur le cinéma, *L’Image-mouvement. Ciné­ma 1*, Minuit, Paris, 1983 et *L’Image-temps. Cinéma 2*, Minuit, Paris, 1985. Sur le premier de ces ouvrages, voir P. Michon, *Elements of Rhythmology* vol. 5: *A Rhythmic Constellation. The 1980s*, Paris, Rhuthmos, 2021. [↑](#footnote-ref-443)
444. . C. Nielsen, « Rhythmus. Zum Wesen der Sprache bei Heidegger », *Rhuthmos*, 23 juillet 2010 – http://rhuthmos.eu/spip.php?article153 [↑](#footnote-ref-444)
445. . V. Descombes, *Le Complément de sujet. Enquête sur le fait d’agir de soi-même*, Paris, Gallimard, 2004, pp. 13-15. [↑](#footnote-ref-445)
446. . Sur l’autre face des Lumières, J. Israel, Les Lumières radicales. La Philosophie, Spinoza et la naissance de la modernité (1650-1750) [2001], Paris, Éditions Amsterdam, 2005. Voir également P. Michon, *Rythmologie baroque. Spinoza, Leibniz, Diderot* [2015], *op. cit.* [↑](#footnote-ref-446)
447. . Sur tout cela voir, P. Michon, *Fragments d’inconnu. Pour une histoire du sujet* [2010], *op. cit*., pp. 143-157. [↑](#footnote-ref-447)
448. . Sur ces aspects chez Wittgenstein, voir S. Laugier, *Wittgenstein. Les sens de l’usage*, Paris, Vrin, 2009. [↑](#footnote-ref-448)