L'historicisme néo-tönniesien de Louis Dumont au crible de la recherche historique

vendredi 1er avril 2011, par Pascal Michon

Sommaire

- Y a-t-il des sociétés sans
- Les sociétés pré-chrétiennes
- L'individu catholique est-il
- Y a-t-il une continuité (...)
- Les formes d'individuation
- Faut-il attribuer au christian

Cet article constitue le deuxième volet d'un étude concernant la représentation de l'histoire de l'individuation élaborée par Louis Dumont, étude dont on trouvera le début ici. La bibliographie utilisée dans cet article est la même que précédemment.

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'individuation 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'individuation.

Y a-t-il des sociétés sans individus ?

Tout d'abord – et c'est un point crucial –, la caractérisation des sociétés pré-modernes 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 n'y aurait été présente [1]. 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, 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 de Pierre Clastre, montrent pourtant l'existence de formes d'individuation très marquées, hiérarchiques chez les Indiens de la côte ouest d'Amérique du Nord et égalitaires chez les Nuer comme dans nombre de populations amazoniennes [2]. Il suffit de lire, en particulier, les magnifiques pages qu'Evans-Pritchard consacre au portrait psycho-sociologique 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*. » [3] Les Nuer, qui sont 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 pré-chrétiennes ne connaissaient-elles qu'un individu en gésine ?

À ce défaut rédhibitoire du modèle anthropologique néo-tönniesien 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 surannée mais reflétant ses propres conceptions. La Grèce classique aurait été dominée par le « 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. Celui-ci a fait remarquer, qu'au moins en ce qui concerne la période comprise entre le VIIIe et le 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. » [4]

En Grèce ancienne, 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 [5]. 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. » [6]

Un autre point que les analyses de Dumont laissent entièrement dans l'ombre est le rôle particulier joué en Occident par le judaïsme. Dumont reprend, sans le dire, le diagnostic de Weber – et avant lui de Hegel – qui, tout en montrant l'importance de sa lutte 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. » [7]

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* [8] 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. » (Dumont, 1983, 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 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. » [9] 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 hébraïque 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 du protestantisme, 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 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 du 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 extra-mondaines et vie sociale intra-mondaine, 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 occidentale, le catholicisme médiéval puis le catholicisme post-tridentin leur a, lui aussi, imposé sa marque. 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, considérait comme faisant partie du « temps *des* réformes » au pluriel [10].

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'individuation 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 disparition quasi totale des motifs d'individuation antiques, y compris du motif chrétien, au moins sous la forme sophistiquée qu'il avait pris chez saint Augustin – ce qui ne veut pas dire bien entendu de toute forme d'individuation.

Les rares spécialistes du haut Moyen Âge qui abordent cette question, nous décrivent un monde remodelé par les invasions, d'où a disparu la notion de personne telle que les Grecs et les Romains

l'avaient élaborée dans leur droit, leur morale et leur art de vivre [11]. La dissolution des institutions publiques, de la *res publica*, est à la fois la cause et la conséquence d'une valorisation nouvelle du privé. La distinction, qui persiste encore dans l'ecclésiologie, disparaît dans le reste de la société : « 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. » [12] 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 [13]. En même temps, les individus sont intégrés dans des totalités sociales segmentées. Les individus sont soumis au pouvoir paternel – le *Munt (Mundeburdium)* – et la relation politique est désormais envisagée sur le modèle de la relation familiale entre parent ou tuteur et enfant [14]. Le mot même de liberté n'existe plus, ni l'idée abstraite d'une qualité applicable universellement. Significativement, la liberté ne signifie plus autonomie, mais au contraire appartenance à un peuple. Comme le montre en Gaule, la synonymie libre = franc, la liberté est toujours prise comme une relation concrète de l'individu avec son groupe [15]. Socialement, l'individu est porté par la tribu, le clan, la grande famille dans lesquels il vit. Son statut personnel dépend du groupe auquel il appartient [16]. De nouvelles formes d'individuation non-chrétiennes apparaissent, qui vont devenir déterminantes pour l'avenir de l'anthropologie occidentale.

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

La vision dumontienne du reste du Moyen Âge pose tout autant de difficultés. En effet, à partir du XIe siècle, l'histoire de l'individuation ne peut absolument pas être réduite à la question religieuse. Tout un ensemble de formes de vie politiques, juridiques, économiques et culturels jouent un rôle décisif dans l'histoire de l'individuation.

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 [17]. 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 [18]. Marie-Dominique Chenu souligne le caractère exemplaire, pour ce nouveau mouvement, de l'enseignement de Pierre Abélard, premier philosophe à placer l'intention au centre de sa conception de l'homme (1079 – 1142) [19]. 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 [20].

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 [21]. 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) [22].

Mais cette affirmation est, elle aussi, très contestable et cela pour au moins trois raisons. D'une part, 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 [23]. Dumont prend en quelque sorte abusivement parti dans les débats de l'époque entre défenseurs de l'Église et défenseurs de l'Empire. De l'autre, 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, le bricolage grâce auquel les monarchies médiévales ont réussi à construire celle-ci et mis en place les éléments assurant la continuité temporelle du pouvoir [24]. 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. Enfin, la thèse dumontienne oublie que la légitimation de l'État depuis le XIVe et jusqu'au XVIIIe siècles ne dépend qu'en partie de la doctrine du droit divin. 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, du reste, tout autant sur leur légitimité dynastique et patrimoniale

d'origine féodale que sur le droit divin [25]. 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 ?

Enfin, dernier défaut 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 [26]. 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 au XVIe siècles qu'il est capable 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 son inspiration 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. On parle du « miracle des années 1620 » [27]. 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 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 [28]. Humanistes et commis de l'État inventent ainsi d'autres formes d'individuation 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 Luther qui, au mépris de toutes les évidences historiques, serait la cause principale de la construction de la monarchie de droit divin 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) Henri VIII et tous les princes catholiques de la Renaissance 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 et plus la caricature s'accentue. Toute la révolution française serait 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, C.Q.F.D. : « 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 seraient-ils un lointain résultat de la prédication christique.

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 généralement anti-chrétienne des Lumières et du développement de l'esprit critique et scientifique sur l'individuation et finalement sur les événements révolutionnaires [29]. 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 qui ont eu lieu en Occident, que celles qui ont envisagé l'individu comme une *opposition* au tout et comme le résultat d'une *coupure* du tissu social. L'individuation moderne a pour lui partie liée avec le dualisme ; elle constitue 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 occidentale.

Or, comme le dernier Dilthey, Simmel, Groethuysen et plus récemment Vernant, Foucault ou Claude Calame l'ont montré, l'Occident a connu et continue à connaître une très grande diversité de *formes de vie*, impliquant à la fois des *modes d'expérience* et des *modes de signifier*, des *formes de sujet*, d'origines sociales différentes, qui courent parfois parallèlement les uns 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 pré-modernes 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.

À SUIVRE… Prochain article : « Louis Dumont, la sociologie française et la question du sens »

Notes

[1] 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, p. 64-65.

[2] À ce sujet, voir mes *Éléments d'une histoire du sujet*, Paris, Kimé, 1999, *Rythmes, pouvoir, mondialisation*, Paris, PUF, 2005, *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, 2010.

[3] E. E. Evans-Pritchard, *Les Nuer. Description des modes de vie et des institutions politiques d'un peuple nilote*, (1re éd. 1937), Paris, Gallimard, 1994, p. 201.

[4] J.-P. Vernant, *L'Individu, la mort, l'amour, Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, Paris, Gallimard, 1989, p. 214.

[5] Voir à cet égard P. Michon, « *Formes de vie en Grèce ancienne* ».

[6] 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, 1979, p. 26.

[7] M. Weber, *Le Judaïsme antique*, 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 » dans M. Weber, *The Sociology of Religion*, Boston, Beacon Press, 1964, p. liii.

[8] Le choix même du terme chrétien « Ancien Testament » montre le préjugé qui sous-tend

l'approche dumontienne et qui participe à l'effacement du judaïsme par le christianisme.

[9] M. Weber, *Le Judaïsme antique*, Paris, Plon, 1998, p. 412.

[10] 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 & R. Rémond (dir.) 1988, *Histoire de la France religieuse*, Paris, Le Seuil, 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 anti-catholique 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, p. 132-158.

[11] 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, vol. I., 1985, p. 401-529.

[12] W. Ullmann, *The Individual and Society in the Middle Ages*, Baltimore, The Johns Hopkins Press,1966 – trad. ital., Bari, Laterza, 1974, rééd. 1983, p. 41 ; M. Rouche, *op. cit.*, p. 403.

[13] R. Fédou, *L'État au Moyen Âge*, Paris, PUF, 1971, p. 19

[14] W. Ullmann, *op. cit.*, 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 University 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, p. 277-292.

[15] M. Bloch, *La Société féodale*, Paris, Albin Michel, 1939-40 – rééd. 1968, p. 229 ; G. Matoré, *Le vocabulaire et la société médiévale*, Paris, P.U.F., 1985, p. 143.

[16] A. J. Gourevitch, *Problemy genezisa feodalizma v zapadnoj Evrope*, Moskva, Izdat Vysshaja Shkola, 1970 – trad. ital. 1982, *Le origini del feudalesimo*, Bari, Laterza, p. 98 ; A. J. Gourevitch, « Représentations et attitudes à l'égard de la propriété pendant le Haut Moyen Âge », *Annales E.S.C.*, 1972, p. 523-547.

[17] S. Painter, *Feudalism and Liberty*, Baltimore, 1961 ; W. Ullmann, *The Individual and Society in the Middle Ages*, Baltimore, The Johns Hopkins Press, 1966 – trad. ital. 1974, rééd. 1983, Bari, Laterza, p. 46 et p. 58 *et sq.*

[18] G. Paré – A. Brunet – P. Trembley, *La Renaissance du XIIe siècle*, Vrin, Paris, 1933 ; D. Knowles, « The Humanism of the Twelth Century », *in The Historian and Character*, Cambridge, 1963 ; R. W. Southern, *The Making of the Middle Ages*, New Haven, Yale University Press, 1953, p. 219-57 ; R. W. Southern, « Medieval Humanism » *in Medieval Humanism and Other Studies*, Oxford, 1970, p. 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, University 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, p. 145-58 ; J. F. Benton, « Consciousness of Self and Perceptions of Individuality » *in* R. L. Benson *et al.* (dir.) Renaissance and Renewal in the

Twelth Century, 1991, Toronto, University of Toronto Press, p. 263-295 ; J. Leclercq, *Monks and Love in Twelth-Century France*, Oxford, Oxford University Press – trad. fr. 1983, Paris, Le Cerf, 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, University of California Press, 1982, p. 82-109, pour une critique de cette conception de la modernité religieuse du XIIe siècle, en particulier au niveau sociologique.

[19] M.-D. Chenu, *L'éveil de la conscience dans la civilisation médiévale*, Paris, Vrin, 1969 – trad. it., Milano, Jaca Book, 1981, p. 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, rééd. 1984, Paris, Arthaud, p. 391.

[20] M.-D. Chenu, *op. cit.*, p. 75-77.

[21] L. Dumont, 1983, chap. II : « La catégorie politique et l'État à partir du XIIIe siècle ».

[22] 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.

[23] Voir entre autres A. W. Lewis, *Le Sang royal. La famille capétienne et l'État, France X^{e}-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 et P. Schiera, *Lo stato moderno*, 3 vol. Bologna, Il Mulino, 1971-1973-1974.

[24] 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 siècles*, Paris, Les éditions de Paris, 1988.

[25] A. Tenenti, *La Formazione del mondo moderno, XIV-XVII secolo*, Bologna, Il Mulino, 1980, p. 25.

[26] La bibliographie sur l'humanisme est immense. Voir E. Garin, *Der italienische Humanismus*, Verlag A. Francke, 1947 – trad. ital. 1952, *L'umanesimo italiano. Filosofia e vita civile nel rinascimento*, Bari, Laterza ; E. Garin (dir.) 1988, *L'uomo del Rinascimento*, Bari, Laterza – trad. fr. 1990, Paris, Le Seuil ; R. Mandrou, *Histoire de la pensée européenne. Des Humanistes aux hommes de science*, Paris, Le Seuil,1973.

[27] 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.

[28] Voir à cet égard M. Foucault, *Surveiller et Punir*, Paris, Gallimard, 1975 mais aussi tous ses travaux ultérieurs sur l'émergence d'une *biopolitique* vers la fin de l'âge classique.

[29] B. Groethuysen, *Die Entstehung der bürgerlichen Welt- und Lebensanschauung in Frankreich*, Halle/Salle, 2 Bde. 1927-30. Rééd., 1978, Frankfurt /Main, Suhrkamp ; B. Groethuysen, *Origines de l'esprit bourgeois en France T° I* (traduction revue et fortement diminuée du précédent titre), Paris, Gallimard, 1927 ; M. Vovelle, *Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIIIe siècle*, Paris, Plon,1974 – rééd. poche, Paris, Le Seuil,

1978.