

*que
sais-je?*

**HISTOIRE
DE
L'INDIVIDUALISME**

ALAIN LAURENT



QUE SAIS-JE ?

Histoire de l'individualisme

ALAIN LAURENT

Professeur de philosophie
Chargé d'enseignement à l'Ecole
des Hautes Etudes politiques et sociales

VILLE DE PARIS
BIBLIOTHEQUE BAUDOYER
2, Place Baudoyer
75004 PARIS

141
LAU



Introduction

LE PARADIGME DE LA CIVILISATION OCCIDENTALE

Il est devenu courant en cette fin de xx^e siècle d'affirmer que l'individualisme représente à la fois le propre de la civilisation occidentale et l'épicentre de la modernité. Ainsi le font par exemple Louis Dumont quand il « s'autorise à désigner par le mot individualisme la configuration idéologique moderne » ou Henri Mendras pour qui « l'individualisme fait de tels progrès qu'il n'est plus une idéologie mais une manière d'être commune à tous ». Mais il n'est pas sûr que tout le monde entende la même chose sous ce mot dont le caractère polysémique et parfois dégradé avait déjà été relevé par Max Weber (« Le terme "individualisme" recouvre les notions les plus hétérogènes que l'on puisse imaginer... Une analyse radicale de ces concepts, du point de vue historique, serait à présent derechef fort précieuse pour la science », dit-il dans *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*) et Friedrich Hayek (« Aucun terme politique n'a plus souffert que le mot "individualisme". Non seulement il a été déformé par des adversaires qui en firent une caricature méconnaissable... mais il a été également utilisé pour décrire plusieurs attitudes envers la société, qui ont aussi peu de points communs entre elles qu'elles

n'en ont avec des attitudes que l'on considère, en général, comme étant leur contraire », remarque-t-il au début d'*Individualism and economic order*).

Exposer ce qu'ont été les grandes étapes de l'histoire intellectuelle de cet individualisme et identifier les facteurs du procès d'individualisation de la vie sociale qu'il recouvre impose donc au préalable de dissiper les malentendus induits par des usages banalisés, parasités et dégradés.

I. — **Savoir ce que parler d'individualisme veut dire**

1. **La nature humaine est individuelle.** — L'individualisme repose avant tout sur la conviction que l'humanité est composée non pas d'abord d'ensembles sociaux (nations, classes...) mais d'individus : d'êtres vivants indivisibles et irréductibles les uns aux autres, seuls à ressentir, agir et penser réellement. Cette figure de l'individu renvoie à un état de séparation originelle qui, en rendant chaque être humain différent et unique, constitue chacun d'eux en une unité singulière (ipsité) relativement autosuffisante. L'homme n'est donc pas la simple cellule d'un organisme social qui en serait la finalité et le prédéterminerait, ou la partie d'un tout qui la précéderait et le transcenderait — comme le veut la vision opposée du holisme (du grec *holos* : un tout) pour qui existent en premier des entités supra-individuelles globales (le groupe, la société...) agissant comme des superindividus (d'un point de vue individualiste, ces « êtres sociaux » sont de pures fictions).

Mais l'individu de l'individualisme puise ailleurs l'essentiel de sa définition : dans ses propriétés internes qui en font un être autonome dont la vocation est l'indépendance. Cette autonomie résulte de la capacité que lui donne sa raison de pouvoir vivre et agir par

soi. Le propre de l'individu humain est en effet de pouvoir se décider par lui-même à partir de représentations et de normes émanant de sa réflexion critique, qu'il est apte à traduire en stratégies et en actes (pouvoir sur soi). D'autre part, dans la mesure où sa personnalité profonde s'exprime par des désirs et passions singuliers, il est mû par des intérêts particuliers qui l'amènent à vouloir vivre selon eux, pour son propre compte, pour soi, en dépendant le moins possible de volontés extérieures qui tendraient à l'aliéner. A défaut de pouvoir nécessairement devenir une réalité ou même d'être recherchée avec autant de force et au même degré par tous les individus, cette aspiration à l'indépendance est vue par l'individualisme comme l'expression la plus achevée de la nature humaine.

2. L'affirmation de la possibilité et de la légitimité de la liberté individuelle. — La reconnaissance conjointe de cette capacité d'autodétermination et de cette vocation à l'indépendance en tant que propriétés potentielles de l'être singulier conduit logiquement l'individualisme à poser la liberté individuelle en valeur suprême. L'individu apparaît fondamentalement seul propriétaire de soi et souverain : par nature, il n'appartient pas à qui ou quoi que ce soit (autres individus, entités sociales ou naturelles) au sens où cette appartenance impliquerait le fait d'être possédé ou subordonné sans consentement.

La liberté individuelle prend donc d'abord racine dans une potentialité originelle intérieure que chacun doit pouvoir actualiser en s'accomplissant dans la réalisation de ses fins particulières. Cette légitimité foncière définit le droit naturel de l'individu d'être l'acteur de sa propre vie sans subir de coercition — et le créateur de sa propre identité sans se la voir imposée par des appartenances non choisies. L'individualisme sup-



pose en conséquence une volonté continue d'émancipation des entraves extérieures s'opposant à la jouissance de la souveraineté personnelle, d'où le problème qui le hante constamment : si cette liberté ne se réduit pas à celle d'un individu seul ou d'un seul individu, jusqu'où et comment peuvent s'harmoniser les multiples libertés individuelles et sur quelles bases peuvent-elles consentir à une limitation de leur exercice — qui ne porte pas nécessairement en lui-même les normes de son bon usage ?

3. L'individu n'exclut pas la personne, mais l'individualisme s'oppose au personnalisme. — Si l'individu humain est ainsi capable d'autonomie, c'est parce qu'il vit une seconde vie, intellectuelle, à l'intérieur de lui-même. Il est une conscience de soi : dans l'intimité de son for intérieur, il s'apparaît à lui-même, il revient sur lui-même. Cette réflexivité lui permet de s'autotranscender et de disposer d'un pouvoir de soi sur soi. L'individualisme s'enracine aussi dans cette unicité d'une relation à soi qui fait de l'individu doublement un sujet : un être qui existe au-dedans de lui-même, dans une subjectivité qui le différencie irréductiblement des autres — et un être qui est le support, l'auteur conscient de ses choix et ses actes dont il est par suite responsable. L'individu humain présuppose donc en lui l'existence de la personne (puisque c'en est là la définition), qu'il protège et exprime en jouant le rôle d'interface entre elle et l'environnement social.

L'individualisme ne peut cependant pour autant être confondu avec le personnalisme, compte tenu de la connotation idéologique prise dans l'histoire récente des idées par le courant ainsi dénommé qui répudie la notion d'individu en raison de son lien historique avec un désir d'indépendance amalgamé à la fermeture égoïste aux autres et au social. Alors que le personna-

lisme ne conçoit la personne que dans l'immersion et la dépendance communautaires, l'individualisme voit là autant d'atteintes à l'amour de soi et la libre disposition de soi qu'exigent justement pour lui le secret et la « respiration » d'une personne dont l'indépendance individuelle est le complément vital et social nécessaire.

4. L'individualisme ne s'oppose pas à la société mais au communautarisme. — Sauf dans certaines de ses formulations les plus radicales (axées sur l'illusion de l'autosuffisance solipsiste ou isolationniste), l'individualisme ne nie pas plus la réalité primordiale du « social » que la nécessité de l'organisation sociale. Qu'il s'énonce au niveau de l'individu universel, d'un individu particulier ou de la pluralité concrète des individus, il intègre leur inscription empirique dans un habitus culturel qui leur est antérieur et les imprègne originellement — ainsi que leur interdépendance ultérieure au sein du réseau des relations obligées et désirées avec les autres. Mais il refuse de réduire l'individu au simple état de « produit » (passif) de ces déterminations et de ne voir en lui qu'un « animal social ». Non seulement ces données de fait n'entraînent aucune obligation de droit, mais pour l'individualisme, l'individu peut et doit les dépasser en s'en nourrissant pour librement coopérer avec ses semblables et surtout ceux qu'il choisit. De la synergie et de la logique de ces interactions (l'interindividuel) émergent des modes de socialité contractuels et un ordre social spontané — que viennent encadrer des principes d'organisation juridico-politiques protecteurs de la liberté individuelle et générateurs d'une société ouverte.

C'est au nom de cet idéal que l'individualisme refuse non pas la société en soi mais précisément la société close — de loin le type social le plus répandu dans le monde et qui prédominait partout à l'origine. Organisée

selon le schéma « holiste », elle subordonne en effet hiérarchiquement les individus au « tout » organique de la communauté. Soudé aux autres malgré lui, soumis à des modèles et valeurs dont il n'est en rien l'auteur et qui en font le moyen de fins sociales qui le dépassent, l'individu s'y trouve par suite plus ou moins fortement privé de liberté. L'individualisme s'oppose donc d'une manière absolue à ce mode d'organisation globalement communautaire qui, en Occident du moins, a progressivement abandonné la forme traditionnelle du tribalisme pour prendre celle du collectivisme propre aux systèmes totalitaires mais aussi, dans une certaine mesure, aux modernes sociétés surétatisées.

5. Paradoxes et complexité de la « configuration » individualiste. — Sous la relative simplicité de son paradigme « matriciel », la réalité historique et vécue de l'individualisme se révèle d'une grande complexité, due à l'extrême diversité de ses niveaux de manifestation, des multiples dimensions de l'activité humaine où il intervient et des visages très contrastés qu'il peut y revêtir. Il est en effet tout autant un mode de vie courante, pas le moins du monde théorisé, pratiqué marginalement ou par toute une société — qu'une doctrine intellectuelle très élaborée fixant les principes d'organisation globale de la société ou n'ayant que valeur d'éthique personnelle. D'où de bien curieux paradoxes : on peut professer une idéologie anti-individualiste virulente... tout en vivant une existence fort individualiste (non conformiste) ; ou décider individuellement de vivre d'une manière communautaire ; ou se trouver amené à vivre une existence de type individualiste subie et non voulue ; ou enfin reproduire les modèles les plus conformistes dans une vie (privée) formellement très individuelle.

Les domaines susceptibles de recevoir une interpré-

tation ou une pratique individualiste sont eux-mêmes fort variés : il y a ainsi un individualisme sociologique, politique, économique mais aussi religieux, éthique, voire même épistémologique et philosophique — ou des dimensions sociologiques, politiques, économiques, etc., de l'individualisme qui ne sont pas nécessairement complémentaires les unes des autres. Assurément, la « configuration » individualiste trouve matière à s'incarner dans tous les champs imaginables de l'activité humaine.

Cette richesse polydimensionnelle se décline en une vaste pluralité d'expressions au sein de chaque champ considéré : sous la catégorie trop générale de l'individualisme, ce sont des individualismes qui y coexistent et parfois s'y concurrencent. Les particularités nationales invitent à distinguer les formes allemandes (la *Bildung* ou éducation intérieure de soi), anglaises (la *privacy*, le *self-ownership*) et françaises (l'universalité dans l'égalité) de l'affirmation de l'individualité. Sur le plan idéologico-politique rivalisent des versions anarchistes (Stirner), démocratiques (Durkheim), libérales (Locke), aristocratiques (Nietzsche) et conservatrices (Hayek) du primat de la liberté de l'individu. Et on ne saurait identifier le narcissisme de masse repéré par Tocqueville puis Lipovetsky à l'élitisme du libre entrepreneur célébré par Ayn Rand ou au goût farouche de la solitude que cultivent aussi bien un Sade qu'un Kierkegaard.

Cette extrême dispersion des conceptions de l'individualisme est la source de confusions, parfois intentionnelles et malveillantes, qui le réduisent à une seule (souvent dégradée) afin de le disqualifier en tant que configuration globale. C'est ce qui se produit en particulier lorsqu'on l'assimile à l'égoïsme (*ne vivre que pour soi*) alors qu'il est le vecteur d'une éthique universelle des droits de l'homme et qu'il combat les idéo-

logies sacrificielles interdisant à celui-ci de vivre pour soi. Ou bien quand on n'y voit que le culte hédoniste du repli privé sur soi alors qu'il est également porteur d'une exigence de responsabilité individuelle et citoyenne. Un et multiple, l'individualisme peut tout autant donner lieu à une pratique exclusivement centrée sur un « ego » singulier qu'à la reconnaissance humaniste de la valeur absolue de chaque individu.

6. Les niveaux de participation au paradigme individualiste. — Si l'individualisme se définit par toute une série de traits caractéristiques (dont l'ensemble cohérent en constitue le « paradigme »), chacun de ceux-ci peut se révéler plus ou moins présent selon l'époque ou la société considérée. Une époque ou une société seront donc d'autant plus individualistes qu'un plus grand nombre de ces traits s'y présente et que chacun d'eux y est pleinement inscrit dans la culture et l'organisation sociale correspondantes. C'est-à-dire, concrètement, et en s'appuyant sur la connexion entre l'individualisme et la primauté de la liberté individuelle de choix, qu'y seront développées la liberté de posséder (droit de propriété), contracter, échanger, entreprendre et concurrencer (économie de marché) ; la liberté de conscience religieuse ; la liberté d'association et d'expression critique ; la liberté en matière de mœurs (choix du conjoint et du mode de conjugalité, possibilité du célibat et de styles de vie égocentrés, égalité des sexes, tolérance de la diversité des préférences sexuelles, affranchissement de la tutelle familiale...). Mais aussi qu'y prévaudront la multi-appartenance ou l'absence d'appartenance plutôt que l'obligation d'appartenir à vie à un seul groupe ; la mobilité géographique, professionnelle et sociale ; et enfin la protection légale des droits individuels de propriété par ou face à l'Etat ainsi que la possibilité pour les individus-

citoyens de contrôler celui-ci et de prendre activement part à l'exercice politique du pouvoir.

Le recensement de cette gamme de « possibles » permet d'éviter le manichéisme induit par l'opposition des deux paradigmes individualisme/holisme (une société est totalement individualiste ou ne l'est pas du tout) et de repérer empiriquement les étapes successives de l'individualisation des comportements et de l'organisation sociale — utile contrepoint de la dimension intellectuelle de l'histoire de l'individualisme qui va être privilégiée ici.

II. — Les étapes du procès d'individualisation

L'individualisme ne constitue pas une donnée originelle de l'Humanité. Il se déploie en effet progressivement (avec une accélération continue) et conflictuellement à partir d'un degré quasi zéro de la liberté individuelle dans les communautés tribales archaïques de type holistique et organique — suivant une succession de « moments » distincts d'émancipation et d'émergences spécifiques qui nourrissent et scandent son histoire. Une fois déterminé où, quand et pourquoi il apparaît, le problème est d'identifier les facteurs qui ont favorisé la dynamique d'un procès d'individualisation du monde occidental n'ayant jamais connu de reflux mais au pire, des phases de relative stagnation et de forte contestation.

1. **L'individualisme vécu émerge bien avant d'être nommé et même pensé.** — Le mot « individualisme » n'est en effet que tardivement apparu (à l'orée du XIX^e siècle) pour qualifier, péjorativement d'ailleurs, un mode de vie et de pensée préexistant. Lequel ne résulte pas de l'application d'une doctrine préalablement et rationnellement élaborée, mais naît et se déploie spon-

tanément grâce à l'interaction de modèles culturels liés au christianisme et de brèches ouvertes dans l'organisation économique, sociale et juridique de la vie courante. D'une certaine manière et au contraire du socialisme par exemple, l'individualisme a commencé d'exister avant d'être pensé ou voulu, et n'a été théorisé puis légitimé et conceptualisé en paradigme cohérent qu'après coup.

Conséquence remarquable : l'individualisme a une double « vie » ou histoire, sociologique et idéologique, qu'il ne faut ni séparer ni confondre mais ni relier. Le processus d'émancipation individuelle et de création concomitante de nouveaux modes de vie individualisés possède sa propre dynamique que l'histoire de l'individualisme doit prendre en compte pour « enraciner » la réflexion philosophique qui en pense les fondements et en accélère ensuite le cours en retour. Il n'y a d'ailleurs pas dans l'histoire des idées à proprement parler de « prophète » intégral ou de grand penseur attiré de l'individualisme, mais seulement des philosophes dont un aspect plus ou moins important de la pensée s'attache à fonder intellectuellement l'autonomie et l'indépendance individuelles. Leur œuvre écrite constitue en ce sens le plus précieux des indicateurs de l'affirmation montante de la configuration individualiste dans l'ordre des mentalités et des valeurs.

2. Les dialectiques de l'intériorisation/privatisation de l'existence et de la décomposition/recomposition sociétale. — Le procès historique d'individualisation s'opère sur deux autres plans également disjoints et conjoints, l'un et l'autre liés au progrès du modèle de civilisation individualiste des mœurs propre à l'Occident. D'une part, l'existence individuelle tend continuellement à s'intérioriser davantage grâce à l'auto-

contrôle rationnel de soi, la censure des affects et la commande individualisée des comportements, ce qui permet à la figure du sujet conscient de soi et capable d'autodétermination de prendre toujours plus corps. En même temps, cet individu autonome tend à s'affranchir du contrôle social communautaire, dont s'en suit une privatisation croissante et le développement de l'indépendance individuelle dans le cadre d'une sphère privée, hors d'atteinte du « social » et de l'Etat.

Mais tandis que sous la pression de cette tendance émancipatrice « lourde » se décomposent les formes collectives et hiérarchisées traditionnelles de la vie sociale, celle-ci est loin de sombrer dans l'anomie anarchique et la dissolution du lien social. Car se déploient parallèlement de nouveaux modes de socialité et de civilité à la fois diversifiés et cimentés par un contrat social de fait imposant le respect des droits individuels. A l'individualisme de rupture et de dissensus en succède peu à peu un autre qui est le support du consensus démocratique impliqué par la complexification croissante de la société moderne.

3. Les grandes séquences de l'histoire de l'individualisme. — Après une longue et souterraine gestation tout au long du Moyen Age au terme de laquelle l'individu émerge d'une manière balbutiante lors de la Renaissance comme réalité vécue et catégorie de la pensée, l'individualisme fait irruption au grand jour aux XVII^e et XVIII^e siècles.

Alors s'opère une « révolution copernicienne » instituant l'individu en sujet séparé et autonome, puis en unité fondamentale de la société. Elle en légitime les aspirations à l'indépendance par la reconnaissance de son droit naturel de propriété et de libre disposition de soi. Nombre de composantes de son déploiement ulté-

rieur sont alors déjà culturellement présentes mais demeurent à l'état de tendances marginales.

Ayant ainsi atteint une « masse critique » lui assurant une capacité de développement accéléré et hégémonique, l'individualisme se diffuse au cours du XIX^e siècle à l'ensemble de la société en revêtant des formes différenciées et concurrentes tout en se voyant durement contesté sur le plan idéologique. Malgré les âpres critiques et les tentatives de rejet dont il est l'objet pendant la première moitié du XX^e siècle, il est finalement consacré de fait en paradigme souverain de la société démocratique libérale.

Il achève alors de s'imposer comme trait prédominant de la culture occidentale en oscillant entre une radicalisation fort minoritaire et « américaine » du droit de propriété sur soi — et une massification nettement majoritaire qui le banalise en l'affadissant et l'essoufflant : deux tendances qui lui attirent de nouvelles critiques liées aux problèmes contemporains de la solitude et des inégalités.

Chapitre I

UNE LONGUE GESTATION : DE SOCRATE À MONTAIGNE

Jusqu'au iv^e siècle avant J.-C., l'organisation de l'ensemble des groupes humains — au-delà de leur diversité empirique — ne renvoie qu'à un seul modèle, celui du holisme. Partout règnent exclusivement la communauté tribale ou des cités-empires composés à la manière d'un « tout » organique rigidement hiérarchisé, transcendant ses membres liés par des interdépendances fortes et contraignantes. Le comportement des hommes y est totalement déterminé par l'appartenance au groupe et la soumission intériorisée à ses lois, ainsi que par la quasi-immuable reproduction des traditions. Ils ne disposent d'aucune autonomie dans le choix des valeurs et des normes de conduite et ne se pensent ni ne se représentent comme individus singuliers mais agissent en simples fragments dépendants d'un « Nous ».

Les religions archaïques propres à ces communautés ont pour fonction essentielle de légitimer l'antériorité et la supériorité du principe d'ordre collectif qui cimente totalement les hommes les uns aux autres. Une bonne illustration théorique de ce paradigme universel réside dans le modèle platonicien de la Cité dans *La République*, telle qu'elle est aussi bien perçue par Hegel

(« La belle totalité hellénique ») que par Karl Popper qui l'analyse ainsi :

« Le holisme de Platon me semble étroitement apparenté au collectivisme tribal dont il avait la nostalgie (...) L'individu est éphémère, seul le collectif possède permanence et stabilité. Enfin, l'individu doit être assujéti au tout, celui-ci n'étant pas un simple rassemblement d'individus, mais une unité "naturelle" appartenant à un ordre supérieur » (*La société ouverte et ses ennemis*, chap. 5).

Mais des exemples concrets encore plus probants sont offerts tant par le monde patriarcal biblique de l'*Ancien Testament* que par le régime des castes caractérisant l'Inde traditionnelle que les pertinentes analyses de Louis Dumont dans *Homo Hiérarchicus* (1967) posent en incarnation typique du holisme.

Ce même auteur considère d'ailleurs que ce n'est qu'en référence à ce fond holiste universel et premier que peut se formuler la problématique de l'individualisme. Dans ses *Essais sur l'individualisme* (1983), il estime qu'« en gros, le problème des origines de l'individualisme est de savoir comment, à partir du type général des sociétés holistes, un nouveau type a pu se développer qui contredisait fondamentalement la conception commune. Comment cette transition a-t-elle été possible, comment pouvons-nous concevoir une transition entre ces deux univers antithétiques, ces deux idéologies inconciliables » ?

I. — Les premiers frémissements de l'individuel dans l'Antiquité gréco-romaine

C'est au sein de la « belle totalité hellénique » historique puis lors de l'époque impériale romaine que se produisent les toutes premières et fugitives manifestations de ce « type nouveau » de conception du rapport de l'être humain avec lui-même et les autres qu'est l'individualisme. Rien, certes, n'autorise à parler déjà d'une véritable naissance de l'Individu tant les membres de ces cités demeurent dépourvus de la pleine

intérieurité de la conscience de soi et de l'indépendance de décision par rapport au groupe. Mais quelque chose de radicalement inédit s'y passe, qu'atteste l'apparition même des premiers auteurs individualisés par le souvenir de leur nom personnel ainsi que par le caractère rationnel et singulier de leur réflexion. Malgré le contenu holiste de celle-ci, la pensée des premiers philosophes peut prendre valeur de témoignage « sociologique » révélant et reflétant la métamorphose qui s'esquisse dans les mentalités de l'époque. Si, en tant que citoyens, les Grecs puis les Romains ne se libèrent pas de la subordination aux lois imposant l'appartenance totale à la Cité ni du caractère public de l'existence (ce que Benjamin Constant soulignera avec tant de force dans *De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes* en 1819), une petite minorité d'entre eux commence à pratiquer un art de vivre centré sur une relation plus singulière et intérieure à soi.

Dans *Le souci de soi* (1984), Michel Foucault observe que s'il est hors de propos de faire déjà état d'un « individualisme croissant » à cette époque, se produit cependant alors « le développement de ce qu'on pourrait appeler une culture de soi, dans laquelle ont été intensifiés et valorisés les rapports de soi à soi (...) L'art de l'existence s'y trouve dominé par le principe qu'il faut prendre soin de soi-même ; c'est ce principe du souci de soi qui en fonde la nécessité, en commande le développement et en organise la pratique ».

Le fait même que la pensée de Platon cherche à exclure toute possibilité d'indépendance individuelle de la Cité idéale semble d'abord prouver qu'elle tendait dès alors à se faire un peu jour dans la démocratie athénienne. Mais ce sont surtout les propos et les actes de Socrate qui semblent inaugurer ce thème du « souci de soi ». Par la « maïeutique », ce dernier s'attache à faire naître l'âme personnelle à elle-même, pour l'inviter ensuite au perfectionnement moral grâce au « Connais-toi toi-même ». La conscience (le « dieu »

de l'*Apologie*) en train d'apparaître à l'intérieur de l'individu doit pousser celui-ci à « s'examiner soi-même » et à « s'occuper de soi » dans un éventuel repli sur la vie privée.

Que la finalité de la vie individuelle et la relation entre l'individu et la société (cité) ait dès cette époque été une préoccupation des philosophes est attesté par les ambiguïtés de la pensée aristotélicienne qui, tout en voyant dans l'homme en « animal social » et un citoyen ne pouvant exister hors d'une communauté, pose dans l'*Ethique de Nicomaque* que « le vrai bien est individuel », qu'il faut « chercher le bien et le bonheur de l'individu » et « se suffire à soi-même » — et que la justice se mesure aussi « selon le mérite de chacun ».

Après avoir été célébré par les Cyniques et en particulier par ce premier champion en date du non-conformisme que fut Diogène, le thème de l'autarcie bienfaisante et de l'autosuffisance morale intérieure l'est avec plus de force encore par Epicure qui l'érige en souverain bien auquel conduit l'exercice permanent et solitaire du soi de soi-même. « C'est un grand bien, à notre sens, de savoir se suffire à soi-même », écrit-il dans la *Lettre à Ménécée* ; et de préciser que « quand on se suffit à soi-même, on arrive à posséder le bien inestimable qu'est la liberté ». Ce souci de l'application à soi-même est, sous la forme d'un austère travail de soi sur soi, encore davantage développé par les stoïciens qui en font la règle fondamentale de leur art de vivre.

Pour Sénèque, il s'agit de « revenir à soi », de « se faire soi-même » (*De la beauté de la vie*), d'« être au-dedans de soi » et d'« être heureux de son propre fond » (*Lettre à Lucilius*). Dans les *Entretiens*, Epictète célèbre la figure du sage qui ne s'attache qu'aux « seules choses dépendant de (soi) », qui « cultive le gouvernement de soi-même », est « attentif à soi-même » et « n'attend tout profit et dommage que de lui-même ». Enfin, dans ses *Pensées pour moi-même*, Marc Aurèle privilégie par-dessus tout le

fait de devenir « maître de soi », d'avoir « la capacité de se suffire en tout par soi », de savoir « se contenter par soi-même » et « se replier en soi-même » dans « son for intérieur ».

Mais l'impératif de veiller rationnellement à soi coexiste avec des devoirs sociaux non moins impérieux : « Le bien d'un être raisonnable est de vivre en société » et le sage doit « se rendre utile à la communauté », ajoute Marc Aurèle pour qui on ne doit jamais oublier de se savoir « la partie d'un tout ». Ce holisme constitue l'indépassable horizon du stoïcien et il relativise beaucoup le sens à donner à cette expérience précoce de l'autoréférence. L'idéal de vivre par soi et pour soi ne vaut pas comme volonté d'émancipation du tout de la Cité. Résultat vraisemblable mais... improbable (le « miracle » grec) du premier grand brassage historique de cultures différentes — par l'action des échanges commerciaux — dans un espace restreint ainsi que de l'exercice corrélatif de la rationalité naissante dans la connaissance et la politique, le sage-citoyen hellénique et romain n'est qu'une imparfaite préfiguration de l'Individu — et l'individualisme n'est pas encore au rendez-vous de l'Histoire. Ni en grec (le mot *atome* renvoie seulement aux éléments du monde physique), ni en latin (*Individuum* n'apparaît qu'au Moyen Age), il n'y a de mot pour représenter la catégorie de l'individualité humaine...

II. — La source chrétienne : le salut de l'âme personnelle

Alors que les virtualités d'individualisation confusément apparues au cours de l'Antiquité demeurent inhibées et stérilisées par la pression persistante de l'ordre clos des communautés organiques, l'irruption du christianisme va de manière indirecte subvertir et briser celles-ci par les deux bouts : en intériorisant ra-

dicalement l'être humain en personne libre et unique — et en l'arrachant aux appartenances tribales ou étatiques pour faire de chacun l'égale incarnation d'une humanité à valeur universelle. *A priori*, l'attribution à la théologie chrétienne d'une telle vertu émancipatrice conduisant à la genèse de l'individu moderne semble paradoxale. Le refus de la propriété personnelle couplé à l'abnégation obligatoire de soi ainsi que la primauté du communautaire chez les premiers chrétiens ne prédispose guère le christianisme à jouer le rôle de générateur-catalyseur de l'indépendance individuelle.

Mais ce serait là s'en tenir aux apparences et réduire le christianisme à l'un de ses aspects partiels et statiques alors que sa référence fondatrice à un Dieu personnel et transcendant est porteuse d'une dynamique d'affranchissement et d'individualisation en profondeur. Tout en concrétisant des potentialités déjà présentes dans le monothéisme judaïque, le surgissement de ce Dieu sujet et totalement séparé du monde fait du christianisme une religion sans précédent et en complète rupture avec le holisme ambiant. Pour Marcel Gauchet (*Le désenchantement du monde*, 1985), elle implique l'apparition concomitante et révolutionnante d'un nouveau type d'être humain que sa relation directe et intériorisée à Dieu et le statut « hors du monde » qui en résulte individualisent d'abord dans le secret de soi puis dans sa relation au social. Doté d'une transcendance personnelle à l'image de son Créateur, il est une âme ayant valeur absolue et responsable de son propre salut éternel devant Dieu. Et il se trouve par suite délié de toute obligation d'appartenance au groupe et à l'Etat. Dès lors métamorphosé au plus intime de son être, l'homme devient lui-même un sujet, une personne autonome potentiellement apte à disposer librement d'elle-même et de son lien avec les

autres : l'indépendance y est en germe et l'individu ainsi conçu entre dans sa période de véritable gestation.

La dynamique de ce retournement sur soi émancipateur commence alors à contaminer l'environnement holiste (l'Etat) d'abord mis entre parenthèses. Le processus s'amorce au début du IV^e siècle avec la conversion de l'empereur Constantin, qui a pour conséquence d'instiller les nouvelles valeurs chrétiennes dans la société et de donner naissance au premier Etat chrétien, amené à se conformer à la logique individualisante de la théologie du Dieu personnel. De leur côté et en intervenant dans le champ politique, les papes du VIII^e siècle (Etienne II, Léon III) y transfèrent les exigences universalistes et donc individualisatrices du christianisme jusqu'alors contenues dans la seule sphère religieuse.

Selon Louis Dumont, « cette longue chaîne de glissements aboutira finalement à la complète légitimation de ce monde, en même temps qu'au transfert complet de l'individu dans ce monde. 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 que le christianisme avait initialement réservées à l'individu-hors-du-monde et à son Eglise » (*Essais sur l'individualisme*).

III. — Le nominalisme et les premières ouvertures de la société médiévale

Ce n'est qu'aux alentours des XIII^e et XIV^e siècles que se font ressentir les premiers effets de l'immersion de l'individualisation chrétienne de la foi dans les mentalités, la philosophie politique et l'organisation sociale européenne. A cette époque charnière apparaissent des changements sociaux et culturels significatifs qui tendent à faire de l'individu l'acteur de base « visible » de

la société. Une nouvelle ontologie de l'individuel s'élabore tandis que le sujet individualisé devient une catégorie fondamentale du droit — d'abord théologique puis laïque. Un peu partout en Europe occidentale, l'établissement puis la consolidation des premières véritables villes provient de la coopération de volontés individuelles agissant de leur propre initiative. En France, dès les ^x^e et ^{xii}^e siècles, Roscelin puis Abélard inaugurent la théologie de l'individuation. Mais l'épicentre de ces surgissements spontanés, simultanés et interactifs, semble surtout se situer en Angleterre où Guillaume d'Ockham va accomplir la révolution épistémologique donnant naissance au cours du ^{xiv}^e siècle à un second courant nominaliste plus puissant et aux implications politiques et sociétales considérables. C'est dans ce pays qu'après Colin Morris (*The discovery of the individual — 1050-1200*, London, 1972), Alan Macfarlane voit poindre les prémisses concrètes d'une autre révolution, sociologique celle-là, amorçant la libération individuelle des entraves communautaires traditionnelles.

Pour cet historien, auteur de *The origins of english individualism* (1978), les débuts de l'émancipation de la tutelle du groupe interviennent à une époque bien plus précoce qu'on ne le croit et cela se passe dans le monde rural : « C'est au moins depuis le ^{xiii}^e siècle que l'Angleterre a été un pays où l'individu est plus important que le groupe et où la hiérarchie n'est pas fermée. » Parmi les indices invoqués : une certaine indépendance de l'individu par rapport à la pression familiale patriarcale dans le choix du conjoint pour le mariage ; et l'accès à la propriété agricole individuelle, dû à l'apparition précoce d'un libre marché de la terre — d'où l'amorce d'une certaine mobilité sociale sans précédent.

Dans la mesure où les thèses nominalistes (selon lesquelles n'existent d'une manière générale que des êtres singuliers dont chacun est absolument un) ne commencent à s'étendre à la conception des relations homme/société qu'au cours du ^{xiv}^e siècle, elles ont

sans doute plus traduit ou accompagné le changement culturel déjà à l'œuvre qu'elles ne l'ont suscité. A cette époque en tous cas, le résultat intellectuel de la confrontation théologico-politique d'Ockham avec la papauté est que pour la première fois dans l'Histoire, le paradigme individualiste commence à prendre forme dans le champ épistémologique, puis « sociologique » et éthique, en s'opposant à la philosophie réaliste et holiste alors dominante de saint Thomas. Pour G. d'Ockham, les universaux et autres « substances secondes » aristotéliennes dont le thomisme affirme la réalité primordiale ne sont que des signes, des abstractions, et n'existent littéralement pas. Il n'y a rien d'ontologiquement réel au-delà de l'être particulier, de l'*individuum* — terme du latin scolastique apparu alors depuis peu dont Ockham retourne la logique pour en faire non plus l'aboutissement d'un processus d'individuation à partir du genre ou de l'espèce, mais l'objet d'une intuition originelle et empirique de la réalité nécessairement singulière et une. L'individu est un tout unique et séparé qui existe par lui-même, et cela vaut aussi dans l'ordre de l'humain. En conséquence, les totalités que semblent être les institutions et les corps sociaux (*universitas*) perdent tout droit de cité et sont réduites à n'être que la simple collection (*societas*) des parties qui les composent et seules existent : les individus humains. Ainsi, tel ordre religieux ou l'Eglise en elle-même n'existent pas, ils sont simplement le nom (d'où le... nominalisme) donné à l'ensemble des Frères ou des fidèles individuels. Par là même s'enclenche le processus d'individualisation et de recomposition de la société, avec une séparation du spirituel et du séculier légitimant l'autonomisation du politique — et par l'attribution au sujet individuel du droit naturel de choisir, de s'associer volontairement et contractuellement, et de se livrer à l'appropriation privée des biens.

Selon l'analyse que l'un des plus grands historiens mondiaux de la philosophie, le P. Coppleston, fait de l'ouvrage d'Ockham intitulé *Opus nonaginta dierum*, le franciscain d'Oxford pose explicitement que « l'individu a son droit naturel à la propriété. Dieu a donné à l'homme le pouvoir de disposer des biens sur la terre selon un mode dicté par la droite raison et, depuis la Chute, la droite raison montre que l'appropriation individuelle des biens temporels est nécessaire. Le droit de propriété privée est ainsi un droit naturel voulu par Dieu et il est donc inviolable, au sens que personne ne peut être dépouillé de ce droit par un pouvoir terrestre » (*A history of philosophy*).

IV. — L'irruption concrète du libre individu lors de la Renaissance

A partir du xv^e siècle, la figure de l'individu en gestation spirituelle et juridique déjà avancée va commencer à s'incarner en de nouvelles manières de vivre tendant à l'émanciper de la tradition, du groupe et des hiérarchies de l'« ordre naturel ». Pour cela, elle va bénéficier — outre la dynamique propre de l'idée chrétienne d'autonomie personnelle — de la conjugaison de multiples facteurs aux effets individualisants concourants : la complexité déjà croissante de la vie sociale dans les villes affranchies par les chartes ; la diffusion d'innovations techniques telles que l'horlogerie, qui permet de régler soi-même l'emploi de son temps et de se synchroniser librement à distance avec les autres — ou encore l'imprimerie qui va favoriser cette activité individuelle entre toutes qu'est la lecture mais aussi le libre échange des idées et l'esprit critique ; l'apparition d'un libre marché stimulé par les premières banques, le développement de la propriété privée et l'audace nouvelle d'entrepreneurs d'abord mûs par leur intérêt particulier et le goût de l'initiative individuelle.

De ce bouillon de culture sans précédent surgit un nouveau type d'homme — encore minoritaire — pour lequel dire « Je » et se poser ainsi en auteur de ses actes

doit se traduire effectivement en actions exprimant la souveraineté de soi et l'indépendance individuelle. Un siècle plus tard, cette révolution culturelle de la première personne du singulier amènera Shakespeare à mettre le premier en scène des personnages solitaires disant « moi, je » aux lieux et places de ceux qui auparavant et selon la tradition médiévale incarnaient des « nous » ou symbolisaient des entités abstraites comme « la Pauvreté ». Vers la fin du xv^e siècle, l'émergence subversive en Europe occidentale d'un Individu se voulant le libre auteur de son destin prend le visage d'un être cosmopolite, hédoniste, soucieux de singularité et aimant le risque.

Dans *La civilisation en Italie lors de la Renaissance*, Jacob Burckhardt identifie cet *Uomo singolare* aussi bien sous les traits de l'artiste commençant à signer individuellement ses œuvres et revendiquant son droit de libre créateur que sous ceux du hardi banquier lombard à l'œuvre dans les villes indépendantes et activement commerçantes de l'Italie du Nord : « L'homme devient individu spirituel, et il a conscience de ce nouvel état (...) Le cosmopolitisme qui se développe chez les exilés les plus heureusement doués est un des degrés les plus élevés de l'individualisme. » Mais cet individu en train de naître et de s'affirmer peut également prendre les traits de l'aventurier conquérant de nouveaux savoirs ou de nouveaux continents — dont Christophe Colomb est un parfait exemple. Comme le note Jacques Attali à ce propos, « 1492, c'est la naissance de l'individu. Il y a cinq figures qui dominent alors : le découvreur, le mathématicien, l'artiste, le marchand, le philosophe. A travers ces cinq figures, c'est l'individu qui est exalté. Et l'individu comme aventurier : celui qui sort de la norme, qui sort des règles, qui sort de la route prévue, qu'il s'agisse d'idées, de voyage ou de peinture (...) Ce qu'annonce 1492, c'est que désormais l'homme vit son aventure personnelle. »

Mais le nouveau type individuel d'homme qui apparaît alors est décidément de nature bien polymorphe (ce qui atteste la vigueur du courant culturel qui le génère) puisqu'il prend également consistance sous une forme tout à fait différente et néanmoins tout autant

décisive : celle du protestant. Avec la Réforme s'accomplit en effet un autre aspect capital du procès d'individualisation : l'intériorisation de l'homme en sujet spirituellement autonome, voire autosuffisant. Prati quant le libre examen des Ecritures sans recourir à quelque autorité ou intermédiaire que ce soit et à l'aide de sa seule raison, l'individu pensé par Luther mais surtout Calvin, plus porteur de modernité, concrétise les virtualités émancipatrices du christianisme en menant sa logique à son terme. Il assume dans la solitude de l'intimité à soi (si remarquablement analysée par Max Weber dans *L'Ethique protestante et l'esprit du capitalisme*) la pleine responsabilité de son salut personnel devant Dieu — au prix d'une hypertrophie de la culpabilité qui se traduira ultérieurement par une forte imprégnation de l'individualisme anglo-saxon par l'ascétisme puritain.

Comme l'a montré le plus réputé des érudits en la matière, Ernst Troeltsch (*Protestantisme et modernité*, 1911), l'influence majeure du protestantisme consiste dans le fait d'avoir fourni un fondement religieux et métaphysique aux idées modernes mais antérieurement apparues de conversion personnelle et de liberté individuelle. En privilégiant la capacité rationnelle d'autodétermination des croyants ainsi que le rôle de la volonté individuelle, l'individualisme religieux propre au protestantisme va en partie réaliser le « programme » du nominalisme d'Ockham. Dans cette perspective, l'Eglise se trouve réduite à ne plus être qu'une libre association de fidèles individuels — et l'individu prend le pas sur elle.

Dans ses *Essais sur l'individualisme*, L. Dumont conclut à ce sujet : « En somme, Calvin ne reconnaissait ni dans l'Eglise, ni dans la société ou communauté... un principe de nature holiste qui aurait limité la valeur individualiste (...) Avec Calvin, l'Eglise englobant l'Etat a disparu comme institution holiste. »

Ce n'est cependant là qu'une modeste amorce d'émancipation individuelle, plus significative par les brèches et les perspectives ouvertes que par les libertés concrètement offertes à l'ensemble des individus vivant à l'époque. Le reflux de la conception « organique » de l'Eglise ne prévaut que dans le monde anglo-saxon — et encore y coexiste-t-il avec une mentalité théocratique peu tolérante à la diversité des choix de vie. Sur-tout, il donne en même temps à l'Etat la possibilité d'un développement autonome l'instituant en nouvel et puissant obstacle aux aspirations montantes de l'individu à la liberté. Car sur un plan plus sociologique et général, cette période de gestation s'achève alors que la soumission coutumière à l'autorité collective commence à subir une certaine érosion, essentiellement dans la fraction urbanisée de la population d'Europe occidentale. Dans *La société des individus* (1987), Norbert Elias observe que cette autre forme de libération s'opère aussi à l'intérieur de l'être, mais en l'occurrence par le contrôle personnel croissant des affects et des pulsions. Dans le secret de ce nouveau mode d'existence fondé sur la sublimation des émotions et la maîtrise de soi se forge un individu qui va tendre à se percevoir comme toujours plus différent des autres, à s'en séparer et à prendre conscience de soi dans l'ébauche d'une vie privée d'abord limitée au for intérieur. Premier des grands individualistes et fier de l'être, Montaigne célèbre la jouissance de cet avènement du « moi » et du refus intérieur d'appartenance — qu'il incarne à souhait.

« La plus grande des choses du monde — écrit-il dans les *Essais* (1580) — c'est de savoir être à soi (...) Chacun regarde devant soi ; moi, je regarde dedans moi ; je n'ai affaire qu'à moi, je me considère sans cesse, je me contrôle, je me goûte (...) Nous nous devons en partie à la société, mais en la meilleure partie à nous (...) Il faut se prêter à autrui mais ne se donner qu'à soi-même. »

Chapitre II

L'IRRUPTION : LA « RÉVOLUTION COPERNICIENNE » DE L'INDIVIDU (XVII^e ET XVIII^e SIÈCLES)

Au sortir de la Réforme et de la Renaissance, le paradigme individualiste a commencé à prendre culturellement forme mais sans être pensé comme tel ni constituer une idéologie pleinement opérante. Les ferments « intérieurs » et « extérieurs » de l'individualisme sont déjà là, mais minoritaires, à l'état erratique, dénués de légitimité. Avec l'époque classique, l'Europe occidentale va en moins de deux siècles passer d'un ancien monde holiste dans lequel l'individu a inconsciemment et intérieurement commencé de vivre et même de se frayer un chemin — à un monde nouveau dont il devient la figure dominante et la clé de voûte institutionnelle. Une sorte de « révolution copernicienne » l'affranchit de son traditionnel statut de membre dépendant du tout de la communauté pour l'installer au centre d'une société qui gravite autour de lui, qui se recompose à partir de son autonomie et de son indépendance.

En entreprenant de s'assurer de son propre fondement et en prenant conscience et possession de lui, l'individu « intérieur » donne une légitimité et une vigueur conquérantes accrues à l'émancipation subversive où s'est déjà engagé l'individu « extérieur ». Le

moment clé du déploiement de l'individualisme se tient dans cette conjonction de l'affirmation du droit de penser par soi (rationalisme critique) et de vivre pour soi (conscience des intérêts particuliers). Ce processus d'alchimie du pouvoir intérieur d'autodétermination et du désir de souveraineté extérieure conduit à la reconnaissance de l'individu à part entière comme pleine et seule expression de l'humanité. Il se traduit par une innovation sémantique décisive dans le courant du xvii^e siècle : on commence à user du mot « individu » pour dire l'être humain, entendu dans sa singularité et son universalité. Le statut devenu hégémonique avec les Lumières de cette catégorie nouvelle provient de son origine plurielle qui en fait une unité multiple. Elle s'inscrit en effet dans la culture et la réalité sociale/politique du temps par le biais de trois figures successives puis coexistantes, complémentaires et concurrentes : le sujet à la conscience de soi séparée du rationalisme, le propriétaire de soi acteur du marché du libéralisme et le citoyen égalitaire de l'humanisme démocratique.

I. — La dynamique de l'autosuffisance du sujet

Avec la révélation du « cogito » énoncé dans le *Discours de la méthode* (1637), « Descartes signe l'acte de naissance philosophique des individus souverains » (André Glucksman). Dans la démarche (auto)critique qui y conduit et ne s'appuie que sur le doute de sa propre raison à l'encontre de tout ce qui vient de l'extérieur, l'auteur du *Discours* scande un « Je » signifiant l'initiative singulière d'une conscience qui se saisit et se pose dans sa puissance de penser par elle-même. Lorsqu'au terme de ce cheminement elle finit par s'apparaître à elle-même dans une irréductible autosuffisance, le

« Je pense donc je suis » fait coïncider le sujet grammatical et le sujet pensant que cette autoréférence pose en subjectivité certaine de sa propre réalité, indépendante du monde et d'autrui. Cette foncière séparation ontologique érige la conscience de soi en unité distincte que la possession de la « raison naturelle » pourvoit de libre arbitre : l'individu est conceptuellement là, centré sur sa propre évidence et capable d'autodétermination. Cette souveraineté « pensée » n'est pas l'apanage d'un seul être, elle vaut également pour tous les hommes définis en autant de « centres du monde », pour « un chacun en particulier ».

« Chacun de nous (est) une personne séparée des autres et dont, par conséquent, les intérêts sont en quelque façon distincts de ceux du reste du monde », indique Descartes dans des *Lettres à Elisabeth* ; mais cet individu égocentré n'est pas voué à se clore sur soi puisqu'il précise ensuite qu'« il faut toujours préférer les intérêts du tout dont on est partie à ceux de sa personne en particulier » — révélant par là la persistance du schème holiste dans sa pensée, ce qui lui interdit de concevoir la liberté individuelle d'action comme conséquence naturelle de la séparation existentielle.

Quelques décennies plus tard, Leibniz accomplit en partie ce saut dans la *Monadologie* (1714) en liant la séparation et l'indépendance naturelle de l'être humain à l'égard de l'extérieur. L'individu prend là la forme de la « monade » (du grec *monos* : un) — entité déterminée par son unité et son unicité, un tout autosuffisant et fermé sur lui-même.

Dès 1695, Leibniz affirme dans le *Système nouveau de la nature et de la communication des substances* que « nous sommes dans une parfaite indépendance à l'égard de l'influence de toutes les autres créatures. Ce qui met encore dans un jour merveilleux l'immortalité de notre âme, et la conservation toujours uniforme de notre individu, parfaitement bien réglée par sa propre nature (...) Tout esprit étant comme un monde à part, suffisant à lui-même, indépendant de toute autre créature... est aussi durable, aussi subsistant et aussi absolu que l'univers même des créatures ».

Dans une monade humaine, l'individualité a pour « principe interne » de son indépendance une capacité d'autoreprésentation due à l'action réfléchie de la raison. Par elle, « nous sommes élevés aux actes réflexifs qui nous font penser à ce qui s'appelle moi » (*Monadologie*). En se déployant dans le monde à partir de ses propres déterminations, la monade humaine s'autodétermine aussi rationnellement et subjectivement : une certaine forme de souveraineté individuelle s'enracine dans cette liberté « privée », sans doute abstraite et déconnectée du sociétal mais en même temps révélatrice de la présence du schème individualiste qui la « travaille » activement.

Cette logique de la séparation devait être à la fin du XVIII^e siècle explorée jusqu'à son terme ultime par Sade — enfermant l'individu dans l'impasse du solipsisme extrême. Totalement isolé des autres et sans aucun lien naturel avec quelque groupe que ce soit, le libertin incarne et accomplit intégralement le destin solitaire de l'être humain, ici voué à ne vivre que pour soi. A lui-même le seul absolu concevable, cet individu souverain peut et doit refuser tout ce qui entrave sa jouissance égoïste : « Aucun être n'a le droit despotique de me soumettre à ce qu'il a dit ou pensé (...) Il n'est aucun individu sur la terre qui puisse acquérir le droit de (me) punir » (*Histoire de Juliette*). Si les fantasmes stériles du divin marquis vont bien au-delà des normes de l'individualisme rationnel, ils en révèlent cependant l'un des aboutissements possibles — dont le caractère « déviant » provient de la négation du principe d'universalité inhérent à la catégorie de l'individu en soi. Surtout, ils signalent que l'idéal de l'indépendance individuelle est alors déjà quelque part pleinement parvenu à sa maturation dans l'imaginaire occidental.

II. — La naissance de l'individualisme libéral : propriété de soi et marché

Si l'individualisme rationaliste continental demeure quelque peu éthéré et distant du procès d'émancipation concret des individus (bien qu'il reflète et alimente d'une certaine manière l'évolution des mentalités) sans doute en raison des fortes pesanteurs culturelles émanant du catholicisme dominant, il n'en va pas de même pour la variante anglo-saxonne issue d'une précoce individualisation sociale et imprégnée du nominalisme protestant. L'individualisme se développe donc plus rapidement en Angleterre qu'ailleurs et s'y institutionnalise plus facilement grâce à la reconnaissance quasi consensuelle du droit de propriété de chacun sur sa propre personne et à l'expansion de l'économie de libre marché.

Dès les années 1640, l'intense effervescence politique qui règne en Angleterre favorise l'irruption du premier courant idéologique en date à professer un individualisme « social » absolu : les Nivelleurs. C'est en effet à eux que l'on doit la première affirmation historique explicite d'un droit naturel de propriété de l'individu sur soi — et ils sont également les premiers à utiliser le terme « individu » dans un sens exclusivement humain en le liant à l'exercice souverain de l'indépendance naturelle de chacun.

Leur chef de file, Overton, est on ne peut plus clair à propos de ces principes fondamentaux qu'il expose ainsi dans *An Arrow against all tyrants* (1646) : « A tout individu vivant ici-bas est naturellement donné une propriété individuelle que personne n'a le droit de violer ou d'usurper : car ce qui fait que je suis moi, c'est que je suis propriétaire de ce moi, autrement, n'ayant pas de moi, je ne serais pas moi (...) Personne n'a de pouvoir sur mes droits et sur mes libertés, je n'ai pouvoir sur les droits et les libertés de personne. Je n'ai d'autre droit que d'être l'individu que je suis et de jouir de ma vie qui est ma propriété (...) C'est donc

ainsi qu'il nous faut vivre, chacun jouissant également de son droit et privilège de naissance, y compris tous ceux dont Dieu, par nature, nous a rendus indépendants (...) Car chaque homme est, par nature, Roi, Prêtre et Prophète dans les limites de son cercle et horizon naturels, que personne n'a le droit de partager avec lui sans sa députation, délégation et libre consentement : c'est là son droit et sa liberté naturels. »

On voit d'emblée que si cet « individualisme possessif » (comme l'a nommé C. B. Macpherson dans l'ouvrage du même nom) repose lui aussi sur le fait premier de la séparation, c'est non pour enfermer l'individu dans une solitude irrémédiable mais pour délimiter et légitimer avec rigueur les frontières qui distinguent sa propriété et son espace de souveraineté de celles de ses semblables en libre individualité — avec lesquels il entretient une relation d'égalité et de coopération par la reconnaissance réciproque des droits de propriété (s'étendant aux produits de son travail). La révolution individualiste de la modernité est presque toute là, dans ce « manifeste » qui lie l'affirmation de la souveraineté de chacun et l'établissement d'un nouveau modèle de lien social contractuel à l'opposé de la subordination communautaire de type holiste qu'il va rapidement et fortement dissoudre.

C'est dans le contexte de ce bouillonnement social et intellectuel initiateur d'une nouvelle socialité que Hobbes publie le *Léviathan* (1651), ouvrage à haute signification symbolique de la révolution culturelle en cours. Sa contribution au déploiement intellectuel de l'individualisme est paradoxale car elle aboutit à subordonner les individus à l'autorité absolue d'un Etat qui les prive de leur liberté. Mais pour en arriver là, il s'appuie sur des postulats largement imprégnés d'individualisme « méthodologique » avant la lettre, qu'il dégage sans doute de l'observation empirique du mouvement de la société anglaise vers le marché et la li-

berté individuelle — mais qu'il installe en retour durablement dans la représentation commune de la nature de l'homme et du social. Premier penseur à présupposer un état de nature, il y met en jeu des hommes qui sont autant d'acteurs égaux mais fondamentalement séparés, chacun étant de plus individualisé par le désir de sa propre conservation (qui définit son droit naturel) et l'appétit de pouvoir qui le met en concurrence avec les autres. Si cet état de nature est « social » au sens où il implique des relations interindividuelles, il sape totalement l'idée holiste alors hégémonique d'une société antérieure aux individus et donc la tradition d'une loi naturelle imposant un ordre transcendant. Enfin, c'est l'intérêt personnel et rationnel de chacun qui pousse les individus à convenir d'un contrat où ils renoncent volontairement à leur droit naturel pour se soumettre à un souverain et ainsi déjouer le processus autodestructeur de la « guerre de tous contre tous ».

Un bref détour sur le continent s'impose maintenant, très précisément du côté des Pays-Bas, haut lieu de la liberté de conscience et de la contestation de l'absolutisme politique — et où réside Spinoza, dont certaines thèses exercèrent une influence sur la maturation de la théorie individualiste et libérale de Locke (qui y fut un exilé politique de 1680 à 1689 et y conçut les deux *Traité du gouvernement civil*). Spinoza, dans le *Traité théologico-politique* (1670), explore à son tour le thème du droit naturel de l'individu — ce dernier terme s'appliquant initialement à tous les êtres vivants. Suivant d'abord Hobbes, il pose les individus en seuls êtres réellement existants, dotés d'un droit inné de chercher à se conserver en vie chacun pour soi.

« Chaque individu — écrit-il dans le chapitre 14 — a un droit souverain sur tout ce qui est en son pouvoir, autrement dit le droit de chacun s'étend jusqu'où s'étend la puissance déterminée

qui lui appartient (...) chaque individu a un droit souverain de persévérer dans son état, c'est-à-dire d'exister et de se comporter comme il est déterminé à le faire. »

Mais pour éviter que du conflit de tous ces désirs individuels ne résultent misère et insécurité, il faut qu'au nom de la raison qui les spécifie, les individus humains renoncent à leur droit naturel pour le remettre à la collectivité et à l'Etat. Si Spinoza n'aboutit pas comme Hobbes à retourner totalement l'individualisme initial contre lui-même en légitimant l'instauration d'un Etat tout-puissant, il n'en prône pas moins une telle autolimitation du droit naturel des individus au profit du « tout » de la société et de l'Etat que même effectués en vue de la « démocratie », ce transfert et cette subordination volontaires reviennent à fortement mutiler l'individualisme préalablement reconnu dans l'état de nature et à l'assujettir à une construction holiste de « synthèse ».

Tout le mérite de Locke dans l'édification théorique du paradigme individualiste est de savoir s'appuyer sur les prémisses établies par Hobbes et Spinoza sans les abolir ensuite mais au contraire en montrant (et en retrouvant l'inspiration des Niveleurs) que raisonnablement conçu et exercé, le droit naturel des individus comprend la norme de sa propre autorégulation pacifique. Et qu'il n'a pas à être sacrifié à l'Etat, mais partiellement et contractuellement confié à un pouvoir politique chargé de le garantir. Publié en 1690 juste après que le *Bill of rights* ait reconnu aux Anglais la jouissance légitime et inaliénable de leurs droits et liberts individuels, le *Deuxième Traité du gouvernement civil* représente le véritable acte fondateur élaboré de l'individualisme en société. Locke y pose en absolu irréductible le droit naturel de chaque être humain (*The individual*, écrit-il parfois déjà) d'agir librement en propriétaire exclusif de soi.

Présupposant aussi un état où règne la seule loi de nature mais qui est cette fois-ci celle de la raison exprimant la volonté de Dieu, Locke affirme que c'est « un état de parfaite liberté, un état dans lequel, sans demander de permission à personne et sans dépendre de la volonté d'aucun autre homme (les hommes) peuvent faire ce qui leur plaît, et disposer de ce qu'ils possèdent et de leur personne comme ils jugent à propos, pourvu qu'ils se tiennent dans les bornes des lois de la nature. Cet état est aussi un état d'égalité (...) sans nulle subordination ou sujétion » (§ 4) ; « Un homme, dans cet état, a une liberté incontestable par laquelle il peut disposer comme il veut de sa personne et de ce qu'il possède... (les hommes y) sont égaux et indépendants (et) chacun est obligé de se conserver lui-même » (§ 6). Ainsi, « chacun a un droit particulier sur sa propre personne, sur laquelle nul autre ne peut avoir de prétention » (§ 27) ; l'individu est « le seigneur absolu de sa personne et de ses possessions » (§ 123). Sa raison lui permet de vivre « conformément à ses propres intérêts » (§ 57) et « il est en droit de se conduire lui-même » (§ 59). Etant « le maître et le propriétaire de sa propre personne, de toutes ses actions, de tout son travail », l'individu « a donc toujours en soi le grand fondement de la propriété (et donc) du droit de propriété » (§ 44).

Locke ajoute que l'insécurité inhérente à l'état de nature est telle que si l'individu entend être assuré de se conserver en vie et de continuer à jouir de ce qui lui appartient, son intérêt rationnel doit le conduire à « entrer en société » avec ses semblables. La « société civile » qu'ils composent est donc uniquement le produit d'un choix volontaire de « chaque individu » — dont la seule finalité est la protection de la vie, de la liberté et de la propriété naturelles et individuelles des contractants : « Le commencement de la société politique dépend du consentement de chaque particulier qui veut bien se joindre avec d'autres pour composer une société », précise-t-il bien.

L'apport incomparable de Locke à l'accomplissement intellectuel du procès d'individualisation tient d'abord à la conjonction inédite des idées d'indépendance (la nature individuée et séparée des hommes

assigne à chacun la poursuite d'intérêts particuliers indispensables à la conservation de soi) et d'autonomie (la raison raisonnable dont est naturellement pourvu chacun lui permet de s'autodéterminer) au sein de la valeur cardinale de souveraineté individuelle dont la propriété privée est la condition de possibilité. Il lui revient d'autre part d'avoir fait de la société politique une association procédant de la volonté contractuelle de libres individus qui ne lui sont pas redevables de leur être. C'est enfin à lui qu'on doit l'établissement d'une relation d'interdépendance entre la liberté individuelle, le libéralisme politique (les individus contrôlent le pouvoir d'Etat qui lui-même garantit le libre exercice de leurs droits naturels dans la pluralité des opinions) et le libéralisme économique (le libre-échange des droits de propriété sur le marché permet à l'indépendance individuelle de s'affirmer dans le cadre des interdépendances).

Ainsi vigoureusement exprimé, l'individualisme libéral étend rapidement au XVIII^e siècle son emprise idéologique sur la philosophie politique et la mentalité générale anglaises. Cela se manifeste d'abord par le succès du thème de la « main invisible » — modèle d'interprétation subtile de l'autorégulation du marché que Bernard de Mandeville expose dans la provocante *Fable des abeilles* (1714) et dans lequel l'égoïsme des individus perd sa réputation détestable pour devenir une motivation naturelle et légitime de l'individu séparé et attaché à la seule poursuite de ses intérêts propres. La recherche hédoniste de l'« avantage particulier » par « amour de soi » passe pour avoir toujours des conséquences non intentionnelles mais utiles pour les autres, ce qui lui confère une dignité éthique objective. Fortement teinté d'utilitarisme, l'individualisme représente ainsi le seul genre de vie à la fois conforme à la nature humaine et favorable à la société.

Ce thème de l'amour de soi est à nouveau développé par Adam Smith dans la *Théorie des sentiments moraux* (1759) mais sous un éclairage « altruiste » assez différent où intérêt particulier et sympathie bienveillante pour les autres se concilient dans un individualisme harmonieux.

« Tout homme — explique-t-il d'abord — est sans doute d'abord recommandé par la nature à ses propres soins ; et comme il est plus capable que tout autre de pourvoir à sa conservation, il est juste qu'elle lui soit confiée. Aussi, chacun de nous est plus profondément intéressé à ce qui l'intéresse immédiatement qu'à ce qui intéresse autrui. » Mais, ajoute-t-il, « l'homme ne peut vivre qu'en société (...) Tous (les) membres (de celle-ci) sont liés ensemble par les deux nœuds de l'amour et de la bienveillance et sont attirés vers un centre commun de bienfaisance réciproque ». Cependant, même en l'absence de ce dernier, « la société n'est pas pour cela essentiellement dissoute. Elle peut alors subsister entre les hommes comme elle subsiste entre des marchands, par le sentiment de son utilité, sans aucun lien d'affection (...) la société peut encore se soutenir à l'aide de l'échange intéressé de services mutuels ». Vision plus réaliste qui devient le centre de gravité de *La richesse des nations* (1776) où la réciprocity du « calcul d'intérêt » individuel devient la base de la division du travail : « L'homme a presque continuellement besoin du secours de ses semblables et c'est en vain qu'il l'attendrait de leur seule bienveillance. Il sera bien plus sûr de réussir s'il s'adresse à leur intérêt personnel et s'il les persuade que leur propre avantage leur commande de faire ce qu'il souhaite d'eux. C'est ce que fait celui qui propose à un autre un marché quelconque... »

Avec Bentham, la référence utilitariste s'affirme définitivement dans la figure de l'individu froid calculateur de ses propres intérêts. Mais par le biais de cet individualisme assez rude et rudimentaire, un auteur défend pour la première fois les droits de l'individu contre les empiétements croissants d'un nouvel ennemi : la puissance publique de l'Etat moderne.

Après avoir soutenu dans *l'Introduction aux principes de morale et de législation* (1789) qu'il faut laisser « aux individus la plus grande latitude possible dans tous les cas où ils ne peuvent

nuire qu'à eux-mêmes, car ils sont les meilleurs juges de leur intérêt », il dénonce dans son *Traité de législation civile et pénale* (1803) « cet intérêt public (qui) n'est qu'un terme abstrait : il ne représente que la masse des intérêts individuels... (qui) sont les seuls intérêts réels ».

III. — Les « Lumières » et les droits universels de l'individu-citoyen

Le XVIII^e siècle voit d'autant plus l'Europe occidentale (sauf la péninsule Ibérique) s'organiser en « société des individus » (N. Elias) que les interactions du changement culturel et de l'intériorisation psychique étendent les effets du procès d'individualisation au cœur même de l'affectivité et au niveau de la perception que chacun a de lui-même et des autres. La répression des pulsions se renforce tout en se diffusant bien au-delà des premières minorités concernées. Elle provient désormais moins du contrôle social extérieur que d'un contrôle de soi plus rigoureux, issu de la raison personnelle et qui tend à devenir la nouvelle norme auto-déterminante du comportement (*inner-directed*, selon l'expression du sociologue David Riesman). L'individualité de chacun se forge et s'approfondit dans ce sentiment d'exister au-dedans et à distance de soi mais aussi en se différenciant davantage des autres, en s'affirmant dans une identité singulière. Cette séparation vécue et non plus seulement conçue (Descartes) entraîne par ailleurs une privatisation accentuée de l'existence. Chacun, surtout en ville, se centre toujours un peu plus sur soi, se détermine selon ses désirs propres, poursuit un bonheur plus matériel et immédiat, et se réserve ainsi une sphère de vie privée de moins en moins dépendante des contraintes collectives.

La révolution urbaine commençante joue un rôle fondamental dans cet avènement de l'individu « privé » : en

prenant leur essor, les premières grandes villes deviennent les pôles d'attraction privilégiés de la nouvelle civilisation individualiste. Comme cela se dit volontiers à l'époque : « La ville rend libre » — et son pouvoir de séduction provient des gains de liberté individuelle générés par la plus grande complexité des relations entre individus. Un lien subtil se tisse entre les interdépendances nécessairement plus fortes en ville et le progrès de l'indépendance individuelle, entre le développement de la vie privée et une population plus dense dans ces conditions. L'émancipation se paye et découle d'une plus forte complémentarité « sociale » entre individus (la révolution industrielle naissante induit une division technique croissante du travail) tandis que la coexistence d'individus d'origine différente en grand nombre favorise — aussi bien à Londres qu'à Paris, Vienne, Milan ou Amsterdam — l'érosion des tutelles communautaires coutumières et donc l'innovation créatrice de nouveaux modes de vie.

En s'affranchissant des étroites limites locales, des appartenances aux communautés d'origine et aux liens à vie, les habitants des grandes villes deviennent géographiquement et socialement plus mobiles. L'action dissolvante de l'esprit rationaliste et critique des Lumières sur la religion en est facilité et entraîne, surtout en France (on connaît le rôle prééminent de Voltaire à cet égard), la revendication du droit à la liberté de conscience individuelle dans le domaine des croyances (qui commencent à devenir affaires privées elles aussi). Le célèbre mot d'ordre voltairien d' « écraser l'infâme » n'a de sens que dans le refus individualiste de voir la traditionnelle alliance du trône et de l'autel continuer à régenter la pensée et les actes de l'individu : c'est à celui-ci seul de décider dans l'intimité de sa conscience et en usant de sa propre raison de ses convictions religieuses et politiques, et il doit pouvoir

vivre selon elles sans contraintes ni répression. Ce n'est pas par hasard que dès le xvii^e siècle, les premiers partisans actifs de la liberté individuelle de pensée et d'expression ont été en France dénommés « libertins » : des libres penseurs certes, mais également et en conséquence des adeptes de la liberté des mœurs qui s'opposent ainsi aux normes puritaines imposées par le christianisme. Dans la France de la Régence puis de Laclos (*Les liaisons dangereuses*, 1782) comme dans l'effervescente Angleterre pré victorienne de Tom Jones ou dans l'Italie de Casanova, plus le contrôle personnel des pulsions s'est renforcé dans les relations sociales et plus le désir individuel a cherché à obtenir droit de cité dans le gouvernement de soi. Ce regain du « souci de soi » conduit à un autre type de célébration du thème de l'amour de soi, plus subversivement traité encore par Rousseau (qui en vient à tenter d'en annihiler les effets dans sa réflexion politique) que par les Anglais, comme en témoigne ce bref passage de l'*Emile* (1762) :

« L'amour de soi-même est toujours bon et toujours conforme à l'ordre. Chacun étant chargé spécialement de sa propre conservation, le premier et le plus important de ses soins est d'y veiller sans cesse : et comment y veillerait-il ainsi, s'il n'y prenait le plus grand intérêt ? Il faut donc que nous nous aimions pour nous conserver, il faut que nous nous aimions plus que toute chose... »

Lorsqu'en août 1789 les constituants français adoptent la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen, ils ne font que prendre acte de la révolution culturelle « copernicienne » qui vient de bouleverser l'Europe occidentale depuis deux siècles en faisant de l'individu le centre de gravité d'une société qui se réorganise à partir et autour de lui. Ils en tirent les conséquences juridiques et politiques en les formalisant et en adaptant le nouveau paradigme à ce qui est déjà l'« exception française ». Car au contraire de l'Angleterre où pour les raisons historiques que l'on sait la transition

du holisme traditionnel à l'individualisme se fait de manière progressive et consensuelle, l'émancipation « bourgeoise » de l'individu en France se heurte à une lourde pesanteur religieuse (catholique) et de vives résistances politiques. D'où la violente et longue crise révolutionnaire de la fin du siècle où le triomphe de l'individu et de ses droits fondamentaux est dans une profonde ambiguïté compromis par la conception étatique et nationalitaire de la citoyenneté.

En s'ouvrant sur les droits de l'homme « naturellement » considérés, le texte de la Déclaration ramasse tout l'héritage européen des Lumières. Son inspiration lockéenne transparaît dans les deux premiers articles où les droits fondamentaux sont reconnus comme individuels, naturels et évidents. Préciser dans l'article II que « le but de toute association politique est la conservation des droits naturels et imprescriptibles de l'homme » revient bien entendu à dire que la « liberté » et la « propriété » sont des droits appartenant à la nature de chaque individu et qu'ils ne proviennent pas de l'appartenance à la société : tout l'individualisme est là. L'influence du rationalisme se fait d'autre part ressentir sur un mode souvent qualifié d'abstrait lorsqu'est proclamée l'universalité de cet individu dégagé de toute appartenance sociale ou culturelle et de tout substrat historique ; mais il admet que des différences individuelles proviennent du hasard de la distribution innée des « talents » et de la capacité singulière de les faire fructifier (« vertus »). Le « chacun pour soi » de la propriété privée s'y conjugue au « chacun par soi » de la responsabilité individuelle. Enfin, la représentation de la société politique souhaitée est à l'origine d'inspiration anti-holiste on ne peut plus claire : c'est une « association politique » contractuelle issue du libre consentement individuel et du suffrage universel — institution « démocratique » éminemment

individualiste dans ses fondements puisqu'elle fait procéder le pouvoir du libre choix de l'individu isolément considéré et promu « citoyen ».

En s'interrogeant sur ce qu'est une nation, Sieyès répond ainsi dans *Qu'est-ce que le tiers état ?* (1780) : « C'est le résultat des volontés individuelles (... et) l'assemblage des individus. »

L'imprégnation individualiste de la Déclaration se manifeste en outre très concrètement dans de multiples dispositions qui l'institutionnalise dans la vie courante des individus. En abolissant les corporations, la loi Le Chapelier (1791) ouvre la voie à la libre concurrence des individus sur le marché du travail et supprime en même temps ce qui les séparait du niveau suprême du pouvoir (mesure en même temps grosse d'effets pervers étatiques...). Et, en 1792, l'autorisation du divorce non seulement implique le reflux de l'emprise religieuse sur la vie privée mais accorde la primauté à la volonté des individus sur le micro-communautarisme de la cellule familiale « naturelle ».

Littéralement inouï en Europe, ce gigantesque débat public sur l'individu et la société est l'occasion de nombreuses prises de position intellectuelles en faveur des principes de l'individualisme démocratique et libéral — sur un mode très « cosmopolite ».

Dans les *Droits de l'Homme* (1791), Thomas Paine indique que pour lui « les droits naturels sont ceux qui appartiennent à l'homme en raison de son existence : de cette nature sont tous les droits intellectuels ou droits de l'esprit, comme aussi tous ses droits d'agir comme individu, pour sa propre satisfaction et pour son bonheur, en tant qu'il ne blesse pas les droits naturels d'autrui ». Wilhem von Humboldt, dans l'*Essai sur les limites à l'action de l'Etat*, rédigé en 1792, considère que « la vraie raison ne peut désirer pour l'homme d'autre état que celui où non seulement il jouit de la plus entière liberté de développer en lui-même et autour de lui sa personnalité propre ; mais encore où la nature ne reçoit d'autre forme que celle que lui donne librement chaque individu » — pour en conclure que le pire est à redouter « quand l'Etat entrave l'activité individuelle par une intervention trop

spéciale ». Condorcet, enfin, estime que « l'homme doit pouvoir déployer ses facultés, disposer de ses richesses, pourvoir à ses besoins avec une liberté entière. L'intérêt général de chaque société, loin d'ordonner d'en restreindre l'exercice, défend au contraire d'y porter atteinte ».

Faut-il pour terminer rappeler à quel point a été forte à la fin du XVIII^e siècle la contribution de Kant à la promotion d'un individualisme rationnel et humaniste ? Non seulement dans la *Critique de la raison pratique* (1788) il pose l'homme en sujet radicalement rendu indépendant par sa raison propre, source de l'« autonomie de la volonté » qui l'élève individuellement à la dignité de « fin en soi » dont personne ne peut disposer comme « moyen » — mais il développe dans la *Doctrine du droit* (1790) des thèses légitimant l'interprétation individualiste du droit naturel.

Soulignant que pour Kant le droit commence avec « les droits naturels de l'individu » et que le contrat n'est que « l'œuvre libre des individus », le juriste Michel Villey dans une préface à cet ouvrage jugeait que « c'est là une manière profane d'envisager le droit, vu seulement par ses conséquences pour les intérêts de la vert, d'un point de vue strictement individualiste (...) Kant ne voit le droit qu'en fonction et à partir de l'individu ».

Que Kant ait été d'autre part un contempteur sévère de l'amour de soi (égoïste et donc immoral) souligne qu'à l'orée du XIX^e siècle, l'individualisme se diffracte en courants des plus divergents.

Chapitre III

L'ÉMANCIPATION CONCRÈTE : LES INDIVIDUALISMES (XIX^e SIÈCLE)

Jusqu'à la fin du XVIII^e siècle, l'histoire intellectuelle de l'individualisme a essentiellement vu les philosophes penser rationnellement la figure de l'individu émergent pour en fixer le concept, en fonder le soubassement ontologique, en légitimer le droit de librement disposer de soi et poser les principes d'organisation théorique d'une société de libres individus. A partir du début du XIX^e siècle, cette première phase abstraite de l'investigation étant achevée, l'émancipation individuelle croissante et concrète amène les penseurs à dépasser la catégorie trop générale de l'individu en soi pour s'intéresser à l'individu singulier qui prend corps et commence à vivre problématiquement l'aventure de sa liberté considérée comme un acquis. Plus exactement, ce qui s'impose à leur attention, ce sont les individus vivants et agissants en train d'investir en masse et dans la diversité le nouveau territoire sociétal qui s'offre à eux : au-delà de l'affranchissement des traditions, ils inventent un nouveau mode de vie... collectif.

Cette entrée massive et quelque peu erratique dans l'ère de l'individu se traduit d'abord par l'apparition d'une sphère toujours plus importante d'activités lais-

sées à la jouissance privée des individus vivants « chacun chez soi » indépendamment de l'Etat et de la société. Du moins l'éprouvent-ils ainsi si l'on en croit Benjamin Constant et Alexis de Tocqueville qui voient dans cette privatisation de l'existence une mutation aux dimensions sociologiques et politiques d'une portée considérable.

Tocqueville fait de ce repli sur la vie privée la principale caractéristique de l'individualisme qui se répand partout : « L'individualisme est une expression récente qu'une idée nouvelle a fait naître », affirme-t-il dans *De la démocratie en Amérique* (1835), avant de préciser que « l'individualisme est un sentiment réfléchi et paisible qui dispose chaque citoyen à s'isoler de la masse de ses semblables et à se retirer à l'écart avec sa famille et ses amis ; de telle sorte que, après s'être ainsi créé une petite société à son usage, il abandonne volontiers la grande société à elle-même (...) L'individualisme est d'origine démocratique, et il menace de se développer à mesure que les conditions s'égalisent ».

Si l'on peut sociologiquement se demander s'il s'agit bien déjà d'un phénomène de masse à l'échelle de toute l'Europe occidentale, il est cependant certain que dans la première moitié du XIX^e siècle, l'accès à une indépendance individuelle plus étendue cesse d'être l'apanage d'un tout petit nombre de privilégiés pour devenir le fait d'une forte minorité servant de modèle d'individualisation à la majorité et au sein de laquelle les jeunes hommes appartenant à la nouvelle bourgeoisie urbaine jouent un rôle moteur en s'émancipant du paternalisme traditionnel et en entreprenant de vivre leur vie hors de la tutelle familiale. Qu'ils privilégient leurs sentiments amoureux (romantisme oblige) pour prendre un conjoint ou leurs ambitions personnelles pour embrasser une carrière et « réussir », ils adoptent la nouvelle norme du « vivre pour soi et selon soi d'abord » que symbolisent les personnages mis en scène par Stendhal (Julien Sorel) ou Balzac (Rastignac) dans leurs romans.

Ce grand bouleversement sociologique et psychologique des mœurs a été analysé par Théodore Zeldin dans les *Passions françaises* sous la forme d'un combat de libération : « La forme la plus évidente de la résistance a été (au XIX^e siècle) la montée de l'individualisme avec sa première manifestation, le désir d'être différent de sa famille (...) La montée des idéologies, le désir de s'affirmer par des idées, est une autre forme de l'indépendance. Comme une nouvelle conception de l'amour qui refuse d'obéir aux considérations de la raison ou aux intérêts familiaux. Rébellion dans l'art aussi. Les artistes de cette période ont commencé à exprimer leur individualité, en pleine liberté, se dégageant vigoureusement des contraintes et des canons de l'opinion. »

Face à cette révolution existentielle des modes de vie courants et à la crise de décomposition/recomposition dans laquelle est engagée la société européenne, tous les penseurs prennent conscience — au-delà des évaluations divergentes qu'ils en font — de l'irruption triomphante du nouveau paradigme individualiste et du conflit qui l'oppose à l'ancien (holiste) dans la représentation de la relation entre l'individu et la société. Ce que Guizot, par exemple, exprime avec beaucoup de concision dès la première leçon de son *Histoire de la civilisation en Europe* (1828) en formulant la célèbre interrogation : « La société est-elle faite pour servir l'individu ou l'individu fait pour servir la société ? », et en répondant que l'essentiel est « le développement de la vie individuelle et que la destinée de l'homme n'est pas principalement sociale ».

L'accélération et la globalisation du procès d'individualisation sont alors telles que se fait culturellement ressentir la nécessité de disposer d'un mot inédit pour cristalliser les concepts permettant de penser l'éthique nouvelle de la liberté individuelle engendrée par la conjonction des Lumières (et des droits de l'homme) et du capitalisme (et de la révolution industrielle). C'est en effet au début du XIX^e siècle qu'on commence sous le choc des événements et des avène-

ments à parler d' « individualisme ». Ce terme est précisément inventé entre 1820 et 1830 par les adversaires français de l'évolution en cours : des contre-révolutionnaires, comme J. de Maistre (1820) et des saint-simoniens comme Infantin et Bazard (1826). D'emblée affecté d'une connotation critique et péjorative, son emploi se répand très rapidement et devient d'usage courant en France dans la décennie 1830-1840 — pour ne s'étendre qu'ensuite avec une signification plus neutre (voire positive) aux autres pays européens et aux Etats-Unis.

Si l'apparition et la généralisation assez soudaine du mot « individualisme » constituent l'un des plus précieux indicateurs objectifs de l'avancée historique réelle de l'individu (il en signale l'irruption « sociale » en force et l'intensité des perturbations culturelles qu'il provoque), son caractère très général en fait en même temps un écran qui dissimule et simplifie la réalité d'un paysage de l'individuel beaucoup plus complexe et diversifié. De fait, ce qu'il faut voir sous la catégorie globale de l'individualisme européen au XIX^e siècle, c'est la montée d'individualismes fort différents les uns des autres qui coexistent, s'affrontent et se succèdent. Dès qu'il s'impose en paradigme dominant, l'individualisme « éclate » et se décline en plusieurs courants : un individualisme libéral héritier de celui du XVIII^e siècle mais enrichi des apports de la spectaculaire montée en puissance du capitalisme et de la démocratie « bourgeoise » — et surtout actif en Angleterre et en France ; un individualisme à sensibilité beaucoup plus « progressiste » qui succède au précédent lorsque celui-ci tend à s'essouffler dans la seconde moitié du siècle et qui se confond (surtout en France) avec le triomphe des valeurs de l'humanisme universaliste et démocratique ; et, en contrepoint de cette socialisation et de cet embourgeoisement de l'autonomie individuelle, un in-

dividualisme de rupture, radical, anarchisant, ultraminoritaire et critique (y compris des deux premiers) et célébré par des imprécateurs solitaires.

I. — L'épanouissement de l'individualisme libéral

La grande affaire de la première moitié du XIX^e siècle est assurément la consolidation de cet acquis si récent, fragile, controversé et encore partiel qu'est la liberté individuelle dans la vie privée, la chose publique et l'activité économique. Ennemis du désordre comme du despotisme, les libéraux en jugent souhaitable et possible l'institutionnalisation et l'autorégulation par la mise en forme légale des implications du respect des droits naturels de l'homme. Conforme à la nature des choses et érigée à ce titre en plus haute des valeurs, le règne de la liberté de l'individu leur paraît seul susceptible d'apporter le progrès et le bonheur à tous. Mais leur individualisme est modéré, raisonnable, vertueux. Loin de les pousser à récuser la religion (la plupart d'entre eux sont croyants), il les conduit plutôt à en faire une chose privée et à s'opposer aux excès du cléricalisme. Pour eux, l'individu et son désir de liberté ne s'opposent pas à la société en soi mais à ses formes coercitives traditionnelles ou nouvelles : ils voient dans l'ordre social l'effet logiquement émergent de la libre coopération des individus respectant le droit de propriété. S'ils sont hostiles à l'Etat, c'est dans la mesure où celui-ci étouffe liberté individuelle et société civile par son omniprésence et son omnipotence — car ils appellent de leurs vœux un Etat de droit, modeste mais efficace protecteur de la vie privée et des libertés publiques. Et lorsqu'ils font l'apologie du bonheur personnel, c'est au sein de la famille qu'ils le voient s'épanouir.

En fait, l'individualisme libéral ne se conçoit pas sans la forte adhésion à une éthique exigeante de la liberté, fondée sur les vertus d'initiative et de responsabilité individuelle, de confiance en soi et de respect tolérant des autres. Ses adeptes discernent là le secret de sa vitalité conquérante qui en fait l'artisan autant que le reflet de la grande transformation acheminant le monde européen vers une société toujours plus ouverte et prospère, régie par la plus équitable des règles : « A chacun selon ses capacités et ses œuvres. » Anglais ou Français, les individualistes libéraux développent généralement leurs thèses sans disjoindre les aspects philosophico-politiques et économiques, complémentaires et interactifs, d'une liberté individuelle une et indivisible. Cependant, beaucoup d'entre eux (B. Constant, Tocqueville, Emile Faguet, John Stuart Mill, Spencer...) se préoccupent d'abord de redéfinir la finalité et les limites de l'intervention politique de l'Etat dans la société civile ainsi que la forme d'un lien social plus ouvert : ils prennent à ce titre activement part aux luttes politiques défendant ou faisant progresser la liberté individuelle. Les autres (Bastiat, Molinari, Schatz...), minoritaires, privilégient la réflexion sur les conditions de développement du libre-échange et du libre jeu du marché : ils s'engagent en faveur des principes d'un « laissez-faire » où la liberté d'entreprendre et de contracter des acteurs économiques individuels joue un rôle primordial.

Le déploiement de l'individualisme dans la société française des années 1800-1840 a eu en Tocqueville un témoin lucide, habile à révéler les traits profonds d'une révolution mentale et sociétale combinant le bénéfique inédit de l'égalité des droits et de la liberté individuelle : mais un témoin également fort critique, assimilant l'individualisme à un repli passif et conformiste des individus dans le cocon de leur vie privée — qu'il

jugeait devoir être combattu. C'est en réalité Benjamin Constant qui a été le chantre inspiré de l'individualisme libéral car tout en montrant de remarquables dons sociologiques et politologiques dans l'analyse de la révolution des mœurs qui légitime la poursuite du bonheur privé et la fin de la participation communautaire et obligatoire à la sphère publique, il a seul ouvertement osé célébrer en l' « indépendance individuelle » la nouvelle valeur suprême qui donne un sens positif à l'émergence de la société post-révolutionnaire.

Dans son ouvrage clé, *De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes* (1819), il exalte ainsi cette dernière : « Notre liberté, à nous, doit se composer de la jouissance paisible de l'indépendance privée (...) L'indépendance individuelle est le premier des besoins modernes. En conséquence, il ne faut jamais en demander le sacrifice pour établir la liberté politique (...) La liberté individuelle, je le répète, voilà la véritable liberté moderne. La liberté politique en est la garantie : la liberté politique est par conséquent indispensable. Mais demander aux peuples de nos jours de sacrifier comme ceux d'autrefois la totalité de leur liberté individuelle à leur liberté politique, c'est le plus sûr moyen de les détacher de l'une ; et quand on y serait parvenu, on ne tarderait pas à leur ravir l'autre (...). » Dans ses *Mélanges de littérature et de politique* (1829), il précise encore : « J'ai défendu quarante ans le même principe, liberté en tout, en religion, en philosophie, en littérature, en industrie, en politique : et par liberté, j'entends le triomphe de l'individualité, tant sur l'autorité qui voudrait gouverner par le despotisme, que sur les masses qui réclament le droit d'asservir la minorité à la majorité. »

Si B. Constant sait de plus discerner le rôle majeur de support et d'expression de l'indépendance personnelle joué par la liberté du commerce (qui « affranchit l'individu » du « pouvoir social »), une semblable inspiration unissant les dimensions politiques et économiques de la pleine liberté individuelle se retrouve un peu plus tard dans la pensée de Frédéric Bastiat, mais dans un ordre de priorité inversé. Ce qui en fait l'auteur le plus représentatif de l'individualisme libéral libre-échangiste, celui aussi qui souligne le plus l'existence

d'une harmonie entre les lois « naturelles » du marché et les aspirations des individus à la liberté. Pour lui, les deux piliers sur lesquels reposent la prospérité de tous et l'accomplissement de chacun sont le respect intégral du droit de propriété privée et le devoir de responsabilité individuelle — condition de l'autorégulation de la société et affirmation souveraine de la conscience singulière qui rend la personne autonome. Bastiat est d'autre part le premier penseur d'importance à user positivement et d'abondance de la notion d'individualisme pour signifier et célébrer la conjugaison de l'indépendance individuelle et de l'autonomie responsable en une éthique cohérente.

Totalement distingué de l'égoïsme, l'individualisme selon Bastiat s'avère d'autant plus porteur d'une dimension éthique qu'il est par nature générateur de lien social et appelle la coopération volontaire des individus poursuivant légitimement leurs intérêts particuliers. « Ceux qui disent — explique-t-il dans les *Harmonies économiques* (1851) — que chacun pour soi et chacun pour tous s'excluent croient qu'une incompatibilité existe entre l'individualisme et l'association. Ils pensent que chacun pour soi implique l'isolement ou tendance à l'isolement ; que l'intérêt personnel désunit au lieu d'unir, et qu'il aboutit au chacun chez soi, c'est-à-dire à l'absence de toutes relations sociales. En cela, ils se font de la société une vue tout à fait fautive, à force d'être incomplète. Alors même qu'ils ne sont mus que par leur intérêt personnel, les hommes cherchent à se rapprocher, à combiner leurs efforts, à unir leurs forces, à travailler les uns pour les autres, à se rendre des services réciproques, à socier ou s'associer. Il ne serait pas exact de dire qu'ils agissent ainsi malgré l'intérêt personnel ; non, ils agissent ainsi par intérêt personnel... L'individualisme accomplit donc ici l'œuvre que les sentimentalistes de notre temps voudraient confier à la fraternité, à l'abnégation ou à je ne sais quel autre mobile opposé à l'amour de soi (...) En définitive, avec le chacun pour soi, tous les efforts de l'individualisme surexcité agissent dans le sens de chacun pour tous... »

On notera enfin que Bastiat professe un individualisme de combat : critiquant âprement les théoriciens socialistes de la II^e République (1848-1849), il pour-

fend les thèses prônant l'étatisation et la collectivisation de l'économie et qui entraînent la spoliation des individus productifs et créateurs de richesse. Sa pugnacité s'exerce en particulier contre les mesures coercitives sournoisement déguisées en vertueux projets de justice et de solidarité sociales, selon lui destructeurs de la responsabilité individuelle et du droit de propriété privée. Il est d'ailleurs rejoint dans cette contre-offensive par quelques esprits soucieux de réaffirmer avec force que l'individu est fondamentalement propriétaire de soi.

Avant de se convertir au conservatisme pur et simple, Thiers défend ainsi des thèses qui sont dans le droit fil de l'individualisme libéral le plus lockéen ; dans *De la propriété* (1848), il déclare : « Je me regarde comme un être séparé de tout ce qui l'entoure, distinct (...) Je sens que je m'en distingue parfaitement et je ne confonds ma personne ni avec la terre qui me porte, ni avec les êtres plus ou moins semblables à moi qui m'approchent. Je me distingue donc de tout le reste de la création et je sens que je m'appartiens à moi-même. La première de mes propriétés, c'est moi-même. » Celui que l'on peut considérer comme le premier en date des individualistes ultra-libéraux, Gustave de Molinari, renchérit ainsi : « La souveraineté réside dans la propriété de l'individu sur sa personne et sur ses biens et dans la liberté d'en disposer, impliquant le droit de garantir lui-même sa propriété et sa liberté... »

De leur côté, les libéraux anglais ne demeurent pas intellectuellement inactifs et illustrent la longue tradition individualiste dont ils sont les continuateurs avec vigueur, originalité mais non sans quelque ambiguïté. Celle-ci est due à un certain parasitage de leur pensée par des idéologies *a priori* peu ouvertes à la pleine liberté de l'individu : dans le cas de J. Stuart Mill, l'utilitarisme, qui met au premier plan le bonheur de tous au prix éventuel du sacrifice du droit naturel de quelques-uns — et dans le cas de Spencer, l'évolutionnisme, qui fait la part un peu trop belle à une conception organiciste de la société. En revanche, ces pen-

seurs se montrent plus explicitement tolérants que leurs homologues français à la singularité des choix individuels dans l'art de vivre quotidiennement la liberté : leur libéralisme s'étend au droit pour l'individu de disposer de lui-même dans le plus affranchi des non-conformismes.

Dans son plaidoyer en faveur du « libre développement de l'individualité », John Stuart Mill soutient avec ardeur la nécessité de rééquilibrer les rapports société/individu à l'avantage de celui-ci et au nom de son droit souverain de vivre comme il lui convient dès lors qu'il n'entrave pas cette même liberté chez autrui.

Dans *De la liberté* (1859), après avoir posé le principe que « pour ce qui ne concerne que lui, son indépendance est, de droit, absolue. Sur lui-même, sur son corps et son esprit, l'individu est souverain », Stuart Mill met subtilement en garde contre les menaces habituellement négligées qui pèsent sur la liberté courante de l'individu : la « tyrannie de la majorité », le « pouvoir des masses », le « poids de l'opinion collective », le « despotisme de la coutume » — aussi dangereux que les intrusions du gouvernement et de l'Etat. Et de bien préciser qu' « il existe une limite à l'ingérence légitime de l'opinion collective dans l'indépendance individuelle : trouver cette limite — et la défendre contre tout empiètement éventuel — est tout aussi indispensable à la bonne marche des affaires humaines que se protéger contre le despotisme politique (...) L'humanité gagnera davantage à laisser chaque homme vivre comme bon lui semble qu'à le contraindre à vivre comme bon semble aux autres ».

John Stuart Mill est ainsi l'un des tout premiers auteurs à s'insurger contre l'oppression « sociologique » du groupe et à voir dans le non-conformisme existentiel la vraie marque de la liberté de l'individu : les droits de vote et de propriété ne sont pas tout et ne sont même rien sans le respect d'une liberté de vivre sa vie selon sa propre fantaisie et sans se cacher ni être montré du doigt... S'il insiste tant sur le conflit possible entre individu et société, c'est que le droit à la dif-

férence individuelle et de rompre avec la tradition est loin d'être alors même en Angleterre totalement respecté. Au sein d'un procès d'individualisation global surtout centré sur la sphère politique, économique et religieuse, l'indépendance individuelle dans la vie sociale demeure à mi-siècle beaucoup plus un idéal qu'une réalité pour ceux qui y aspirent.

Lorsqu'une vingtaine d'années plus tard, Herbert Spencer publie *L'individu contre l'Etat* (1884), il révèle que la situation de la liberté individuelle est loin d'être assurée même au niveau politique où surgissent les nouveaux périls de l'étatisme prôné par la classe dirigeante et les intellectuels socialistes. C'est d'ailleurs en réalité l'Etat qui va contre l'individu et sa liberté, en l'agressant par des réglementations et des intrusions imposées en vue de la « justice sociale ». Spencer y dénonce une violation des droits individuels contre laquelle les individus attachés à leur souveraineté sont en position de légitime défense s'ils ne veulent pas être réduits à l'état de simples administrés et d'assistés.

Selon Spencer : « Plus l'intervention de l'Etat augmente, plus cette notion se répand parmi les citoyens que tout doit être fait pour eux et rien par eux. L'idée que le but désiré doit être atteint par la liberté individuelle ou des associations particulières devient de plus en plus étrangère à chaque génération. »

Si à la fin du XIX^e siècle le déploiement de l'individu a pratiquement cessé de se heurter aux entraves anciennes des traditions tribales et religieuses, c'est pour être confronté aux obstacles nouveaux et plus diffus que la civilisation de masse et l'idéologie de la social-bureaucratie met sournoisement en place sous couvert de démocratisation. Pour Spencer, l'individualisme libéral a remporté une bataille mais pas la guerre contre des ennemis qui changent de nature mais ne disparaissent pas.

II. — La montée de l'individualisme démocratique

Lorsque Tocqueville formule le pertinent diagnostic de la montée inexorable de l' « individualisme démocratique », cela veut à la fois dire que l'individualisme égalitaire est le produit de la révolution démocratique de la fin du XVIII^e siècle et qu'il tend à devenir le genre de vie dominant des « masses », qu'il est appelé à se massifier. Les objections des « progressistes » ouverts à l'idée de liberté individuelle sont alors nombreuses et virulentes. Pour eux, cet individualisme est porteur d'inégalités sociales qui en excluent le peuple et le disqualifient moralement (égoïsme) : il n'est pas étonnant que la bourgeoisie libérale en ait fait sa valeur de prédilection et il doit être refusé à ce titre. Mais alors que le siècle avance, force leur est de constater que le procès d'individualisation relève d'un mouvement de fond irrésistible qui s'étend peu à peu à des couches « populaires » — et qu'il est évolutif. On s'avise qu'il véhicule des aspirations égalitaires (suffrage universel) et même libertaires (divorce, laïcité) dans lesquelles les partisans du progrès peuvent se reconnaître. Non seulement l'individualisme se démocratise réellement en devenant un fait sociologique de masse, mais il exprime l'idéal démocratique lui-même en tant que valeur morale et politique. Dégagé de sa gangue « petite-bourgeoise », il prend statut d'idéologie progressiste que les socialistes peuvent légitimement revendiquer en déniait même aux libéraux le droit moral de s'en prévaloir.

Le signal avant-coureur de ce renversement de situation vient dès le milieu du siècle de Proudhon que ses convictions anarchisantes avaient d'abord porté à critiquer féroceement la propriété privée — valeur emblématique de l'individualisme libéral. Mais après avoir pris conscience de l'inanité des théories collecti-

vistes et étatiques des socialistes des années 1840-1850, Proudhon réévalue positivement le droit individuel de propriété dont il fait la condition nécessaire à l'efficacité d'une libre association de producteurs ainsi capables d'autogérer leur vie dans la responsabilité individuelle de chacun. Cette évolution intellectuelle l'amène conjointement à se rallier à une conception individualiste de la société explicitement assumée.

Il en défend ainsi la cause dans la *Théorie de la propriété* (ouvrage posthume) : « Combattre l'individualisme comme l'ennemi de la liberté et de l'égalité ainsi qu'on l'avait imaginé en 1848, ce n'est pas fonder la liberté qui est essentiellement pour ne pas dire exclusivement individualiste ; ce n'est pas créer l'association, qui se compose uniquement d'individus, c'est retourner au communisme barbare et au servage féodal, c'est tuer à la fois la société et les personnes. »

Vers la fin du siècle, c'est une fraction importante des intellectuels progressistes qui fait son autocritique et en vient à partager cette réévaluation. Alors qu'en Angleterre, l'écrivain Oscar Wilde fait l'apologie de la liberté individuelle... libérée de la propriété privée dans *L'âme humaine et le socialisme* (1891) en estimant que « l'évolution est la loi de la vie et il n'est d'évolution que vers l'individualisme » et que « l'individualisme est ce que nous voulons atteindre par le socialisme », en France l'engouement pour ce même individualisme est quasi général. Entre 1890 et 1910, l'usage positif du mot se répand et une floraison de livres paraît soudain pour le célébrer comme l'éminente expression de l'humanisme démocratique issu des Lumières et des Droits de l'homme. Nombre de ceux qui l'avaient jusqu'alors boudé ou rejeté multiplient les prises de position publiques en sa faveur (en particulier de grandes figures du socialisme comme Jaurès et Durkheim) et lui découvrent des vertus voisines de celles que lui reconnais-

saient déjà les libéraux. A tel point que la question cesse d'être : « Faut-il être pour ou contre l'individu ? » pour devenir au pire : « Comment identifier le bon individualisme ? » Celui-ci, malgré le succès parallèle du nouveau courant solidariste qui lui est hostile, s'installe donc pour un temps en valeur consensuelle : une certaine dose d'indépendance individuelle semble définitivement entrée dans les mœurs sans que la société ne se dissolve, au contraire — et l'individu se trouve solidement érigé en nouveau centre de gravité institutionnel et moral de la vie collective.

Parmi bien d'autres, le nouveau discours justificatif tenu par Durkheim est révélateur de l'inscription en profondeur du paradigme individualiste dans les mentalités et la réalité sociale.

Dans une lettre de mars 1898, le fondateur de la sociologie universitaire en France explique qu'« il faut montrer que l'individualisme, quoi qu'on fasse, est notre seule fin collective ; que loin de nous disperser, il est le seul centre possible de ralliement ; qu'il était déjà tout le contenu positif, tout l'acquêt réel et durable du christianisme (...) que l'individualisme, bien entendu, n'est pas l'égoïsme mais la pitié et la sympathie de l'homme pour l'homme et que je mets au défi qu'on nous propose une autre fin que celle-là (...) Le socialisme est une branche du même courant ». Quelques mois plus tard, il précise que « l'individualisme ainsi entendu, c'est la glorification, non du moi, mais de l'individu en général. Il a pour ressort, non l'égoïsme, mais la sympathie pour tout ce qui est homme (...) N'y a-t-il pas là de quoi faire communier toutes les bonnes volontés ? (...) Non seulement l'individualisme n'est pas l'anarchie, mais c'est désormais le seul système de croyances qui puisse assurer l'unité morale du pays » (*Revue des Deux Mondes*).

Due en partie à la prise de conscience du véritable sens de l'idéal des Droits de l'homme (individuel), cette proclamation retentissante et symbolique de l'esprit du temps apparaît lourde de malentendus quant à la nature réelle de ce qu'on nomme « individualisme » et témoigne en tous cas de l'extrême variété des interpré-

tations qui peuvent en être faites. Elle ouvre immédiatement du coup la voie à nombre de commentaires de même inspiration.

Jaurès soutient ainsi que « le socialisme est l'individualisme logique et complet » (*Socialisme et liberté*, 1898) ; le philosophe Victor Basch juge dans *L'individualisme anarchiste* (1904) que « l'idéal théorique de l'individualisme vise à permettre à tous les individus, sans distinction de naissance, de race et de classe, de se déployer aussi complètement que possible et de réaliser tout ce que la nature a semé en eux de facultés et de talents » et que « l'individualisme conséquent mène au socialisme » ; dans *Le radicalisme philosophique* (1904), Elie Halévy estime que « dans l'Europe moderne tout entière, c'est un fait que les individus ont pris conscience de leur autonomie (...) : la société apparaît, et apparaît peut-être de plus en plus, comme issue de la volonté réfléchie des individus qui la composent. L'apparition même et le succès des doctrines individualistes suffiraient déjà à prouver que, dans la société occidentale, l'individualisme est le vrai ». Et le sociologue Célestin Bouglé clôt cette célébration œcuménique en affirmant dans *Le solidarisme* (1907) que « le seul individualisme qui se justifie aujourd'hui sociologiquement, c'est... un individualisme à la fois démocratique et rationaliste ».

En présence de cette conversion-récupération socialiste massive, les individualistes libéraux ripostent en rappelant que si la démocratie est effectivement d'essence individualiste, c'est parce qu'elle se confond avec le libéralisme historique. En 1907, Yves Guyot (*La démocratie individualiste*) et Albert Schatz (*L'individualisme économique et social*) soutiennent cette thèse en précisant qu'en revanche l'identification de l'individualisme et du socialisme relève à leurs yeux du contresens et de l'imposture tant ces deux visions de l'homme et de la société paraissent foncièrement inconciliables.

Selon A. Schatz, « à chaque forme que revêt l'idée socialiste, l'idée individualiste s'oppose à elle sur le terrain politique, philosophique, historique, religieux et scientifique (...) Socialistes et individualistes ont de tout temps entendu de façon différente la raison d'être de la société et le rôle social de l'individu ».

III. — L'individualisme absolu de la dissidence

Alors qu'à mesure que s'écoule le XIX^e siècle libéraux et socialistes tendent — par-delà des divergences économique-sociales qui demeurent — à se retrouver dans le constat et la célébration de l'avancée historique de l'individualisme démocratique, un piquant et révélateur paradoxe veut que cette vision euphorique des choses soit violemment contestée par les penseurs les plus radicaux de l'individualité souveraine. Infiniment minoritaires, sans lien entre eux, aussi différents que possible (ils sont aussi bien austères que flamboyants, athées ou croyants, anarchistes ou aristocratiques...) et venant d'endroits divers (Allemagne, France, Scandinavie), ils ont en commun un goût viscéral de la singularité, un amour farouche de la solitude et ils professent un individualisme résolument asocial et subversif d'une rare hauteur de vue : ces quelques imprécateurs représentent la quintessence de l'individualisme intégral qui révulse tant de monde.

Un peu artificiellement résumée et « unifiée » (car il ne s'agit pas d'un courant théorique homogène), leur appréciation du sort de l'individu dans la société européenne d'alors s'articule autour des convictions suivantes : contrairement à la représentation naïve ou hypocrite qu'en donnent les libéraux et les socialistes démocratiques, l'individu n'est pas plus libre qu'auparavant : il demeure l'esclave aussi bien d'une société sournoisement hostile à la véritable indépendance individuelle avec son ordre moral (la jouissance comme le recueillement solitaire y sont proscrits) et son contrôle social (la répression « familiariste » du célibataire — état de tous ces individualistes accomplis — pèse toujours, de même que l'inquisition religieuse des âmes) — que d'un Etat qui, par le biais de l'« intérêt général », de

l' « unité nationale » et de la « justice sociale », reste plus que jamais le maître absolu et arbitraire des destinées individuelles. L'irruption des « masses » ne fait qu'aggraver cette situation : obéissantes, grégaires, conformistes, elles contrefont, diluent et dégradent l'individualisation — et la « démocratisation » n'arrange rien, au contraire, puisqu'elle signifie seulement le règne fusionnel de la foule, le pouvoir du collectif, l'oppression de l'égalitarisme et la tyrannie de la majorité sur les minorités par la loi du nombre. Enfin, le progrès du libéralisme économique ne fait que soumettre les individus à la plate loi d'un marché qui les rend simplement mais autrement dépendants les uns des autres tout en les enfermant irrémédiablement dans la banalité utilitariste de la mentalité petite-bourgeoise.

L'influence du romantisme aidant, les écrivains n'ont pas été rares, surtout dans la première moitié du siècle et en France à être de fervents adeptes de cette version pure et rude de l'individualisme. Sans le théoriser, ils lui ont donné vie sous forme d'une esthétique de l'originalité d'un « moi » avide de s'affranchir de toutes les contraintes sociales. Bien avant que ne surgisse cet archétype de l'individu révolté et à la trajectoire d'une absolue singularité que fut Rimbaud, Stendhal se livre à la chasse « égotiste » au bonheur, Vigny cultive une figure de l'artiste voué à créer et souffrir dans une solitude aimée et clame son mépris pour la « chose sociale » — et Baudelaire, le déviant entre tous, s'écrie : « Il ne peut y avoir de progrès (vrai, c'est-à-dire moral) que dans l'individu et par l'individu lui-même. »

Sur le plan proprement dit des idées, c'est le très chrétien (protestant) Kierkegaard qui, depuis Copenhague, inaugure l'insurrection individualiste contre la médiocrité grégaire qui, décidément, semble sévir partout en Europe. L'Individu qu'il se veut exemplaire-

ment incarner n'est ni celui des droits de l'homme, ni celui du marché pas plus que ceux de l'hédonisme ou de la révolte anarchiste — et il n'est surtout pas un « concept » : mais ce qui seul existe dans l'intimité d'une conscience de soi affrontant la pleine responsabilité de son salut éternel seule devant Dieu, source de l'irréductible individuation de l'âme humaine. Devenir un Individu au plus profond de son intériorité, voilà la seule tâche qui importe et cela se vit dans l'angoisse existentielle. Cet individualisme spirituel implique une dénonciation acharnée de tout ce qui de l'extérieur tend à diluer ou nier la responsabilité individuelle. Kierkegaard s'en prend avec un féroce mépris à l'avènement des masses et à la « foule » où s'agglomèrent tous ceux qui fuient avec lâcheté leur condition d'individus.

Dans les *Discours édifiants* (1847), il peint en l'éternité cet état « où seule la conscience s'entretient avec l'Individu de ce qu'il a fait comme tel de bien et de mal et lui reproche de n'avoir pas voulu être un Individu pendant sa vie (... car) dès ici-bas, dans la temporalité, la conscience veut faire de chacun en particulier un Individu ». Et dans *Le point de vue explicatif de mon œuvre* (1848) il proclame que « la foule se compose en fait d'Individus ; il doit donc être au pouvoir de chacun de devenir ce qu'il est, un Individu ; absolument personne n'est exclu de l'être, excepté celui qui s'exclut lui-même en devenant foule ».

Pratiquement au même moment mais en Allemagne, Max Stirner publie *L'unique et sa propriété* (1844) — véritable « Bible » de l'individualisme de rupture. Dans une perspective cette fois-ci résolument athée, il dénonce avec véhémence ces ennemis tout-puissants de l'individu que sont les êtres collectifs : « Humanité », « Peuple », « Nation », « Société » ou « Etat », qui sont certes autant de fantômes et d'entités abstraites mais que les esprits socialement conditionnés en sont venus à prendre pour de respectables réalités et auxquelles ils laissent sacrifier leur individualité. L'unique

réalité, c'est le « moi » de chacun — tout le reste n'étant que creuse rhétorique destinée à empêcher ou dissuader l'individu de devenir le seul maître et propriétaire de soi, et à en jouir souverainement.

Nul plus que Stirner n'a osé conjuguer l'individualisme et l'égoïsme, entendu comme poursuite par l'individu de son intérêt propre — et ceci d'une manière positive. Ainsi il revient à chacun de se créer et se suffire à lui-même : « L'individualité, c'est-à-dire ma propriété, c'est moi-même. Je suis libre vis-à-vis de ce que je n'ai pas ; je suis propriétaire de ce qui est en mon pouvoir, ou de ce dont je suis capable. Je suis en tous temps et en toutes circonstances à moi du moment que j'entends être à moi et que je ne me prostitue pas à autrui. »

Dans la logique anarchiste qui est la sienne, le libéralisme participe autant que le socialisme à l'imposture et la tyrannie générales car s'il libère quelque peu le citoyen, il oublie l'individu vivant et réhabilite l'Etat en le baptisant « de droit ». Pour Stirner, seule une intransigeante insoumission aux pseudo-autorités sociales, politiques et religieuses peut permettre à la souveraineté individuelle de s'accomplir dans l'amour « égoïste » de soi. Cela ne condamne pas l'individu à une stérile autarcie mais constitue la condition de possibilité d'une association volontaire et sélective avec d'autres « égoïstes ».

Si la conception stirnerienne de l'individu propriétaire de soi a été à l'origine d'un courant anarcho-individualiste historiquement marginal, on ne saurait compter Nietzsche parmi ses adeptes tant l'exceptionnelle envergure de son voyage au bout de l'individualité singulière et indépendante le met à part et bien au-delà de tout ce qui l'a précédé (ou suivi). Le « surhumain » individuel qu'il exalte est l'accomplissement ultime et hyperbolique de l'histoire de l'individualisme — et n'a rien à voir avec un surhomme avide de dominer les faibles et se complaisant au culte de son petit moi. Mais représentant la plénitude d'un monde total

à lui seul, il rompt irrémédiablement avec l'idée même de s'associer à des semblables ou de refonder une libre société. Tenant à la souveraineté sur sa vie plus qu'à celle-ci même, l'individu nietzschéen se crée lui-même dans la solitude et la création de ses propres valeurs ; et sa « volonté de puissance » se tient dans l'affirmation et la jouissance d'un soi à nul autre pareil.

De telles prémisses portent naturellement Nietzsche à répudier toute parenté avec le nivellement de l'individualisme d'émancipation : dans les *Fragments posthumes* de 1887, il juge que « l'individualisme est une forme modeste et encore inconsciente de la "volonté de puissance" : là, il semble qu'il suffise à l'individu particulier de s'émanciper à l'égard d'une suprématie de la société (soit celle de l'Etat ou de l'Eglise). Il ne s'oppose pas en tant que personne mais en tant que particulier : il représente tous les particuliers contre la totalité. Il se pose instinctivement à égalité avec chaque particulier... »

Pour Nietzsche, rares sont ceux qui ont la passion et la force de devenir des individus : cela oblige à « vivre dangereusement » et expose au risque de devoir se désolidariser des autres, de renoncer à toute appartenance nationale ou de classe et de découvrir la pauvreté existentielle de son « moi ». Car le principal ennemi de l'individu est à l'intérieur de lui-même : c'est la « mauvaise conscience », la culpabilité, la « haine de soi » — marques indélébiles de faiblesse. Empoisonné par deux millénaires de christianisme, l'homme courant est un être grégaire, un « animal de troupeau » dévoré de ressentiment envers le solitaire qui sait vivre par et pour soi.

Ce ressentiment collectif culmine dans la solidarité prêchée par l'Etat : toujours dans les *Fragments posthumes* (1880-1889), Nietzsche affirme que « l'instinct altruiste est un obstacle à la reconnaissance de l'individu, il veut voir dans l'autre notre égal ou le rendre tel. Je vois dans la tendance étatique et sociale un obstacle à l'individuation, une élaboration de l'*homo communis* : mais si l'on souhaite des hommes ordinaires et égaux, c'est parce que les faibles redoutent l'individu fort et préfèrent un affaiblissement général à un développement dirigé vers l'individuel ».

Rien moins qu'égalitaire et démocratique, l'individualisme de Nietzsche est foncièrement élitaire et aristocratique : une « équation » qu'à un niveau bien plus modeste, Georges Palante (un « nietzschéen de gauche », si tant est que Nietzsche ait pu avoir des disciples...) a voulu au début des années 1900 quelque peu rééquilibrer en se faisant le héraut d'un individualisme à la fois égalitaire et élitaire, démocratique et aristocratique. Choix qui s'explique par l'existence en France d'une plus grande liberté individuelle courante combinée à une imprégnation par l'idéologie universaliste « républicaine » qui a par ailleurs empêché l'éclosion d'une philosophie de l'indépendance individuelle radicale de haute volée. Toujours est-il que Palante voue exclusivement son activité intellectuelle à l'illustration de la cause d'un individualisme d'autodéfense solitaire et d'automarginalisation face à une société conformiste et « groupiste » où l'individu n'a aucune place.

Dans *La sensibilité individualiste* (1909), il expose que celle-ci « entre inévitablement en conflit avec la société où elle évolue. La tendance de cette dernière est en effet de réduire autant que possible le sentiment de l'individualité : l'unicité par le conformisme, la spontanéité par la discipline (...), la confiance en soi et l'orgueil de soi par l'humiliation inséparable de tout dressage social (...) L'individualisme est un pessimisme social, une défiance raisonnée vis-à-vis de toute organisation sociale ». Ennemi juré du solidarisme et chantre de la différence individuelle intérieure, G. Palante plaide en faveur d'un « individualisme aristocratique » qui, précise-t-il dans *Les antinomies entre l'individu et la société* (1913), « réclame une originalité plus haute, une originalité qui vaille la peine d'être poursuivie, une originalité qui ne soit plus simplement négative (...) L'individualisme aristocratique aboutit... à une condamnation globale de la sociabilité, à une attitude d'incroyance et de scepticisme à l'endroit de toutes les formes d'altruisme et de solidarité ».

Chapitre IV

CONTESTATION : LA DOUBLE TRADITION ANTI-INDIVIDUALISTE

A ce stade avancé du procès d'individualisation (début du xx^e siècle), il faut rétrospectivement prendre en compte une dimension fondamentale et paradoxale de l'histoire de l'individualisme, jusqu'alors volontairement mise entre parenthèses mais sans laquelle rien n'est vraiment intelligible : la montée dès la fin du xviii^e siècle (donc dès le début de l'hégémonie de l'individu et en relation dialectique avec celle-ci) d'une virulente réaction anti-individualiste. Laquelle, dans le discours mais aussi en actes, va aller bien au-delà d'une critique raisonnée nécessaire et normale pour tenter de s'opposer au libre déploiement de l'indépendance individuelle.

Cette focalisation sur l'intolérance à la liberté de l'individu et sur les courants idéologico-politiques ou culturels qui l'ont exprimée permet de bien mieux comprendre *a contrario* la véritable signification sociologique (anthropologique, même) de l'émergence puis de l'installation du paradigme individualiste en Occident. Au contraire en effet de ce qui est communément admis, l'irruption de la liberté de l'individu a aussi relevé du scandale et n'a pas été unanimement appréciée

comme un progrès de l'humanité. Le contre-éclairage donné par l'anti-individualisme conduit à apprécier exactement la situation idéologique et historique réelle de l'individualisme : non pas d'emblée le facteur ou l'objet d'un paisible consensus nouveau, mais l'un des deux « modèles » en concurrence, qui ne l'emporte peu à peu sur son opposé holiste qu'au prix d'un dur affrontement et sans s'imposer totalement. Au-delà du dévoilement de ce caractère conflictuel de son histoire, les réactions au déploiement de l'individualisme révèlent « en creux » certains de ses aspects essentiels mais moins visibles, impliquant des enjeux plongeant jusqu'aux tréfonds de l'affectivité humaine.

Un retour sur les conditions de l'apparition du mot « individualisme » en France en 1820-1830 est à cet égard éloquent. Loin d'être des individualistes enthousiastes, ses inventeurs sont des ennemis de l'indépendance de l'individu, qu'inquiète ou indigné la disparition de l'ancien ordre social communautaire tissé de hiérarchies, de traditions religieuses et de solidarités locales donnant sens et repères à la vie des hommes ainsi sécurisés. Premier de ces contempteurs, Joseph de Maistre est justement un contre-révolutionnaire nostalgique du monde organique (harmonieux) médiéval pour qui l'individualisme est un mal qui désagrège la société et égare ses membres dans le doute et la critique : dès 1820, il dénonce « la division des esprits (et) le protestantisme politique jusqu'à l'individualisme absolu (qui) serait le châtement de la France ». Puis des saint-simoniens reprennent discrètement ce terme pour déplorer l'isolement égoïste de l'homme individualisé malgré lui et pour son malheur par les Lumières et les Droits de l'homme.

Dans *Le producteur* (1826), l'un d'eux, P.-J. Rouen, proclame ainsi que « ceux qui n'aperçoivent le développement social que sous le point de vue isolé tombent nécessairement dans un sys-

tème d'individualisme qui ne tend rien moins qu'à changer les conditions d'existence de la nature humaine ; après avoir brisé toutes les formes sociales et livré à lui-même chaque individu, ils imaginent que la société se reformerait par associations particulières ». Tandis qu'Enfantin fustige déjà « les abus de l'individualisme », Bazard s'en prend aux « tristes divinités de la doctrine de l'individualisme » qu'il associe au désordre, à l'athéisme et à l'égoïsme (*Exposition de la doctrine saint-simonienne*, 1830).

Les circonstances de ce baptême « négatif » montrent en outre que dès ses premières manifestations, la rhétorique anti-individualiste unit dans un même schème holiste deux sensibilités fort différentes dont vont procéder les deux grands courants d'opposition farouche à l'émancipation de l'individu : l'un, inauguré par J. de Maistre, s'affirme résolument traditionaliste et réactionnaire, d'inspiration foncièrement catholique, avide de revenir et d'imposer le retour aux appartenances communautaires ; l'autre, impulsé par les saint-simoniens, est également communautariste mais dans une perspective égalitariste et vise une réorganisation collectiviste et souvent étatiste de la société.

Si les modèles prônés par les deux anti-individualismes pour réduire l'irruption de l'individu et s'y substituer sont en conséquence fort divergents, les accusations proférées contre l'individualisme sont souvent similaires et témoignent de la même perception holiste des choses : déni de la réalité de l'individu et de l'existence d'un quelconque droit naturel individuel, affirmation du caractère illusoire de la liberté individuelle intérieure (l'autonomie rationnelle) et dangereux de la liberté individuelle d'action (l'indépendance) pour cause d'atomisation du tissu social et de dissolution du lien social, dénonciation de l'injustice du droit de propriété et du principe de libre concurrence accusé de détruire la solidarité sociale, assimilation du règne de l'individu à un déferlement du repli égoïste sur soi et de l'hédonisme asocial ou incivique... Si l'on en croit

les célèbres analyses de Karl Popper dans *La société ouverte et ses ennemis*, cette redondance n'a rien d'étonnant puisqu'elle provient du lien existant entre l'affrontement de l'individualisme et de l'anti-individualisme d'une part — et l'opposition historique des paradigmes de la société ouverte et de la société close de l'autre (ce dernier exprimant la nostalgie de l'ordre tribal holiste et étant toujours guetté par la tentation totalitaire). Cela n'empêche pas d'ailleurs que les condamnations puissent être parfois diamétralement opposées : l'individualisme est réputé odieusement « bourgeois » ou au contraire scandaleusement anarchiste ; il est perçu comme source de conformisme ou culte d'une singularité excessive ; il est rendu responsable du développement de l'étatisme ou à l'inverse de la dégradation de l'Etat. Ni que la contradiction puisse être interne, lorsqu'il s'agit de remplacer l'individu par la « personne » en même temps définie comme l'une des multiples cellules du grand organisme social.

Le caractère passionnel, peu cohérent, arbitrairement généralisateur (l'individualisme ne se limitant pas à telle ou telle de ses formes sociologiques, existentielles ou idéologiques), réducteur (l'individualisme ne s'identifie pas davantage aux seuls comportements égoïstes — autant présents chez des militants du solidarisme ou les détenteurs du pouvoir d'Etat) et outré (l'ennemi de l'individu ne voit — et partout — que de l'individualisme « effréné » ou « exacerbé ») des réactions anti-individualistes a eu pour regrettable conséquence d'empêcher que ne s'engage un véritable débat critique examinant rationnellement et objectivement les perturbations culturelles et les effets « asociétaux » pervers souvent réels qu'a historiquement entraîné le déploiement irrésistible de l'individu. Quoi qu'il en soit, le procès (processus) d'individualisation de la société européenne n'a pas été enrayé par le procès

(accusation) que l'anti-individualisme a intenté à l'émancipation de l'individu. Celle-ci n'en a été que parfois freinée, voire parasitée, car si rien n'a pu contrarier la dynamique irréversible de l'individualisme, ces oppositions n'ont pas été sans incidences sur le cours et la forme qu'il a pris en se généralisant. L'histoire de l'individualisme est en effet aussi celle du rejet dont il a été l'objet.

I. — L'anti-individualisme réactionnaire

En réalité, l'anti-individualisme commence sa carrière bien avant la désignation sémantique de l'objet de son ressentiment, et cela dès qu'achève de s'opérer la « révolution copernicienne de l'individu ». Les adversaires de l'individualisme ont été fort clairvoyants et prompts à reconnaître la portée de l'avènement du nouveau paradigme. Contemporaines de l'épisode révolutionnaire français, les premières prises de positions réactives et réactionnaires sont provoquées par la forme rationaliste, égalitaire et universaliste qu'y prend la « déclaration » de droits de l'homme individuel auxquels sont reprochés des effets destructeurs de toute société — et elles proviennent tout autant d'Angleterre et d'Allemagne que de la France elle-même.

Premier à s'alarmer publiquement du surgissement déstabilisateur de l'individu autosuffisant et affranchi des appartenances traditionnelles, Burke lui dénie dans ses *Réflexions sur la Révolution en France* (1790) le droit naturel de s'émanciper politiquement : « Quant au droit à une part de pouvoir et d'autorité dans la conduite des affaires de l'Etat, je nie formellement que ce soit là l'un des droits directs et originels de l'homme dans la société civile. » Au nom de la totale prééminence de cet « être » communautaire naturel qu'est la société, Bonald refuse à l'homme toute prétention à revendiquer une quelconque indépendance individuelle : « Les volontés particulières de l'homme » sont « essentiellement dépravées et destructrices » (*Traité du pouvoir*, 1794)

et en conséquence « dans la république, la société n'est plus un corps général mais une réunion d'individus : comme la volonté générale n'est plus qu'une somme de volontés particulières, la conservation générale, qui est son objet, n'est plus que le bonheur individuel (...) : tout s'y individualise, tout s'y rétrécit... » — images de la dégradation générale. J. de Maistre développe une vision tout aussi totalement organiciste et théocratique de la société dans *Des origines de la souveraineté* (1794-1796) : « La raison humaine réduite à ses forces individuelles est parfaitement nulle, non seulement pour la création, mais encore pour la conservation de toute association religieuse ou politique, parce qu'elle ne produit que des disputes, et que l'homme pour se conduire n'a pas besoin de problèmes mais de croyances (...) Un homme livré à sa raison individuelle est dangereux dans l'ordre moral et politique précisément en proportion de ses talents (...) Partout où la raison individuelle domine, il ne peut exister rien de grand : car tout ce qu'il y a de grand repose sur une croyance et le choc des opinions particulières livrées à elles-mêmes ne produit que le scepticisme qui détruit tout. » Fichte, enfin, défenseur de la nation comme réalité supra-individuelle et transcendante, estime dans *Les fondements du droit naturel* (1796) que « le concept de l'homme n'est donc nullement concept d'un individu, car c'est là quelque chose d'impensable, mais c'est celui d'un genre ».

En se référant au paradigme holiste d'une communauté organique supérieure aux volontés individuelles correspondant historiquement aux formes sociales traditionnelles, ces précoces manifestations d'hostilité à l'individualisme invitent à entreprendre leur restauration. Ce thème d'une nécessaire régénération de la communauté mise en péril par la raison individuelle des Lumières et les droits de l'homme individuel va désormais constituer la matrice et le fil conducteur d'un discours violemment anti-individualiste. Jusqu'à la seconde guerre mondiale, il va invariablement théoriser la nostalgie de l'« ordre naturel » en voie de dissolution.

A mesure que s'industrialisent, s'urbanisent, se libéralisent et se démocratisent — donc s'ouvrent et s'individualisent les sociétés d'Europe occidentale, cette

réaction anti-individualiste s'étend et se durcit. Elle use largement du nouveau mot abhorré pour flétrir l'indépendance individuelle envahissante qui, par l'intermédiaire du pluralisme politique de la laïcisation et de la libre concurrence met littéralement l'ancien monde à l'envers. Au-delà de la rhétorique, elle parvient parfois en France à imposer ses options contre-révolutionnaires sur le plan institutionnel et législatif en faisant (provisoirement) adopter des dispositions contrecarrant le processus d'émancipation individuelle. Contre celle-ci, on défend la famille (annulation du droit de divorcer), l'ordre public (avec la censure) et la morale religieuse (maintien du catholicisme comme religion d'Etat, contrôle de l'enseignement). Sur le plan intellectuel, on dénonce l'égoïsme de l'individu et on réaffirme le dogme de la nature exclusivement sociale de l'homme.

Se rattachant pour l'essentiel à une souche catholique au théocratisme particulièrement sensible et prodigue en anathèmes catastrophiques, les auteurs qui prennent le plus ardemment position contre les aspirations de l'individu à la liberté viennent pratiquement tous de France : jusqu'en 1920, l'anti-individualisme réactionnaire et militant est une spécificité typiquement française — qui laissera beaucoup de traces ensuite. Le discours peut être fort modéré, comme celui de Ballanche qui, dans son *Essai sur les institutions sociales* (1818), estime que « l'homme n'est pas un individu isolé et solitaire » mais « un être collectif » qui ne peut « se suffire à lui-même » car « l'individualité n'est pas, pour lui, de ce monde » : il doit renoncer à s'émanciper et se réintégrer dans le « tout » de la société. Mais il prend le plus souvent une forme passionnelle comme c'est le cas avec Lamennais, disciple de J. de Maistre puis adepte d'un christianisme plus « progressiste ».

« L'individualisme, qui détruit l'idée même d'obéissance et de devoir, détruit donc le pouvoir, détruit donc le droit ; et alors que reste-t-il sinon qu'une effroyable confusion d'intérêts, de passions et d'opinions diverses ? », écrit-il dans *Les progrès de la Révolution et de la guerre dans l'Eglise* (1829). Il renchérit dans *l'Essai sur l'indifférence en matière de religion* (1830) : « Maintenant, tous les liens sont brisés, l'homme est seul, la foi sociale a disparu : les esprits, abandonnés à eux-mêmes, ne savent où se prendre (...) L'isolement absolu, effet immédiat de l'indépendance absolue à laquelle tendent les hommes de notre siècle, détruirait le genre humain, en détruisant la foi, la vérité, l'amour et les rapports qui constituent la famille et l'Etat. »

L'homme doit à nouveau comprendre, explique-t-il dans *De la société première et de ses lois* (1846) que « l'univers n'est donc qu'une grande société dans laquelle chaque être, uni aux autres, exerce, comme un organe particulier dans un corps vivant, ses fonctions propres, nécessaires pour la conservation intégrale du tout et son développement (...) L'homme seul n'est donc qu'un fragment d'être : l'être véritable est l'être collectif ».

Un autre type d'anti-individualisme se développe entre 1820 et 1850, à la fois conservateur et innovateur, plus ouvert au nouveau monde industriel, soucieux d'une réorganisation « positive » de la société — ce qui n'empêche pas les thèmes de demeurer presque identiques. Historiquement relié à l'émergence de la sociologie, il prend d'abord corps dans le saint-simonisme. A partir d'une représentation organiciste de la société (« La réunion des hommes constitue un véritable être »), Saint-Simon pense que la poursuite des « seuls intérêts individuels » conduit à une impasse, que « la liberté illimitée de conscience » anéantit la base de la morale sociale et que « le maintien de la liberté individuelle ne peut être le but du contrat social » (*Le système industriel*, 1821). Mais c'est dans l'œuvre d'Auguste Comte que s'énonce le plus vigoureusement ce genre de condamnation de l'individualisme. Inventeur du terme de « sociologie » et imprégné de religiosité, Comte s'appuie aussi sur le paradigme holiste (la société est un « Grand Etre »

aux parties liées par une « solidarité organique ») pour récuser l'idée d'homme individuel et accuser le « libre examen » individualiste d'engendrer la « décomposition sociale », l'« égoïsme » et l'« anarchie ».

« Pour l'esprit positif — développe-t-il dans *Le discours sur l'esprit positif* (1844) — l'homme proprement dit n'existe pas, il ne peut exister que l'humanité, puisque tout notre développement est dû à la société (...) Si l'idée de société semble encore une abstraction de notre intelligence, c'est surtout en vertu de l'ancien régime philosophique : car, à vrai dire, c'est à l'idée d'individu qu'appartient un tel caractère. » Conséquences : « Une société n'est donc plus décomposable en individus » mais en familles et « le point de vue toujours social » du positivisme « ne peut comporter aucune notion de droit, toujours fondée sur l'individualité ».

Dans la seconde moitié du XIX^e siècle, le catholicisme constitue toujours plus le virulent fond idéologique commun où s'alimentent les résistances au progrès de l'indépendance individuelle amalgamée à un désordre destructeur. L'individualisme est accusé de saper la hiérarchie familiale (patriarcale) et l'harmonie sociale — et il heurte de front les valeurs spirituelles et morales de ceux pour qui la foi implique sacrifice et abnégation et qui attendent la vérité de la Révélation et non pas d'une sulfureuse souveraineté de la raison individuelle. Cet antagonisme profond entre le catholicisme et l'individualisme va dessiner une ligne de fracture idéologique et même culturelle extrêmement sensible dans la société française moderne : ses effets se font encore fortement ressentir à la fin du XX^e siècle.

Successivement se distinguent par exemple Mgr Veillot pour qui « un pays où règne l'individualisme n'est plus dans les conditions normales d'une société » (*Mélanges religieux et littéraires*, 1859) ; puis sur un mode plus serein mais tout aussi conservateur dans son fond, le sociologue Le Play, défenseur de la famille et du retour aux corporations, pour qui « le

régime d'individualisme est condamné par l'expérience de tous les temps » (*La Réforme en Europe et le salut en France*, 1876) ; et enfin, à l'occasion des polémiques de l'affaire Dreyfus, le nationaliste et anti-dreyfusard noiroire F. Brunetière selon lequel « ce n'est pas seulement tout ce qu'il y a de moral et presque de religieux dans l'idée de patrie que les individualistes et l'individualisme sont en train de détruire, c'est la société même » (*Les ennemis de l'âme française*, 1899). Au tournant du siècle, l'émergence du catholicisme social donne une tonalité nouvelle à cet anti-individualisme en prônant des solutions néo-corporatistes pour résoudre les problèmes sociaux du travail. L'encouragement à aller dans cette voie vient du pape Léon XIII lui-même dont l'encyclique *Rerum Novarum* (1891) s'inspire d'une conception organiciste de la communauté de travail et critique l'individualisme économique et social. Deux auteurs de cette mouvance se distinguent particulièrement dans cette conjugaison du néo-corporatisme et de l'hostilité à l'indépendance de l'individu : René de La Tour du Pin et Albert de Mun.

Dans *Le réveil français* (1904), R. de La Tour du Pin estime que « l'individualisme, c'est l'absence du concept social dans toutes les questions où l'homme est en jeu. C'est le considérer comme un être abstrait, parfait, de qui il dépendrait ou non de vivre en société et qui n'a dans la vie sociale d'autre devoir que celui de ne pas faire ce qui nuit directement à autrui...) Est-il rien de plus individualiste que cette doctrine négative du lien social ? Ou que la définition de la propriété : le droit d'exclure autrui d'un bien ? » A. de Mun quant à lui juge dans *La question sociale : sa solution corporative* (1914) que « l'individualisme (c'est) la rupture des liens sociaux et la destruction des corps organisés ».

Après la première guerre mondiale, l'anti-individualisme réactionnaire retrouve un vigoureux élan alors que ses composantes idéologiques héritées du XIX^e siècle se redistribuent selon une nouvelle donne. Un noyau dur, politiquement activiste et autoritaire mais

peu religieux se cristallise autour du courant maurrasien de l'Action française puis du régime de Vichy tandis qu'une sensibilité plus diffuse et davantage préoccupée de spiritualité est représentée par des écrivains et penseurs allergiques à la modernité libérale : Berdiaev, Max Scheler, J. Maritain, Bernanos, D. de Rougemont, Mounier...

Ultra-traditionaliste et nationaliste, la première tendance est illustrée par les violentes dénonciations de la décomposition et du déracinement individualistes proférées par Maurice Barrès — revenu du « culte du moi ». Mais c'est en Charles Maurras qu'elle trouve son interprète le plus rigoureux et éloquent. Dans le sillage de Comte, Taine et Le Play, il donne au paradigme résurgent du holisme une expression achevée et dogmatique où race, famille, nation et corporations sont des réalités naturelles transcendantes au regard desquelles l'individu n'est rien — sinon une funeste et dangereuse abstraction engendrée par les droits de l'homme de 1789, date du début de la dégénérescence démocratique.

« En vertu de son principe individualiste — dit-il dans *La démocratie religieuse* (1921) — la Révolution a relâché ou dissout les liens sociaux des Français : elle a réduit notre peuple à un état de division atomistique où tout individu vit isolé des individus concurrents. »

Une semblable aversion inspire les jugements des intellectuels chrétiens préoccupés de défendre et promouvoir la valeur morale et spirituelle de la personne (invoquée aussi par Maurras), opposée à la figure « abstraite », « hédoniste » et « anarchique » de l'individu démocratique et moderne. Maritain critique « la force puissamment négative » de l'individualisme libéral en invoquant l'enseignement de saint Thomas ; et le modèle communautaire du christianisme médiéval imprègne les anathèmes que Berdiaev lance contre l'in-

dividualisme rationaliste, accablé de tous les péchés du monde — y compris la liquidation de la personne individuelle.

Dans *Un nouveau Moyen Age* (1924), il avance que « l'histoire moderne, issue de la Renaissance, a développé l'individualisme, mais l'individualisme a été en fait la ruine de l'individualité de l'homme, la destruction de la personnalité, et nous assistons aujourd'hui au dénouement cruel de l'individualisme privé de base spirituelle. L'individualisme a vidé l'individualité humaine, a privé la personnalité de la forme et la consistance, l'a pulvérisée ».

Au début des années trente, le personnalisme « communautaire » devient le pôle intellectuel de ralliement des catholiques dont l'hostilité à l'individuel se politise davantage tout en se gauchisant quelque peu. Dans la revue *Esprit* d'Emmanuel Mounier, l'individu vilipendé prend le visage socialement plus défini du « bourgeois » égoïste, jouisseur et complice du capitalisme libéral. Le nouvel ordre social envisagé délaisse la nostalgie des hiérarchies traditionnelles pour revêtir la forme plus solidaire et altruiste de la communauté égalitaire. Cette évolution est parallèle à celle qui intervient au sommet de l'Eglise sous l'impulsion du pape Pie XI dont l'encyclique *Quadragesimo anno* (1931) s'en prend à l'individualisme libéral qui « a réussi à briser, à étouffer presque, (l')intense mouvement de vie sociale qui s'épanouissait jadis », dont les « postulats » sont « néfastes » et qui a entraîné une « libre concurrence » autodestructrice tout en déclenchant « une ambition effrénée de domination »...

L'anti-individualisme pontifical est ardemment relayé par les propos de Mounier dans *La révolution personnaliste et communautaire* (1932-1934) : « L'individualisme a mis en place de la personne une abstraction juridique sans attaches, sans étoffe, sans entourage, sans poésie, interchangeable, livrée aux premières forces venues (...) Il faut situer l'individualisme dans toute son ampleur. Il n'est pas seulement une morale. Il est la métaphysique de la solitude, la seule qui nous reste quand nous avons perdu la vérité, le monde et la communauté des hommes. » *Le*

Manifeste au service du personnalisme (1935) reprend ces accusations : « L'individualisme est une décadence de l'individu avant d'être un isolement de l'individu : il a isolé les hommes dans la mesure où il les a avilis (...) C'est en dissociant intérieurement l'homme de ses attaches spirituelles et de ses nourritures matérielles que l'individualisme libéral a disloqué par contrecoup les communautés naturelles (...) L'individualisme bourgeois est le fourrier responsable du règne de l'argent... c'est-à-dire de la société anonyme des forces impersonnelles. »

Cette accumulation de condamnations révèle l'intensité de l'adhésion de toute une fraction de l'opinion à une perception holiste du sens de la vie. Déstabilisée et agressive dans son « habitus » profond par le procès continu d'individualisation, elle rejette alors cet individualisme perturbateur en le rendant responsable de désordres culturels sans doute plus imputables à la crise que l'Europe traverse depuis l'épisode autodestructeur de la première guerre mondiale. Pour la première fois de son histoire, l'individualisme se heurte à une coalition d'ennemis passionnellement résolus à l'éradiquer de la société — ceci alors que son institutionnalisation relative tend à l'essouffler quelque peu et que sa massification en multiplie les effets pervers (hédonisme insouciant, replis passifs sur le privé) permettant d'en faire facilement un bouc émissaire.

Cette hostilité à l'entrée dans une société d'individus ouverte entraîne un peu partout hors de France à la même époque des réactions collectives de rejet. Expriment la permanence dans l'inconscient collectif occidental d'un fond tribal archaïque intolérant à la liberté effective de l'individu (le psychanalyste E. Fromm explique en 1941 dans *La peur de la liberté* qu'il n'y avait pas trop d'individualisme dans cette Europe, mais que les gens étaient incapables de s'y aimer eux-mêmes), ce mouvement anti-individualiste débouche sur le déferlement des totalitarismes nazi et fasciste qui entreprennent dans la violence de subordonner l'individu au

« tout » du peuple, de la race et de l'Etat-nation, et le conditionnent à son absorption grégaire dans la masse.

Dans *Le fascisme* (1929), Mussolini expose clairement les choses : « Pour le fascisme, le monde n'est pas ce monde matériel qui apparaît à la surface, où l'homme est individu isolé de tous les autres, existant en soi et gouverné par une loi naturelle qui, instinctivement, le pousse à vivre une vie de plaisir (...) Le principe d'après lequel la société n'existe que pour le bien-être et la liberté des individus qui la composent ne semble pas être conforme aux plans de la nature... Si le XIX^e siècle a été le siècle de l'individu (libéralisme signifie individualisme), on peut penser que le siècle actuel est le siècle collectif. »

En France, privé de tout défenseur (absolument personne n'en soutient alors la cause), l'individualisme est soumis à de moindres assauts, mais, désespérés et exaspérés par deux siècles de reflux continu, ses ennemis trouvent *in extremis* dans le pétainisme le « divin » moyen de l'endiguer et le réduire. Car les partisans de la « révolution nationale » du maréchal Pétain proviennent essentiellement des deux rameaux de l'anti-individualisme réactionnaire : les ultra-nationalistes fascisants à même d'en finir avec la liberté individuelle léguée par les Lumières et les Droits de l'homme ; et des catholiques traditionalistes avides de restaurer « par le haut » l'ancien ordre communautaire et religieux. Le système de valeurs pétainiste résulte de leur symbiose et résume tout ce à quoi un siècle et demi de procès de l'individualisme conduisait logiquement : une solidarité sociale « organique », un ordre moral répressif, la primauté de la famille patriarcale, une religion d'Etat, la vie de groupe et l'organisation corporative comme modèle, un pouvoir politique autoritaire et monolithique — soit un monde sans individus libres de vivre comme ils l'entendent.

Dans ses divers messages et discours de 1940-1941, l'anti-individualisme de Pétain est obsessionnel : « Cet individualisme dont nous nous vantions comme d'un privilège est à l'origine des

maux dont nous avons failli périr. Nous voulons reconstruire, et la préface nécessaire à toute reconstruction, c'est d'éliminer l'individualisme destructeur. Destructeur de la famille dont il brise ou relâche les liens ; destructeur du travail, à l'encontre duquel il proclame le droit à la paresse ; destructeur de la patrie, dont il ébranle la cohésion quand il n'en dissout pas l'unité. » Créateur des chantiers de jeunesse, J. de La Porte du Theil n'est pas moins clair : « Ce qui nous a porté le plus grand tort, c'est l'individualisme poussé jusqu'à l'extrême limite, chacun ne cherchant plus rien au-delà de son propre intérêt ou de sa propre jouissance, et le cherchant féroce­ment par tous les moyens, licites ou non (...) Nous avons bien failli mourir d'un excès d'individualisme. A l'individualisme à outrance, il faut opposer la vie d'équipe, nous n'avons pas d'autre moyen de le combattre et de le vaincre. »

A partir de la Libération, discrédité par sa connivence avec le totalitarisme d'extrême droite, l'anti-individualisme réactionnaire passe, si l'on peut dire, doublement « l'arme à gauche » : il s'éteint, mais « transhume » aussi en partie vers l'anti-individualisme progressiste, en particulier par l'intermédiaire du catholicisme personnaliste.

II. — L'anti-individualisme « progressiste »

A l'échelle historique, l'anti-individualisme « progressiste » représente jusqu'à la première guerre mondiale et l'apparition du communisme un courant d'idées bien moins « fourni » et actif que le précédent. Et ce pour plusieurs raisons : les partisans du collectivisme n'ont pas (encore) de positions culturelles ou de pouvoir ni beaucoup d'intérêts acquis à défendre contre la « subversion » individualiste ; et plusieurs grands représentants de la gauche intellectuelle (Proudhon, Jaurès — et parfois même Marx) ont adopté une attitude finalement ouverte à l'égard de l'émancipation individuelle. L'hostilité croissante à l'égard de celle-ci s'est exprimée d'une manière discontinue, avec des formes variées et en plusieurs vagues successives :

en 1830-1850, avec le socialisme « utopique » ; en 1890-1910, avec le solidarisme ; à partir de 1920, avec l'irruption du communisme ; et enfin après 1945, à l'échelle de toute la gauche marxiste et socialiste, renforcée des chrétiens progressistes. Mais elle commence à se faire jour dès avant la proclamation des « droits de l'homme » : à l'époque des Lumières, dont Rousseau critique les aspects les plus individualistes.

Il peut paraître étrange de voir Rousseau inaugurer ce courant : exemple vivant de non-conformisme, chantre de la solitude et de l'amour de soi, il a sans cesse été accusé d'être le prophète de l'individualisme tant par les réactionnaires théocrates que par des libéraux modernes comme Hayek — et ceci pour avoir dans *Du Contrat social* (1762) posé l'individu en « tout parfait et solitaire » originel. Mais premier penseur français à user couramment de la notion d'individu dans un sens moderne, il en fait aussitôt socialement disparaître la réalité en le muant en « citoyen » déposé de ses droits naturels au profit d'une « volonté générale » abstraite et supérieure et du « tout » d'un « corps collectif » enserrant l'individu-citoyen dans un « lien social » organique. Pressentant et redoutant le potentiel de développement de la liberté individuelle dans la modernité, Rousseau met déjà en place tous les outils idéologiques que le holisme collectiviste va par la suite déployer pour tenter d'évacuer l'individualisme : un projet « constructiviste » de société, l'égalitarisme, le déni du droit naturel et individuel de propriété privée, l'étatisme omniprésent, le refus de la libre concurrence, et la référence à un « intérêt général » devant s'imposer aux vils intérêts particuliers égoïstes. Si l'anti-individualisme de gauche plonge originellement ses racines dans le même sol « paradigmatique » que son homologue de droite, sa finalité communautariste recouvre par ailleurs un principe d'organisation politi-

que et économique ainsi qu'une stratégie de « désindividualisation » fort différents : on y privilégie évidemment l'égalité et non la hiérarchie, la collectivisation et non la conservation de la propriété familiale.

L'anti-individualisme théorique du rousseauisme a très vite engendré une pratique des plus révélatrices lors de la seconde phase de l'épisode révolutionnaire français : la Terreur. C'est au nom de la « volonté générale » inscrite dans la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen qu'on entreprend alors d'expulser l'individu inscrit dans les institutions démocratiques de la première période par les libéraux (Girondins) — et surtout la répression violente et l'extermination de ceux-ci. Dans *La guillotine et la Terreur* (1987), D. Arasse explique : « En 1793, l'individualisme est anti-révolutionnaire car dans un Etat en révolution, il ne peut exister qu'une entité dans laquelle se fondent tous les individus : l'Etat (...) La guillotine indique que l'ennemi à abattre n'est autre que l'individu qui a choisi sa propre volonté particulière au détriment de la volonté générale. »

Une deuxième vague d'anti-individualisme révolutionnaire surgit entre 1830 et 1850, non violente, à partir de la souche saint-simonienne décidément féconde et ambivalente. Elle réagit à l'installation en force de la nouvelle société industrielle et bourgeoise dont elle réproouve l'individualisme toujours accusé d'avoir propagé l'isolement et l'égoïsme, décomposé le tissu communautaire mais aussi — nouveauté — accru les inégalités sociales et la misère populaire. Ces thèmes de la paupérisation des masses et de la discrimination dans la jouissance réelle du droit à la liberté individuelle distinguent tout à fait l'anti-individualisme progressiste de son frère ennemi. Et si le régime de libre concurrence est également mis en accusation (en étant imputé au règne nouveau de l'individu), c'est

parce qu'il ruine les gens, oppose les travailleurs les uns aux autres, et exclut la majorité de la population du bénéfice de la prospérité tout en la soumettant au pouvoir économique de la minorité des propriétaires et des entrepreneurs. Pour échapper à ces maux, l'idéologie anti-individualiste de gauche prône la suppression de la propriété privée (c'est l'époque du socialisme « utopique ») et la répudiation du principe libéral du « laissez-faire » : au profit d'un système de solidarité sociale et d'un partage égalitaire des richesses. Ce qui implique leur collectivisation préalable pour le bien de la communauté ainsi réinventée sur de nouvelles bases, et une intervention forte de l'Etat destinée à faire passer la société du règne du « chacun pour soi, chacun chez soi » à celui du « chacun pour tous, à chacun selon ses besoins ». Mais sous ces critiques de l'injustice sociale se tiennent une aspiration et une perception du monde typiquement holistes invitant l'individu à renoncer à ses rêves illusoire et pervers d'indépendance pour s'incorporer dans le tout du « peuple » et de la collectivité fraternelle.

« Nous regardons comme un fléau, non moins funeste que le papisme, l'individualisme actuel — dit Pierre Leroux dans *De l'individualisme et du communisme* (1834) — l'individualisme de l'économie politique anglaise qui, au nom de la liberté, fait des hommes entre eux des loups rapaces et réduit la société en atomes (...) Ne dites pas que la société n'est que le résultat, l'ensemble, l'agrégation des individus ; car vous arriveriez à ce que nous avons aujourd'hui, un épouvantable pêle-mêle avec la misère du plus grand nombre. » Pour Louis Blanc, un autre socialiste « utopique » mais de plus étatiste, il s'agit de voir que « le droit, considéré d'une manière abstraite, est le mirage qui, depuis 1789, tient le peuple abusé (...) Le droit, pompeusement et stérilement proclamé dans les chartes, n'a servi qu'à masquer ce que l'inauguration d'un régime d'individualisme avait d'injuste et ce que l'abandon du pauvre avait de barbare » (*L'organisation du travail*, 1841). Selon Cabet, le plus utopiste de tous ; « Deux grands systèmes se partagent et se disputent l'Humanité depuis le commencement du monde : celui de l'Individualisme (ou de

l'égoïsme, ou de l'intérêt personnel) et celui du Communisme (ou de l'association, ou de l'intérêt général). L'homme étant essentiellement sociable, l'individualisme paraît contraire à sa nature, tandis que le communisme en est la conséquence nécessaire » (*Le salut est dans l'union*, 1845).

Beaucoup d'autres intellectuels épris de progrès et scandalisés par la misère populaire font alors aussi de l'individualisme un bouc émissaire commode. Dès 1835, Lamartine souhaite dans *Le voyage en Orient* que le socialisme succède à l'« odieux individualisme » et affirme que l'« égoïsme, c'est l'individualisme ». Et au début de sa carrière intellectuelle, Proudhon juge que « fomenter l'individualisme, c'est préparer la dissolution de la communauté » et que « l'attraction de l'individualisme » conduit « à un agrégat d'existences incohérentes et répulsives ». Ce courant d'opinion est finalement assez fort pour contribuer en partie au déclenchement de la Révolution de 1848 et orienter celle-ci dans un sens nettement anti-individualiste, comme en témoigne l'épisode de la reconnaissance d'un « droit au travail ». Il se fera encore ressentir au moment des événements de la Commune de Paris (1870-1871), en particulier dans les écrits de Blanqui.

Pour celui-ci, dans *La critique sociale* (1870), « l'individualisme est l'enfer des individus. Il n'en tient nul compte et se fonde sur leur destruction systématique. Il suffit de jeter un regard sur l'époque actuelle et les siècles précédents. L'immolation des individus est toujours en raison directe de la prépondérance de l'individualisme. Il signifie à leur égard extermination, et communisme implique respect, garantie, sécurité des personnes ».

Hors de France, l'opposition au déploiement de l'indépendance individuelle se manifeste de manière à la fois plus diffuse et ponctuelle — selon les particularités nationales et la singularité des penseurs les plus sensibles au phénomène. Bien entendu, Marx est à l'avant-garde de l'anti-individualisme révolutionnaire, mais des intellectuels activistes comme Richard Owen (en Angle-

terre) puis Bakounine dans une tonalité anarcho-collectiviste toute différente en sont aussi des figures marquantes. Le regard que porte Marx sur l'individualisme est assez ambigu. S'il voit toujours les « individus vivants et agissants » derrière les masses et les classes, l'individu moderne n'est pour lui qu'un simple produit social de l'histoire et du marché capitaliste, une abstraction bourgeoise mystificatrice qu'il convient de combattre au même titre que la propriété privée et l'exploitation du prolétariat.

Marx s'en prend féroce­ment à l'individualisme des droits de l'homme dans *La question juive* (1843) : « Le droit de l'homme, la liberté ne repose pas sur les relations de l'homme avec l'homme mais plutôt sur la séparation de l'homme d'avec l'homme. C'est le droit de cette séparation, le droit de l'individu limité à lui-même (...) Le droit de propriété est donc le droit de jouir de sa fortune et d'en disposer à son gré sans se soucier des autres hommes, indépendamment de la société ; c'est le droit de l'égoïsme (...) Aucun des prétendus droits de l'homme ne dépasse donc l'homme égoïste. l'homme en tant que membre de la société bourgeoise, c'est-à-dire un individu séparé de la communauté, replié sur lui-même, uniquement préoccupé de son intérêt personnel et obéissant à son arbitraire privé. » Une aussi violente condamnation de l'individualisme bourgeois (qui n'a pas empêché plus tard Marx d'en appeler à l'« épanouissement original et libre des individus ») se retrouve dans les propos que Bakounine tient dans *La guerre et la Commune* (1870) : « J'entends par individualisme cette tendance qui, considérant toute la société, la masse des individus, comme des indifférents, des rivaux, des concurrents, comme des ennemis naturels en un mot, avec lesquels chacun est bien forcé de vivre, mais qui obstrue la voie à chacun, pousse l'individu à conquérir et établir son bien-être propre, sa prospérité, son bonheur malgré tout le monde, au détriment et sur le dos de tous les autres. »

A la fin du XIX^e siècle, une plus modeste (mais à long terme, plus efficiente) vague d'anti-individualisme au ton modéré se manifeste en France avec l'apparition de l'idéologie solidariste. Prônant le rétablissement d'un lien social étroit entre les individus et proposant la préfiguration de ce qui devait devenir plus tard l'Etat-

providence, le solidarisme débouche sur des solutions de redistribution sociale et de partage égalitaire qui ne peuvent s'institutionnaliser sans le reflux des valeurs individualistes de responsabilité individuelle et de propriété de soi. Ce que revendique explicitement Léon Bourgeois, le principal théoricien du solidarisme : « Nulle part, l'individu n'est isolé et n'a le droit d'agir comme tel (...) La connaissance des faits de solidarité limite l'idée de notre liberté » (*La philosophie de la solidarité*, 1902).

Une nouvelle offensive « progressiste » contre la liberté de l'individu, cette fois-ci primaire, massive et des plus violentes dans ses pratiques, se déclenche enfin à partir des années 1920 avec le développement de l'idéologie et du militantisme marxiste-léniniste. L'antinomie radicale entre le collectivisme totalitaire et la liberté individuelle relève conceptuellement de la tautologie, et les faits historiques parlent d'eux-mêmes : derrière le discours de dénonciation de l'« individualisme petit-bourgeois » et des « libertés formelles », par le biais de l'apologie de l'« intellectuel organique » et du « travailleur collectif » (Gramsci), c'est la disparition totale de la liberté de l'individu qui est visée — et même de l'individualité vivante de ses partisans, dans le cas du communisme soviétique de 1920-1950.

La convergence œcuménique de cet anti-individualisme totalitaire d'extrême gauche et de ses homologues d'extrême droite produit à l'échelle globale de l'Europe de 1930-1940 un tel effet que les ultimes individualistes libéraux, accablés, tétanisés, se taisent. A moins même qu'ils ne se résignent à faire l'éloge funèbre du libre individu européen — comme Jose Ortega Y Gasset dès 1930 dans *La révolte des masses*. Ou qu'ils ne procèdent à une déchirante révision autocritique, tels R.-E. Lacombe (*Le déclin de l'individualisme*)

et Roger Caillois (*Vent d'hiver*), l'un et l'autre en 1937.

Mais ailleurs, aux Etats-Unis, l'individualisme était toujours vivant (objet du prochain chapitre) et en Europe même, il n'avait pas dit son dernier mot (objet du dernier chapitre) : ce n'était pas la crise finale de l'agonie, mais une crise transitoire de croissance.

Chapitre V

L'INDIVIDUALISME RADICAL DES LIBERTARIENS AMÉRICAINS

Alors qu'en Europe le déploiement de l'individualisme a été, dès qu'il a cessé d'être culturellement minoritaire, continuellement confronté à un sévère ensemble de critiques et même à des tentatives globales d'exclusion, il n'en a jamais été de même de l'autre côté de l'Atlantique. Non seulement il n'y a jamais eu aux Etats-Unis de forte vague d'anti-individualisme mais l'individualisme a pu d'emblée s'y développer librement, en valeur cardinale de toute la société américaine, et prendre là ses formes collectives les plus désinhibées et achevées. Le fait que la vraie terre d'élection de l'individu soit d'adoption et de transplantation — et non son espace natal européen — s'explique aisément par l'histoire. Les premiers émigrants anglais y arrivent au xvii^e siècle porteurs d'une spiritualité protestante/puritaine dont les valeurs individualisantes peuvent s'épanouir socialement sans se heurter à la résistance des pesanteurs culturelles, des hiérarchies sociales traditionnelles ou des appareils d'Etat constitués. D'autre part, dès le début du xviii^e siècle, l'influence de Locke (et plus tard celle de Thomas Paine) est si sensible qu'elle va durablement imprégner d'individualisme libéral la mentalité améri-

caine courante et inspirer la rédaction de la Déclaration d'Indépendance par Jefferson en 1776.

Combiné à cette origine contractualiste et associative de la société américaine, l'apport ultérieur d'une immigration très diversifiée va faire du libre individu aux appartenances relativisées le pivot et l'acteur fondamental d'une vie sociale, économique et politique ouverte, fondée sur la responsabilité de son propre sort, le goût du risque et l'esprit d'entreprise requis par un monde sans frontières historiques et voué à la conquête d'espaces où les individus arrivent avant l'Etat. Le mythe du héros de western qui survit par ses propres efforts, vit pour ses intérêts particuliers et doit inventer des règles de coexistence avec les autres illustre cette version rude, entreprenante, anarchisante et pourtant collective de l'individualisme — si éloignée des prudences européennes.

I. — L'individualisme (radical) dans l'individualisme (démocratique)

D'entrée de jeu, donc, les principes de 1776 confèrent aux Etats-Unis un ordre institutionnel axé sur la reconnaissance politique du droit naturel « inaliénable » des individus à la vie, la liberté et la poursuite du bonheur personnel. Ce terrain individualiste originel implique en théorie la limitation de l'Etat au stade minimal nécessaire à la protection efficace de ces droits et au respect des clauses égalitaires initiales du contrat d'association convenu entre les individus. Ceux-ci contrôlent donc l'Etat qui assure leur sécurité et doit dans leur vie privée les laisser pratiquer « le libre gouvernement de soi-même » selon l'expression de Th. Jefferson.

Selon Tocqueville, cet individualisme démocratique a « cette maxime que l'individu est le meilleur comme le seul juge de son intérêt particulier et que la société n'a le droit de diriger ses

actions que quand elle se sent lésée par son fait ou lorsqu'elle a besoin de réclamer son concours ». Redoutant, toujours dans *De la démocratie en Amérique* (1835-1840), qu'il ne dérive en « tyrannie de la majorité » et en isolement généralisé, il juge que cette tendance peut être contenue par la prééminence du Droit, l'absence de centralisation et la vigueur de l'esprit d'association favorisant l'autonomie locale.

Ces dispositions associatives ont sans doute bien rempli leur fonction d'intégration communautaire (toujours selon Tocqueville, « les Américains ont combattu par la liberté l'individualisme que l'égalité faisait naître, et ils l'ont vaincu ») tandis qu'au contraire le dispositif institutionnel ne parvenait pas à empêcher un certain empiétement des droits individuels fondamentaux par les avancées interventionnistes de l'Etat fédéral, car au cours du XIX^e siècle une minorité d'esprits attachés à la pleine indépendance individuelle garantie par la Constitution s'insurge contre le poids croissant de l'étatisme et du collectif dans la société américaine. Ils inaugurent un courant contestataire d'individualisme radical d'inspiration anarchiste et ultra-libérale incarnant le noyau dur de l'individualisme démocratique américain mais aussi accomplissant le procès d'individualisation historique du monde occidental.

Pour les membres de ce courant « pré-libertarien » à la fois un peu marginal mais intellectuellement influent, tout ce qui est collectif représente un poids mort qui étouffe l'individu souverain ; et les interventions bureaucratiques de l'Etat pour réglementer le jeu du marché relèvent d'une intolérable répression de l'initiative et de la responsabilité individuelles. Parmi ces intrépides et précoces libertariens, on compte des écrivains et des penseurs de premier ordre : avant tous, Emerson, pour qui l'âme individuelle est la seule source de valeurs et de vérité, et qui fait de la solitude et de la confiance en soi les

remparts de la libre individualité contre l'invasion de la société ; Josiah Warren, auteur d'une théorie selon laquelle « la société doit être construite de telle façon qu'elle laisse inviolée la souveraineté de chaque individu... sur sa propre propriété » ; et Benjamin Tucker, qui célèbre la libre concurrence et l'initiative privée comme les moyens « anarchistes » les plus adéquats à l'expression de la pleine liberté individuelle et à la réalisation effective de soi. Mais ce sont les écrits de H.-D. Thoreau et Lysander Spooner qui s'attachent avec le plus de rigueur et de limpidité à dénoncer la perversion de la démocratie en oppression de l'individu par les gens de l'Etat et la majorité qui le privent de la jouissance effective de son droit naturel de propriété sur soi.

En 1849, dans *Du devoir de désobéissance civile*, Thoreau récusé la prétention des majorités à se substituer à la conscience de chacun, affirme qu'il faut « vivre en soi et ne compter que sur soi », « refuser toute allégeance à l'Etat » et savoir « s'en retirer » ; et il conclut : « Il n'y aura jamais d'Etat réellement libre et éclairé tant que l'Etat n'en viendra pas à reconnaître l'individu comme une puissance supérieure et indépendante dont découle tout son propre pouvoir et toute son autorité, et tant qu'il ne le traitera pas en conséquence. » Une inspiration voisine mais plus agressive et laissez-fairiste se retrouve chez Spooner qui refuse, lui aussi, de se soumettre à la tyrannie étatique de l'impôt et de respecter une constitution qu'il n'a pas personnellement approuvée. Dans *The Constitution of no authority* (1870), il soutient que « toute limitation de la liberté naturelle de l'homme, lorsqu'elle n'est pas nécessaire pour la simple conservation de la justice, est de la nature de l'esclavage ». Dans *Le droit naturel* (1882), il précise que « son propre intérêt, son propre jugement, sa propre conscience seuls détermineront l'individu à adhérer ou non à une association (Etat ou société), et à celle-ci plutôt que celle-là. Si un homme choisit pour la protection de ses droits de ne dépendre que de lui-même (...), il en a parfaitement le droit ».

Cependant, à mesure que l'on avance dans le xx^e siècle, la tension féconde entre cet individualisme

radical et l'individualisme démocratique global se tarit, essentiellement du fait de l'incoercible expansion de l'étatisme fédéral et d'une sensible anémie du goût du risque individuel dans les classes moyennes. A la veille de la grande crise de 1929 (en bonne partie provoquée par cette évolution), il n'y a plus guère de représentants de poids de ce courant ardemment non conformiste et féru d'autogestion privée — à l'exception d'Albert Jay Nock (*Our enemy the State*, 1928) qui appelle à la résistance contre les interventions de l'Etat qui interdisent le libre jeu des individus sur le marché.

Dans les années trente commence la plus sombre séquence de l'histoire américaine de l'individualisme : avec l'instauration du *Welfare State* une certaine dose d'anti-individualisme réussit à prendre pied au sein d'une culture dont la tradition avait jusqu'alors placé l'idéal de pleine responsabilité individuelle au sommet de la hiérarchie des valeurs collectives. C'en est provisoirement fini de l'autre mythe du *self-made man* selon lequel chacun a sa chance de réussite personnelle dans une société ouverte au courage entreprenant et aux vertus de la confiance en soi (*self-reliance*). Dans les milieux intellectuels tentés par le marxisme comme dans la sphère de l'administration gouvernementale, la référence à l'individu devient suspecte : archaïque, asociale — comme en écho à la vague simultanée d'anti-individualisme qui déferle plus violemment en Europe. Pour ce collectisme *soft*, la solution à la crise économique et sociale ne peut venir que d'une « socialisation » plus grande de la société par le biais de l'Etat imposant réglementation et redistribution. L'individualisme populaire tend à se dégrader en repli conformiste sur la vie privée : une prédiction toquevilienne confirmée par Sartre lors d'un voyage aux Etats-Unis en 1945. Dans les années cinquante, le célèbre sociologue David

Riesman mesure dans son best-seller *La foule solitaire* (1950) les conséquences tangibles de ce glissement dans les comportements des Américains entrant à ce moment de plus dans l'ère de la consommation et de la culture de masse ainsi que des sondages d'opinion. Pour lui, bien que les individus soient en certain sens plus isolés les uns des autres qu'auparavant, ils n'en sont pas pour autant devenus plus autonomes mais au contraire moins, reproduisant tous passivement les mêmes modèles collectifs *other-directed* (déterminés par l'obsession mimétique de ressembler aux autres et de se conformer à leurs attentes).

Dans *La foule solitaire*, D. Riesman observe « un énorme bouleversement idéologique : aujourd'hui, on exige que l'individu se soumette, se subordonne au groupe. C'est le *peer-group* qui devient la mesure de tout ; l'individu ne conserve guère de défense que le groupe ne puisse battre en brèche ». Quelques années plus tard, dans *Individualism reconsidered* (1954), il invente le mot *groupism* pour rendre compte et critiquer la montée du conformisme grégaire aux Etats-Unis. On est assurément loin de l'époque des Pères fondateurs et des pionniers où, comme l'écrit Henri Arvon dans *Les libertariens américains*, « l'individualisme, c'est-à-dire la souveraineté de l'individu reconnu, selon la formule calviniste, comme prêtre et roi de soi-même, (était) considéré comme la valeur fondatrice de la vie politique et sociale ».

Cette dérive anti-individualiste est suffisamment sensible dès l'immédiate avant-guerre pour avoir été impietoyablement disséquée en 1943 par Ayn Rand dans un roman (*La source vive*) qui devait la rendre définitivement célèbre. Son œuvre devait, après 1950, jouer un rôle considérable de catalyseur dans le retournement de l'esprit du temps en faveur d'un retour aux sources originelles de l'individualisme américain. Mais pour bien apprécier le sens de ce regain culturel, il faut préalablement effectuer un détour en Europe — dans l'Europe submergée par l'offensive anti-individualiste générale des années trente.

II. — L'apport de l'individualisme néo-libéral et méthodologique « autrichien »

C'est en effet précisément d'Autriche, au cœur même de la tourmente, que sont venues les idées fortes qui ont revivifié intellectuellement la grande tradition individualiste américaine à partir de 1950-1960 et lui ont rendu vigueur, créativité et radicalité — du moins dans sa pointe « dure ». Tout commence dans la décennie 1920-1930 à Vienne alors qu'autour de l'économiste non conformiste Carl Menger se sont rassemblés quelques esprits audacieux d'inspiration libérale (Karl von Popper, Ludwig von Mises et Friedrich von Hayek entre autres...) soucieux de résolument rénover les fondements épistémologiques et éthiques des sciences économiques et humaines. Tout en engageant une réflexion philosophique de fond sur les valeurs et le type de droit conférant son efficacité et sa légitimité morale et sociale à l'économie de marché dans un contexte démocratique, ils approfondissent les bases théoriques de l'individualisme méthodologique qui lui est consubstantiel et se livrent à une critique acérée de l'idéologie holiste. Convaincus que le collectivisme et l'étatisme qui l'expriment politiquement sont liés au phénomène totalitaire, ils préfèrent quitter l'Europe centrale en proie au nazisme pour s'établir à Londres (Popper) ou aux Etats-Unis (Mises dès 1940, puis Hayek en 1950). De là ils vont exercer une forte et décisive influence sur de jeunes universitaires américains décidés à reprendre le flambeau des droits souverains de l'individu, en réaction au délaissement ou au discrédit où ils étaient tenus par leurs compatriotes.

Demeuré en Angleterre et peu versé en économie, Karl Popper a le moins contribué à la redécouverte américaine des valeurs individualistes reliées aux vertus du capitalisme néo-libéral. Mais la part éminente

qu'il a prise à la réévaluation épistémologique, éthique et politique de l'individualisme dans tout l'Occident, sa connivence avec Mises et Hayek et enfin l'osmose culturelle entre l'Angleterre et les Etats-Unis en font un acteur indirect du regain individualiste américain. Sa contribution propre se situe dans les deux ouvrages simultanément publiés en 1945 : *Misère de l'historicisme* et *La société ouverte et ses ennemis*.

Exclusivement consacrée à la réfutation théorique des divers usages du holisme, l'argumentation développée dans *Misère de l'historicisme* conduit K. Popper à justifier le recours « au postulat qu'on peut appeler l'individualisme méthodologique (...) doctrine tout à fait inattaquable selon laquelle nous devons réduire tous les phénomènes collectifs aux actions, interactions, buts, espoirs et pensées des individus et aux traditions créées et préservées par les individus ». L'un des points forts de *La société ouverte et ses ennemis* est de mettre en évidence la corrélation à la fois historique et logique entre le paradigme holiste, la nostalgie du tribalisme, le totalitarisme et l'anti-individualisme. Défendant avec fougue l'individualisme libéral, il écrit : « La confusion de l'individualisme avec l'égoïsme permet de le condamner au nom des sentiments humanistes et d'invoquer ces mêmes sentiments pour défendre le collectivisme. En fait, en attaquant l'égoïsme, ce sont les droits de l'individu qu'on vise. »

Enseignant l'économie à Harvard, Mises s'impose comme l'un des grands artisans du renouveau intellectuel du libéralisme en publiant *L'action humaine* (1949), qui allait devenir un ouvrage de référence pour les nouveaux individualistes radicaux dans leur réapprentissage des valeurs du marché. Il y formule les principes fondamentaux de l'individualisme méthodologique, seule approche pertinente pour comprendre le sens de l'activité des individus dans la société qui est à la fois leur environnement obligé mais seulement la résultante de la combinaison des intentions individuelles. Mais cet éloge de la méthode « individualiste » ne va jamais chez Mises sans que soit rappelé que l'individu ne peut être conçu que

comme être social coopérant nécessairement avec les autres. Si l'individualisme libéral ne peut être selon lui dissocié de l'individualisme méthodologique qui en révèle l'adéquation profonde à la nature auto-organisée et interactive de la société, c'est au titre d'individualisme « social » bannissant l'isolement au profit de la libre coopération.

« L'individualisme méthodologique — remarque Mises — loin de contester la signification (des) ensembles collectifs, considère comme l'une de ses tâches principales de décrire leur naissance et leur disparition, leurs structures changeantes et leur fonctionnement. Et il choisit la seule méthode apte à résoudre ce problème de façon satisfaisante. » Le lien avec « la philosophie communément appelée individualisme » s'en suit logiquement : celle-ci est « une philosophie de coopération sociale et d'intensification croissante des relations sociales complexes ». Sa meilleure traduction est l'économie de marché où « chacun agit pour son compte ; mais les actions de chacun visent à satisfaire les besoins d'autrui tout autant que la satisfaction des siens (...) Chaque homme (y) est libre ; personne n'est le sujet d'un despote. De son propre gré l'individu s'intègre dans le système de coopération. Le marché l'oriente et lui indique de quelle manière il peut le mieux promouvoir son propre bien-être de même que celui des autres gens ».

Présenter l'individualisme libéral comme expression des plus hautes valeurs de la civilisation humaniste et principe d'organisation de la libre concurrence qui a permis à celle-ci de se développer dans une prospérité croissante, tel est aussi le sens de l'enseignement donné à Chicago par le dernier membre de ce trio de l'« école autrichienne », Hayek, de 1950 à 1967. Mais dès 1945, en publiant à Londres *La route de la servitude*, il s'était plu avec beaucoup de pertinence à défendre l'individualisme classique contre la caricature qu'en donnaient les totalitarismes.

« L'individualisme dont nous parlons pour l'opposer au socialisme et à toutes les autres formes de collectivisme n'a pas nécessairement de rapport avec l'égoïsme. En quoi consiste donc cet individualisme (...) ? Respecter l'individu en tant que tel, re-

connaître que ses opinions et ses goûts n'appartiennent qu'à lui... c'est croire qu'il est désirable que les hommes développent leurs dons et leurs tendances individuels (...) Le fait fondamental sur lequel repose toute la philosophie de l'individualisme (c'est) qu'il faut laisser l'individu, à l'intérieur de limites déterminées, libre de se conformer à ses propres valeurs plutôt qu'à celles d'autrui, que dans ce domaine les fins de l'individu doivent être toute-puissantes et échapper à la dictature d'autrui. Reconnaître l'individu comme juge en dernier ressort de ses propres fins, croire que dans la mesure du possible ses propres opinions doivent gouverner ses actes, telle est l'essence de l'individualisme. »

Arrivé aux Etats-Unis juste après la publication de *Individualism and Economic order* en 1949 (il y distingue en particulier un « individualisme véritable », social et issu de Locke et Smith, d'un « individualisme faux », rationaliste et anarchiste, issu de Descartes...), Hayek diffuse avec un certain succès les thèses développées dès 1952 dans *The counter-revolution of Science* et qui enrichissent épistémologiquement l'individualisme méthodologique : l'ordre social y apparaît comme le produit « spontané » (non voulu) des interactions individuelles. En 1960, *The Constitution of Liberty* insiste avec beaucoup de force et d'originalité sur l'éthique de la responsabilité individuelle qui est au cœur de l'individualisme libéral et des sociétés de liberté en général — mais dont il constate, déplore et dénonce le déclin. La célébrité (accrue par le prix Nobel d'économie) et la véritable influence intellectuelle sur la nouvelle génération d'individualistes néo-libéraux et libertariens viennent à Hayek surtout de la parution en 1976-1979 de *Law, Legislation and Liberty*. La référence (implicite) aux valeurs individualistes s'y fait essentiellement ressentir dans la mise en corrélation du caractère naturel et normal de la poursuite de la satisfaction de l'intérêt particulier par l'intermédiaire du libre marché — et d'une théorie complexe du droit réinterprétée à la lumière de la notion d' « ordre

spontané ». Une légitimation qui vaut à la fois sur le plan de l'éthique et celui de la compréhension de l'efficacité auto-régulée propre aux sociétés ouvertes, et dont les nouveaux libertariens vont faire tout leur profit en la « musclant » et la radicalisant dans la perspective (peu hayekienne) de la souveraineté individuelle.

III. — Libertariens et anarcho-capitalistes : la souveraineté absolue de l'individu

C'est à partir de 1950-1960 que s'amorce discrètement (car la vogue du communautarisme « hippie » peut donner l'impression du contraire) le regain de l'individualisme américain en général et en son sein le retour d'un courant activiste d'individualisme radical et « ultra-libéral » qui en exprime tout le sel. Prenant toute son ampleur offensive en 1975-1980, celui-ci résulte de la féconde combinaison de la tradition lockéenne « revisitée » du droit naturel de conservation et de propriété de soi, et de l'apport « autrichien » dont il vient d'être question : le tout bénéficiant du souffle libertaire et subversif des grands mouvements contestataires étudiants des années soixante. Mais rien n'aurait peut-être été possible ou se serait passé de la même façon sans le préalable et extraordinaire impact public de l'œuvre de l'écrivain et philosophe Ayn Rand — tout entière vouée à l'apologie de l'indépendance de l'individu.

Paru au moment des plus « basses eaux » de l'individualisme américain en 1943, alors que la tendance à la social-bureaucratisation de la société et que l'économie de marché capitaliste était vilipendée par la classe politique et intellectuelle, son roman-culte *La source vive* décrit l'aventure d'un héros solitaire (un architecte) refusant avec intransigeance de sacrifier son indépendance « égoïste » de créateur au conformisme

social et aux compromissions avec l'Etat. Archétype quasiment historique de l'individualiste farouchement déterminé à s'accomplir dans tout ce qu'il veut entreprendre sans rendre de comptes à qui que ce soit, ce personnage (Howard Roark) expose sa conception de la vie et ses griefs contre les « prédateurs » sociaux du collectivisme *soft* dans un plaidoyer devenu un morceau d'anthologie.

« Ce n'est pas entre le sacrifice de soi et la domination des autres qu'il s'agit de choisir — dit-il — mais entre l'indépendance et la dépendance (...) L'égotiste (est) celui qui a renoncé à se servir des hommes de quelque façon que ce soit, qui ne vit pas en fonction d'eux, qui ne fait pas des autres le moteur initial de ses actes, de ses pensées, de ses désirs, qui ne puise pas en eux la source de son énergie (...) L'homme peut être plus ou moins doué, mais un principe essentiel demeure : le degré d'indépendance à laquelle il est arrivé, son initiative personnelle (...) L'indépendance est la seule jauge avec laquelle on puisse mesurer l'homme. Ce qu'un homme fait de lui-même et par lui-même et non ce qu'il fait ou ne fait pas pour les autres (...) Le premier droit de l'homme, c'est le droit d'être lui-même. Et le premier devoir de l'homme est son devoir envers lui-même. Et le principe moral le plus sacré est de ne jamais transposer dans d'autres êtres le but même de sa vie. L'obligation morale la plus importante pour l'homme est d'accomplir ce qu'il désire faire, à condition que ce désir ne dépende pas, avant tout, des autres. »

L'immense retentissement de ce livre sur l'opinion publique ne se manifeste qu'au bout de quelques années ; il est renforcé par le succès du film que King Vidor en tire en 1949 qui contribue fortement à en populariser les thèmes individualistes. Encouragée par cette réussite, Ayn Rand revient à la charge en 1957 en publiant un autre roman, *Atlas Shrugged*, de semblable inspiration mais plus axé sur la lutte de l'individu entreprenant contre le collectivisme sournois de l'Etat-providence. Ce second succès amène l'auteur à prendre d'un mouvement d'opinion sans doute unique dans l'histoire de l'individualisme puisqu'il revendique pour

ce dernier pris sous sa forme la plus iconoclaste le privilège d'être le support de toutes les valeurs permettant aux hommes de parvenir à leur accomplissement personnel et... collectif. Les adeptes de ce mouvement sont invités à prendre conscience de ce qu'implique économiquement et politiquement leurs intérêts propres d'individus, et à s'opposer avec vigueur aux nouvelles formes de tribalisme qui tentent de les déposséder d'eux-mêmes — en particulier l'idéologie sacrificielle de l'altruisme social. Devant l'audience croissante rencontrée par ses initiatives, Ayn Rand entreprend à partir de 1960 de longues tournées de conférences dont les textes sont rassemblés et publiés sous des titres éloquents : *Capitalism, the unknown ideal* (*Le capitalisme, cet idéal inconnu*) en 1967 et le plus « individualiste » de tous, *The Virtue of selfishness* (*La vertu de l'égoïsme*) en 1964.

Dans ce dernier ouvrage, Ayn Rand assume avec fierté pour l'individualisme les caractéristiques qui lui sont habituellement reprochées, transformant ces « vices » en autant de vertus. Mais elle lui donne également une formulation dont le classicisme accorde une place éminente à la pleine jouissance par l'individu de ses capacités rationnelles : « L'individualisme considère l'homme — tout homme — comme une entité indépendante et souveraine possédant un droit inaliénable à sa propre vie, droit découlant de sa nature d'être rationnel. L'individualisme soutient qu'une société civilisée ou toute forme d'association, de coopération ou de coexistence pacifique entre les hommes ne peut se réaliser que sur la base de la reconnaissance des droits individuels de ses membres. »

Devenue à la fin des années soixante la figure intellectuelle emblématique de ce renouveau offensif et néolibéral de l'individualisme, Ayn Rand met en place un réseau de disciples actifs qui en diffuse largement les thèses dans les milieux universitaires, politiques et du « business ». A partir du noyau dur libertarien qui va radicaliser encore davantage l'individualisme randien,

un véritable phénomène de société se développe dont les effets vont se faire ressentir tout au long des deux décennies suivantes : l'exaltation du retour au capitalisme de libre marché (*free market*) par les « Chicago boys » regroupés autour de Milton Friedman, l'apparition de la *me-generation* cultivant le retour hédoniste à soi (phénomène de si grande ampleur que ses causes débordent bien entendu l'influence du seul courant libertarien, et analysé en profondeur par Christopher Lasch en 1979 dans *The culture of narcissism*), la révolte populaire anti-impôts aboutissant au célèbre référendum californien de 1978, la montée du mouvement en faveur du « moins d'Etat » et de la déréglementation qui ouvre l'ère Reagan (lui-même pendant un temps conférencier du lobby libertarien des affaires) et entraîne la vogue des *yuppies*...

C'est dans le contexte intellectuellement effervescent du début des années soixante-dix qu'un professeur de philosophie de Harvard, Robert Nozick, publie *Anarchie, Etat et utopie* (1974) — un autre livre clé qui va à son tour devenir la référence obligée des esprits soucieux d'élaborer avec le maximum de rigueur et de cohérence les principes fondamentaux de l'individualisme libertarien. Là aussi objets d'une interprétation lockéenne, les droits naturels de propriété de soi fondant la souveraineté de l'individu sont jugés être menacés par l'extension antérieure et arbitraire de la sphère de l'Etat mais aussi par la « dictature démocratique » de la majorité. La logique de l'individualisme anarcho-libéral de Nozick le conduit à se faire l'avocat d'un Etat minimal assurant seulement, dans une société contractuellement auto-organisée et assimilée à un club d'adhérents volontaires, la fonction de « veilleur de nuit » et d'agence de protection des droits naturels de conservation de soi et de propriétés des individus « séparés », « inviolables ».

La réfutation des principes anti-individualistes de l'Etat-providence est dans cette perspective sans appel : dans la réalité, « il n'y a que des individus, des individus différents, avec leurs vies individuelles propres. Utiliser l'un de ces individus au profit d'autres, c'est l'utiliser, lui, et ce sont les autres qui en bénéficient. Rien de plus. On lui fait quelque chose pour le bien des autres. Parler d'un bien social dissimule cette réalité (intentionnellement ?) Utiliser un individu de la sorte, c'est ne pas respecter suffisamment et ne pas tenir compte du fait que c'est un individu distinct, que c'est la seule vie qu'il ait. Lui n'obtiendra aucun bien qui vienne compenser son sacrifice, et personne n'a le droit de le lui imposer... ».

En ce même début des années soixante-dix, une autre tendance à l'individualisme encore plus « pointu » et provocant se développe au sein de la mouvance libertarienne : l'anarcho-capitalisme. Peu représentative de la société américaine globale mais symptomatique en tant que « grossissement » de certains de ses traits, elle relie ce que le capitalisme et l'anarchisme (habituellement opposés comme l'eau et le feu) ont de plus favorable à l'épanouissement de la liberté individuelle : le « laissez-faire » sur le libre marché et le rejet total de l'étatisme. Pour les anarcho-capitalistes, l'individu est foncièrement l'exclusif propriétaire de son corps et des produits de son esprit et de son travail, et il peut donc en disposer totalement dans le cadre de l'échange volontaire avec les autres. Partisans d'une privatisation intégrale de toutes les activités humaines en laquelle ils voient le meilleur moyen pour chacun de contrôler sa propre vie, ils militent pour un refus complet et la disparition de l'impôt ainsi que des systèmes d'assistance sociale dénoncés comme des dispositifs de spoliation et de coercition destructeurs de la souveraineté de l'individu, invité à recourir d'abord au *self-help* (s'aider soi-même). Cet individualisme d'absolue insoumission à l'Etat est par ailleurs débordant de fantaisie inventive et corrosive dans le domaine de

la liberté des mœurs : dès lors qu'il n'agresse pas les droits naturels d'autrui, l'individu doit être libre de se prostituer, se droguer, d'avorter, de désertre ou d'apprécier la pornographie s'il en a librement décidé ainsi. Parmi les penseurs qui défendent ces thèses, ce sont surtout David Friedman (*The Machinery of freedom*, 1973) et davantage encore Murray Rothbard, disciple hérétique d'Ayn Rand, qui se sont intellectuellement imposés.

Inlassable pourfendeur de l'arbitraire du pouvoir des gens de l'Etat, Rothbard a également entrepris de donner une légitimité philosophique à cet individualisme poussé à l'une de ses limites ultimes tout en demeurant social (à l'inverse de celui de Nietzsche, par exemple). Dans *Individualism and the philosophy of social sciences* (1972), il argumente ainsi en faveur de l'individualisme méthodologique (influence de Mises et Hayek...) : « Seul l'individu est doté d'un esprit. Seul l'individu éprouve, voit, sent et perçoit. Seul l'individu peut adopter des valeurs ou faire des choix. Seul l'individu peut agir (...) Ce qui implique que des concepts collectifs comme les groupes, les nations et les Etats n'existent ni n'agissent en réalité. » Cette singularité de l'homme conduit à retrouver le droit de propriété sur soi qui fait le libre individu : « En examinant le fait de sa propre conscience, l'individu découvre le fait premier et naturel de sa liberté : sa liberté de choix, sa liberté d'utiliser ou non sa raison à propos de n'importe quel problème. Bref, le fait naturel de sa libre volonté. Il découvre aussi le fait naturel du pouvoir de son esprit sur son corps et ses actions : c'est-à-dire sa propriété naturelle sur lui-même » (*The Ethics of Liberty*, 1982) et en conséquence « le droit à la propriété de soi donne à l'homme le droit de développer ses activités vitales sans être entravé ou restreint par des actes de coercition » (*For a new liberty*, 1973).

Ayant renoué avec l'inspiration originelle de l'individualisme américain ainsi revivifié et doté d'une fraîcheur agressive nouvelle, l'individualisme libertarien (qui compte au nombre de ses sympathisants des universitaires réputés comme les sociologues Thomas Sowell et Charles Murray) s'affirme comme une spécificité de la culture des Etats-Unis : rien d'approchant

n'a vu le jour en Europe, avec autant de vitalité intellectuelle collective. Cela ne signifie certes pas pour autant qu'il soit devenu l'idéologie dominante de la société américaine de l'extrême fin du xx^e siècle — au contraire. Rongés par les préoccupations artificielles et pathologiques de l'estime de soi (*self esteem*), commençant à douter que chacun soit le premier responsable de son propre sort et accueillants au néo-tribalisme du *politically correct* comme au conformisme répressif de la vague néo-puritaine, la majorité des Américains des années quatre-vingt-dix semblent à nouveau tentés de délaissier quelque peu les chemins de la liberté souveraine de l'individu.

Chapitre VI

LA CONSÉCRATION : RETOUR DE L'INDIVIDU ET INDIVIDUALISME DÉMOCRATIQUE (XX^e SIÈCLE)

Au lendemain de la seconde guerre mondiale, la situation de l'individualisme en Europe n'est ni plus brillante ni bien sûr plus assurée qu'à sa veille, où il avait été soumis à une si violente et générale tentative de rejet que beaucoup d'esprits l'avaient jugé en voie de déclin et historiquement condamné. Sans doute voit-on au sortir des hostilités quelques penseurs renommés s'aviser que si les totalitarismes nazi et fasciste défaits s'étaient tant acharnés contre l'individu et sa liberté, c'est qu'au contraire de ce que l'on avait trop légèrement dit, l'individualisme participait aux valeurs de l'humanisme et méritait à ce titre d'être redécouvert et défendu dans sa version modérée. C'est ainsi qu'en 1944, dans *Pour une morale de l'ambiguïté*, Simone de Beauvoir qualifie d'« individualisme » sa morale existentialiste, « si l'on entend par là qu'elle accorde à l'individu une valeur absolue et qu'elle ne reconnaît qu'à lui le pouvoir de fonder son existence » — tout en précisant que « cet individualisme ne



conduit pas à l'anarchie du bon plaisir ». Et qu'en 1951, Camus, dans *L'homme révolté*, défend la cause d' « un nouvel individualisme » tout en précisant que « cet individualisme n'est pas jouissance, il est lutte... ».

Mais d'une manière globale, l'anti-individualisme demeure idéologiquement la norme jusqu'au milieu des années soixante-dix, en particulier grâce à l'hégémonie du marxisme dans les milieux intellectuels. Pendant un quart de siècle, le discours dominant en France mais aussi en Italie ou en Angleterre s'articule autour de la condamnation stéréotypée de l' « individualisme petit-bourgeois », des illusions perverses de l'indépendance individuelle, de l'apologie des masses et des solutions collectives/collectivistes aux problèmes sociaux et économiques.

Dénonçant dans le « nouvel individualisme » de Camus et Sartre « une volonté d'évasion, un refus du réel », le philosophe communiste Pierre Hervé annonce dans *Individu et marxisme* (1948) qu'il veut « montrer comment cet individualisme entraîne, en dépit de ses inconséquences, des résultats dangereux aussi bien dans l'ordre intellectuel que l'ordre social et politique ». Et d'ajouter : « La recherche de l'individualité est une démarche vaine qui aboutit au néant (...) On ne saurait dire que l'individu, lui, est une fin en soi. Car l'individu purgé de toute valeur sociale est un mythe. »

Peut-être sensible à ces accusations proférées au nom du sens de l'Histoire et en tout cas à l'air du temps, Sartre et l'équipe des *Temps modernes* se rallient dans les années cinquante à cette idéologie du primat du collectif. La *Critique de la raison dialectique* (1960) érige ainsi la fusion dans le groupe en indépassable horizon de l'activité humaine. L'anti-individualisme ambiant se trouve de plus renforcé par l'influence considérable qu'exercent les thèses de Teilhard de Chardin sur de nombreux catholiques désormais animés par l'obsession du « social ». Le teilhardisme invite également

l'individu à la fusion, mais c'est au « Tout » de l' « organisme collectif humain » qu'il doit sacrifier son rêve égoïste et vain d'indépendance : réduit au statut d'une « philosophie de la jouissance immédiate » et assimilé au règne de la démocratie « simplistement conçue comme un système où tout est pour l'individu et l'individu est tout », l'individualisme est accusé de s'opposer à l'inexorable « collectivisation humaine ». Loin de limiter leur audience à la seule mouvance de la revue *Esprit*, ces prises de position imprègnent la vision du monde et pèsent sur les orientations d'une notable partie du haut personnel d'Etat en France.

Comme si cette accumulation de nouveaux foyers actifs d'hostilité à l'individuel ne suffisait pas, la décennie 1960-1970 en voit deux nouveaux apparaître, aux préoccupations beaucoup plus théoriques, mais aux effets culturels tangibles (dans l'éducation, les médias...) : le sociologisme à la manière de P. Bourdieu, qui tend à déposséder l'individu de ses prétentions à l'autonomie pour lui assigner la fonction d' « agent social » déterminé par un « habitus » déposé en lui par des structures sociales dont il assure inconsciemment la « reproduction » ; et le structuralisme, principalement illustré par les thèses d'un M. Foucault pour qui, « l'individu, c'est sans doute l'atome fictif d'une représentation idéologique de la société ; mais il est aussi une réalité fabriquée par cette technologie spécifique de pouvoir qu'on appelle la discipline » (*Surveiller et punir*, 1973).

Rien d'étonnant, donc, à ce que ce contexte d'anti-individualisme idéologique et diffus ait fini par générer, en 1967-1968 et un peu partout en Europe occidentale, une contestation estudiantine et gauchiste appelant encore une fois au rejet de l'individu « bourgeois » et développant une rhétorique néo-tribale privilégiant des aspirations communautaristes, le grou-

pisme, les mouvements de masse et les solutions collectives aux problèmes de l'existence. Néanmoins, malgré cet environnement défavorable, non seulement le procès d'individualisation réel des modes de vie et des mentalités n'est pas enrayé dans la société globale, mais à partir de 1975 environ, le déploiement de l'individualisme reprend son cours. Il retrouve une certaine vigueur intellectuelle et surtout une dynamique culturelle affectant des zones de l'existence jusqu'alors mises hors de son atteinte par des tabous moraux ou sociaux traditionnels ou la capacité d'intimidation des appareils étatiques.

I. — De l'anti-totalitarisme au narcissisme

Tandis que jusqu'en 1980 et s'agissant de l'exemple français, les adversaires intellectuels de l'individu demeurent idéologiquement dominants dans la politique, l'information et l'université, de timides frémissements avant-coureurs du futur retournement de situation de l'individualisme se manifestent vers 1975 chez quelques esprits isolés de tradition libertaire (Alain Jouffroy, *De l'individualisme révolutionnaire*) ou libérale (Jacques Ellul, *La trahison de l'Occident*) qui osent réagir contre la chappe conformiste imposant l'idéal collectiviste dans les consciences. Simultanément, le marxisme commence à perdre un peu de sa fonction d'« opium des intellectuels », en particulier à cause des révélations faites par les dissidents d'Europe de l'Est sur la nature totalitaire du communisme. Invoquant leur expérience de résistants à l'idéologie collectiviste, nombre de ceux-ci exaltent l'individualisme : Brodski reproche aux intellectuels européens leur « peur d'être un individu » et avance que « l'individualisme est la seule forme existante de défense contre l'enrégimentement » ; et dans *Le communisme comme réa-*

lité (1981), Zinoviev compare systématiquement les figures du collectiviste et de l'individualiste pour vanter la dignité morale de celui-ci : « L'individualiste se suffit à lui-même... Il se considère comme un être autonome dont la propre valeur se suffit à elle-même. Et il reconnaît dans les autres hommes les mêmes êtres libres et indépendants. »

Les plus sensibles à cette double révélation sont paradoxalement d'anciens militants marxistes-léninistes (B.-H. Lévy, André Glucksman...) qui redécouvrent à cette occasion la dimension individualiste et libérale des droits de l'homme tant méprisés et vilipendés comme produits de l'idéologie bourgeoise. En redonnant à la pleine liberté individuelle son rang de première des valeurs humaines et en restituant son vrai sens au mot « individualisme », ils font alors de la France (qui a tant à se faire pardonner dans ce domaine) l'espace exemplaire au regain individualiste.

Dans *Le testament de Dieu* (1979), B.-H. Lévy opère sa conversion en affirmant que « l'individualisme, en un mot, est un idéalisme sans métaphysique, un transcendantalisme sans transcendance, l'idéalisme transcendantal d'une âme qui n'est rien d'autre que l'infondable axiome d'un refus de soumission ». Quant à Roland Barthes, dénonçant en 1980 les dérives vers le grégaire, il affirme que « le seul marginalisme vraiment conséquent, c'est l'individualisme (...) Il y a des possibilités de renaissance pour un individualisme qui ne serait pas petit-bourgeois, mais plus radical et plus énigmatique ».

Les choses en seraient peut-être demeurées là, avec seulement un certain renouveau minoritaire et purement intellectuel de l'individualisme si, en Europe comme aux Etats-Unis vers la fin des années soixantedix, n'avaient joué en plus deux phénomènes de société de grande ampleur favorisant l'un et l'autre la reprise du procès d'individualisation de la vie courante et sociale : la montée du narcissisme dans les styles de vie quotidiens des individus, et la réhabilitation du mar-

ché assorti d'une revendication de « moins d'Etat ». La convergence et l'interférence de ces deux tendances du début des années quatre-vingt produit un bouleversement culturel si sensible que tous les commentateurs font alors état de l'avènement d'un « nouvel individualisme » et d'un « retour de l'individu » (Jean-François Revel).

En fait, la cristallisation qui se produit à cette époque autour de la figure du « moi » hédoniste désireux de librement jouir de lui-même et des plaisirs de la vie est l'aboutissement d'une longue et souterraine mutation amorcée dès 1960-1970 avec l'entrée dans la société de consommation et la promotion concomitante des valeurs du bonheur privé : dès 1962, les remarquables analyses d'Edgar Morin dans *L'esprit du temps* mettent en évidence la formation d'un « nouvel individualisme privé » engendré par la consommation culturelle de masse et qui investit l'affectivité profonde des êtres en allant bien au-delà du traditionnel individualisme petit-bourgeois. D'abord inhibé par les fantasmes révolutionnaires et collectivistes de Mai 68, ce mouvement est au contraire fécondé et stimulé par la nouvelle culture libertaire dès lors qu'elle se libère de son enveloppe marxisante.

En 1983, *L'ère du vide* de Gilles Lipovetsky constate l'accomplissement de cette « deuxième révolution individualiste » et s'attache à évaluer la portée du nouvel individualisme, narcissique et « démocratique » : « Sans doute le droit d'être absolument soi-même, de jouir au maximum de la vie, est-il inséparable d'une société ayant érigé l'individu libre en valeur cardinale et n'est-il qu'une ultime manifestation de l'idéologie individualiste ; mais c'est la transformation des styles de vie liée à la révolution de la consommation qui a permis ce développement des droits et désirs de l'individu, cette mutation dans l'ordre des valeurs individualistes. Bond en avant de la logique individualiste : le droit à la liberté, en théorie illimité mais jusqu'alors socialement circonscrit dans l'économique, le politique, le savoir, gagne les mœurs et le quotidien. »

Il faut cependant supposer que le développement du premier type de liberté individuelle n'était pas aussi manifeste que cela, car à la même époque s'affirme une autre tendance à la réévaluation du privé : mais c'est de privatisation de l'activité économique et même parfois sociale (santé, éducation, culture...) qu'il s'agit. La revendication individualiste prend ici la forme plus classique et libérale de la réaffirmation de la volonté de l'individu de pouvoir librement entreprendre, échanger et disposer de la richesse produite sans que l'Etat ne s'en mêle autrement que pour faire respecter le droit. En écho lointain à la révolution « ultra-libérale » reaganienne et en résonance plus proche avec l'arrivée au pouvoir de Margaret Thatcher célébrant la responsabilité et la propriété individuelle, l'individualisme libéral reprend en France aussi de vives couleurs et ses nouveaux adeptes ragaillardis partent en guerre au nom de la société civile contre l'étatisme, les nationalisations, la bureaucratie, l'égalitarisme et la socialisation des droits imposés par l'Etat-providence par ailleurs accusé de produire toujours plus d'assistés irresponsables. Aux mots d'ordre « négatifs » du « moins d'Etat » et de la déréglementation s'ajoutent des thèmes néo-libéraux plus affirmatifs : libre concurrence et marché autorégulé retrouvent droit de cité pour autant qu'ils sont seuls censés permettre aux individus de poursuivre leurs intérêts particuliers relégitimés, de se réaliser selon leurs aspirations propres et en déployant leurs talents singuliers — en un mot d'avoir la liberté de décider par eux-mêmes de ce qui leur convient et d'agir en conséquence. Raymond Aron dégage le sens de ce mouvement en demandant : « Pourquoi le mot d'ordre de la liberté de l'individu, après des années de collectivisme rampant, ne retrouverait-il pas sa fraîcheur ? » (*L'Express* du 26 novembre 1982).

Parmi les nombreux auteurs qui commentent ou exaltent ce brusque regain de vitalité des valeurs indivi-

duelles, plusieurs veillent à ne pas le réduire à sa seule dimension socio-économique pour en dégager toute la signification historique et culturelle d'une saine réaction contre le sociologisme ambiant et de la recherche d'un nouvel équilibre entre l'individu-citoyen et l'Etat.

Jean-François Revel estime alors ainsi que « la réalité première et ultime, le point de départ et le point d'arrivée de toutes choses, dans les sociétés humaines, c'est l'individu. Telle est la redécouverte, disons même la reconquête, due à ce mouvement d'idées que l'on appellera peut-être un jour la révolution néo-libérale des années quatre-vingt. Sociologues, idéologues, voire démagogues, nous l'ont certes assez seriné dans le passé : l'individu ne s'appartient pas, il appartient toujours à un groupe, et même, dans toute société complexe, à plusieurs groupes à la fois. Mais cette appartenance ne saurait prévaloir contre le seul fait invariable dans l'histoire des hommes : qu'au bout du compte, tout se vit sous forme d'expérience individuelle » (*Le Point*, 5 décembre 1983).

Le retournement de tendances en faveur de l'individu est idéologiquement si puissant qu'il s'impose au-delà des seuls milieux libéraux : à des intellectuels de gauche qui se livrent à une autocritique rétrospective, réconciliés qu'ils sont avec l'individualisme en raison de sa connexion avec l'éthique des droits de l'homme et de la popularisation de la notion d'« individualisme démocratique et toquevillien ». Le thème jaussien et durkheimien de l'adéquation entre l'individualisme et le socialisme démocratique resurgit, présenté comme le meilleur moyen d'ouvrir à tous l'accès à l'autonomie de l'individu-citoyen dans une société égalitaire.

Principal représentant de ce courant « individualiste de gauche », Max Gallo défend dans *La troisième alliance* l'idée d'un nouvel individualisme : « Ce qui unit en fait les deux rives de l'Océan et fonde la civilisation occidentale, c'est la notion d'individu. Là est le cœur de notre communauté culturelle, là bat le rythme de l'histoire européenne. Ce concept d'individualisme est lié, il va de soi, à celui de liberté. Il conduit à affirmer la prééminence du droit de l'individu et implique donc une conception de l'homme, laquelle s'est exprimée dans les droits de l'homme et du citoyen... »

Plus largement enfin et en corrélation avec la réhabilitation sémantique du mot lui-même, le retour intellectuel en force de l'individualisme suscite un intérêt nouveau pour sa dimension anthropologique et philosophique. Divulguées au grand public dans ses *Essais sur l'individualisme* (1983), les analyses comparatives de Louis Dumont sur le holisme traditionnel et l'individualisme européen imposent à tous la nécessité de procéder à un renouvellement radical des perspectives convenues sur l'histoire de l'individu. Dans la nouvelle génération philosophique se développe une réflexion critique redonnant au sujet individuel toute sa dignité éthique et théorique contre les idéologies de la « mort de l'homme » des deux décennies précédentes. Et sur le plan épistémologique, on reconnaît la légitimité des interprétations sociologiques relevant de l'individualisme méthodologique (évolution à laquelle sont liés les noms de Raymond Boudon et François Bourricaud).

II. — Nouvelles émancipations individuelles et individualisme de masse

Parmi les causes du rétablissement de la situation de l'individualisme au niveau des idées et des valeurs, certaines sont assurément de nature idéologico-politique : retour presque « mécanique » du balancier après une longue période (1925-1975) d'hégémonie « polyphonique » d'un discours et d'actes privilégiant le collectif, réaction à une extension constante du pouvoir et des interventions de l'Etat ainsi qu'à une stratégie de socialisation continue de l'existence. Mais ce retournement n'aurait pu se produire partout en Occident avec tant de relative soudaineté, de simultanéité, d'intensité et de spontanéité si d'autres facteurs — sociologiques — n'avaient fortement joué en ce sens. Car l'anti-individualisme idéologique et bureaucratique contredi-

sait la réalité du développement culturel d'un monde occidental déjà trop irrémédiablement individualisé dans ses mentalités et comportements courants pour revenir en arrière et délaissier le bonheur privé et les jouissances de la liberté qui définissent la modernité. Ils le contredisaient d'autant plus que, stimulés par les progrès de l'éducation, de la consommation, de la démocratisation, de la communication, du niveau de vie et des technologies, le procès d'individualisation réel de l'existence n'avait jamais cessé de suivre discrètement son cours (ce que la sagacité d'E. Morin lui faisait repérer dès 1960 lorsqu'il disait que la consommation de masse des nouveaux loisirs permettait à l'homme de s'affirmer de manière inédite en « individu privé ») qui s'accélère en 1975-1980 avec la fin du militantisme et l'émergence du narcissisme.

A compter de ce moment, la logique individualisante de la permissivité grandissante des mœurs se conjugue à celle de la liberté de choix dans la consommation pour faire reculer encore davantage les barrières que le contrôle social opposait à la légitimation des droits de l'« ego » de jouir de la vie selon son bon plaisir — tout en le respectant aussi chez les autres. L'individualisme affirme alors son cours nouveau, à la fois plus « visible » et plus enraciné dans l'intimité existentielle des êtres, et qui confirme son inscription dans la dynamique d'une tendance lourde dont les effets « désintégrateurs » se font même ressentir dans les sociétés européennes qui en ont longtemps été à l'écart en raison du poids des traditions religieuses et familiales (Italie et surtout Espagne). Partout, et malgré les effets mimétiques des médias de masse, chacun tend à sa manière une identité propre de moins en moins dépendante de l'affiliation monolithique à un groupe précis : la multi-appartenance de fait en vient à fortement relativiser et éroder les appartenances, fussent-elles de classe.

Selon Gérard Mendel, l'Occident vit ainsi l'ultime étape de l'émergence révolutionnante de l'« individu sans appartenance » et précise qu'« on peut estimer qu'en Occident, le fait même de l'individualité sans appartenance est devenu irréversible et... c'est d'elle que nous avons le plus à attendre et espérer » (*54 millions d'individus sans appartenance*, 1983).

Au travers de cette « égologie » généralisée transparaît la tendance des individus à s'assurer de droits nouveaux et à conquérir des libertés concrètes pour vivre selon leurs désirs sans dépendre de modèles uniformes et stéréotypés imposant des rôles sociaux. Le mouvement d'émancipation féministe (c'est-à-dire la revendication des femmes d'être enfin aussi considérées comme de libres individus pouvant choisir leur vie et disposer de leurs corps), la libération des mœurs sexuelles et familiales, la montée du divorce et du célibat sont autant d'expressions de la révolution individualiste qui substitue l'indépendance privée aux appartenances obligées. Quant à ceux qui n'ont délibérément recherché ou accueilli avec faveur cette émancipation et la subissent, ils ne peuvent pas faire autrement qu'apprendre à choisir par eux-mêmes parmi une multitude de modèles possibles et gérer l'incertitude d'un monde sans repères où l'individualisme s'impose même à ceux qui n'en veulent pas. Il est d'ailleurs parvenu à le faire en Allemagne, pays pourtant caractérisé par un légendaire tropisme communautaire et holiste. Or, selon la sociologue Helge Pross (*Was ist heute Deutsch ?*, 1982), la priorité pour les Allemands va désormais aussi à l'« individu et son épanouissement », c'est-à-dire le bonheur dans la vie privée, la réduction des contraintes sociales, la possibilité de réalisation de soi et la disparition de la propension à se soumettre à l'autorité et accepter que les aspirations individualistes puissent être subordonnées à ceux d'une collectivité, classe, parti, nation ou Etat.

En ce dernier quart de xx^e siècle, la nouvelle révolution individualiste s'étend également aux relations et à l'organisation sociales : les individus affirment toujours plus leur volonté d'autonomie pour gérer leur vie professionnelle, économique ou même « civile » selon leurs intérêts et préférences personnels. Combinée à la sophistication des progrès technologiques, la dynamique de l'économie de marché crée les conditions objectives favorables à cet autre mode de déploiement de la liberté de l'individu (post)moderne. La disparition de la « conscience de classe » dans le monde ouvrier, la désyndicalisation, la fin du militantisme, la crise des formes classiques de participation politique par « délégation » manifestent à des niveaux divers cette montée de l'exigence des individus de ne plus être dépossédés de leurs responsabilités propres. L'emprise des valeurs de compétition et de réussite individuelle aidant, beaucoup d'acteurs de la vie économique aspirent ou s'emploient à se soustraire aux réglementations et prélèvements obligatoires de l'Etat pour pouvoir entreprendre et jouir librement du résultat de leur travail. Le « miracle » économique de l'Italie du Nord a souvent été ainsi en large partie attribué à la capacité « individualiste » des héritiers des Lombards du xv^e siècle de prendre des initiatives en sachant se passer de la tutelle étatique. Une semblable tendance s'est même fait jour à l'autre extrémité de l'Europe, en Suède, où selon le sociologue Ake Anderson, c'est à cause d'un spectaculaire progrès des aspirations individualistes que, lors des élections de 1991, les générations les plus jeunes ont rejeté le célèbre « modèle suédois » ultrasocialisé et ses solutions collectives.

D'une manière générale, partout dans la société européenne une nouvelle socialité, dont l'individu indépendant est l'épicentre actif, cherche à s'inventer au-delà de la simple émancipation. Voiture individuelle,

accession à la propriété privée du logement souvent objet d'un fort réinvestissement affectif (*cocooning*), consommation de biens et de services de plus en plus individualisés (prévus pour un seul individu) et personnalisés (adaptés aux désirs d'un individu singulier), recours à des objets technologiquement autonomisants (magnétoscopes, micro-ordinateurs personnels...) ou à des services définis par le « self » ou l'« auto » : bien des innovations concourent à confirmer l'individualisme en mode de vie moderne et obligé. En fait, c'est à l'ensemble du monde ouest-européen que peut être élargi le diagnostic que le sociologue Henri Mendras formule à propos de la conversion récente de la société française à l'individualisme de masse.

Après avoir noté que « l'individualisme fait de tels progrès qu'il n'est plus une idéologie mais une manière d'être commune à tous », H. Mendras remarque dans *La seconde révolution française, 1965-1984* (1988) que « l'individualisme proclamé à la Renaissance a enfin pénétré dans les arcanes les plus intimes de la société jusqu'à donner à chacun la liberté de dire non et de disposer d'un pouvoir, si minime soit-il ».

Là où les adeptes d'une lecture holiste du social persévèrent à voir des phénomènes de « déchirures du tissu social », de risque de rupture du lien social, d'« anomie » et d'« atomisation » annonciateurs de la décomposition continue des sociétés occidentales, on peut préférer parler d'un redéploiement de l'individuel générateur d'un processus de recombinaison sociale. Sous le primat des valeurs de l'individualité autonome et à partir de l'extrême diversité des trajectoires singulières, s'inventent et s'auto-organisent les nouvelles règles du jeu de la convivialité dans les sociétés hautement complexes et ouvertes.

Conclusion

UNE HISTOIRE TOUJOURS RECOMMENCÉE

Au terme de cet accompagnement « généalogique » des itinéraires multiples de l'individu occidental en train de s'inventer, s'émanciper et se déployer progressivement, c'est d'abord le problème du sens global de l'histoire de l'individualisme qui se pose : que s'est-il vraiment passé et qu'est-ce qui est réellement advenu en Europe de l'Ouest puis aussi en Amérique du Nord avec ce procès continu d'individualisation ? Mais également celui de son histoire prochaine : l'institutionnalisation démocratique de la liberté individuelle et la massification des pratiques sociales qui s'en inspirent en annoncent-elles l'achèvement ? Ne faut-il pas plutôt penser que ce règne de l'individu de masse ne marque pas la fin de l'histoire de l'individu mais confronte celui-ci à de nouveaux défis — dont l'issue ne va pas de soi ?

A défaut de pouvoir, dans le cadre limité de cet ouvrage, engager des investigations en profondeur sur ces questions cruciales, on peut cependant à grands traits « baliser » les perspectives qu'elles ouvrent.

1) Rétrospectivement, il est clair que la figure de l'individu et la liberté comme valeur humaine suprême émergent et prennent historiquement consistance en

intime interrelation. L'individualisme est bien avant tout l'affirmation et le développement de la liberté individuelle, de la liberté pour l'individu de se choisir (autonomie) et d'agir en conséquence dans la société et par rapport aux autres (indépendance). Que cette « saga » soit jalonnée d'effets pervers et de scories est un fait indéniable, mais il n'autorise intellectuellement pas à réduire l'individualisme au repli asocial sur soi ou à le travestir en médiocre apologie de l'égoïsme clos. Comme l'a dit Jose Ortega y Gasset, « ce fut ce qu'on a appelé individualisme qui a enrichi le monde et tous les hommes au monde » (*La révolte des masses*, 1930) et en mettant même les choses au pire, il faut penser avec Arthur Koestler qu'« à l'échelle de l'histoire, les ravages causés par les excès de l'individualisme sont relativement peu de choses par rapport aux effets du dévouement mal placé » (*Le cheval dans la locomotive*, 1968).

2) L'histoire de l'individualisme aurait donc un sens révélant celui de l'histoire de l'Occident, sinon de l'humanité en général : l'avènement de la liberté par l'individualisation progressive des conduites humaines — et le renversement des rapports entre le « soi » et le Tout. Simple effet des circonstances ou finalité prédéterminée par les potentialités de la nature humaine, le devenir-individu de celle-ci et son intériorisation en conscience de soi devaient nécessairement s'accomplir en corrélation avec la complexification croissante des sociétés occidentales. Ainsi s'expliquerait que malgré les aléas des affrontements idéologiques, jamais (jusqu'alors) la dynamique culturelle de cette individualisation n'ait faibli et que le paradigme individualiste l'ait peu à peu emporté sur celui du holisme.

3) Cependant, il se pourrait qu'en aboutissant aux formes ambiguës de son actuelle banalisation, le développement de l'individualisme « sociologique » ait at-

teint une limite — celle où peut même s'amorcer son autodestruction comme forme culturelle dominante. Tout se passe en effet comme si, en se massifiant, l'individualisme était devenu plus « formel » que vraiment vécu et vivant, victime d'un double niveau de conformisme : on s'individualise en surface par conformité à un modèle désormais hégémonique, mais on reproduit mimétiquement et passivement le comportement des autres au lieu de créer une individualité réellement singulière. Cette tendance révèle l'aporie de l'individualisme : en se généralisant « démocratiquement », il s'affadit nécessairement et perd de sa vitalité subversive (ce dont témoignerait la disparition au ^{XX} siècle des vigoureuses et rebelles pensées solitaires d'antan qui en défendaient la cause, et qui pourraient resurgir à cause de cette impasse...).

4) Le développement de la liberté individuelle ne comportant pas nécessairement en lui-même le principe de son bon usage, l'individualisme « postmoderne » est porteur de dérives subjectivistes qui risquent d'entraîner une chaotique juxtaposition de conduites irresponsables (non-respect du droit des autres, non-conscience des contraintes minimales impliquées par la vie en société ouverte) et relativistes (effets pervers de l'égalité : « Tout se vaut », « A chacun sa vérité et ses goûts »). Autant de dégradations possibles qui, en se vérifiant, peuvent le disqualifier et alimenter de nouveaux procès idéologiques contre lui.

5) D'une manière plus fondamentale et face à la multiplication des errances et des échecs résultant de l'incapacité fréquente d'affronter heureusement la solitude (qui appelle un recentrage ouvert de la relation à soi et à autrui), les incertitudes d'un monde plus complexe, les disciplines rationnelles de l'autodétermination (condition du développement historique de l'individualisme) ou l'absence d'idéaux collectifs, on peut

se demander si tout être humain a vocation à devenir un individu indépendant exerçant effectivement sa souveraineté et en jouissant. Ce qui pose à nouveau le problème de la généralisation de l'individualisme, que ce soit sous ses formes classiques ou nouvelles (narcissiques), et amène à envisager la possibilité de son rejet par ceux qui ont peur de la liberté et sont donc exclus de ses bénéfices.

6) Dans un avenir proche, l'individualisme peut avoir à affronter de nouveau une vaste coalition inédite d'ennemis concourant tous d'une manière ou d'une autre à redonner du poids au paradigme holiste et aux tentatives de limiter la liberté de l'individu : les intégrismes religieux accompagnés du retour de la répression puritaine de la liberté individuelle des mœurs ; l'étatisme, réglementant et restreignant le droit de propriété et de disposer de soi dans la relation à son propre corps ou de l'usage des productions de son esprit ; le solidarisme, imposant aux individus d'être toujours plus dépendants les uns des autres et au service non consenti d'autrui ; l'écologisme, prônant le retour autoritaire à une vie plus austère par la restriction de la consommation et du recours à des biens ou services individuels ; le tribalisme, induit par le retour en force du communautarisme ethnique et du nationalisme... On peut même imaginer que l'économie de marché qui a longtemps favorisé le déploiement du libre individu se retourne contre lui, les entreprises tendant à se comporter en entités « organiques » subordonnant fonctionnellement leurs salariés à leurs fins tandis que la concurrence contraindrait les individus à devenir de plus en plus interdépendants et à s'« aligner » les uns sur les autres. Dans cette hypothèse, l'avenir de l'individualisme serait d'une réactivation de ses formes dures de dissidence, de subversion et de combat.

7) En supposant exclu ce scénario-catastrophe, il reste que beaucoup de « territoires » sont encore à conquérir par l'individu pour que ses aspirations à la liberté se réalisent pleinement : en ce sens, le procès d'individualisation et d'émancipation est loin d'avoir atteint ses limites éventuelles. Cela va de la mobilisation ou de la mise au point de nouvelles technologies en faveur de l'autonomie dans la vie courante à la revendication de l'extension logique du droit de propriété sur soi au rapport avec la mort (euthanasie) ou le corps propre (procréatique, vente d'organes...). Mais les développements futurs de l'individualisme peuvent prendre une dimension plus traditionnellement politique, avec l'exigence de l'individu — la plus minoritaire des minorités — d'aller au-delà de la démocratie en n'étant plus asservi s'il le souhaite à la loi de la majorité et au pouvoir régalien de l'Etat-nation.

L'histoire à venir de l'individualisme peut d'autre part être celle de la poursuite de la mondialisation de la liberté individuelle, dont la majeure partie des populations du Tiers Monde sont encore privées par leurs cultures communautaires (perspective envisagée par Mahmoud Hussein dans *Versant sud de la liberté*, 1989), de même que les sociétés du Sud-Est asiatique développé. Enfin, d'une manière beaucoup moins spectaculaire, le procès d'individualisation peut s'approfondir dans l'investissement intérieur de soi, par la recherche discrète de relations plus subtiles, diversifiées et maîtrisées de soi à soi, par la création de valeurs plus originales, par la quête de l'harmonie intime de l'être — bref, par l'aventure intérieure de la création de soi par soi : piste que suggère Serge-Christophe Kolm dans *Le bonheur-liberté* (1982) en invoquant l'exemple du bouddhisme, mais qui peut tout aussi bien ramener à l'enseignement originel des épicuriens et des stoïciens,

la boucle de l'histoire de l'individualisme étant ainsi bouclée...

Cette abondance de nouveaux défis et de pistes à explorer représente pour l'individualisme la chance d'échapper au mol enlissement de la massification hédoniste : elle invite à penser que son histoire n'est certainement pas achevée et qu'elle est ouverte, toujours à recommencer.

BIBLIOGRAPHIE

- Henri Arvon, *Les libertariens américains*, PUF, 1983.
Louis Dumont, *Homo Aequalis*, Gallimard, 1977.
— *Essais sur l'individualisme*, Le Seuil, 1983.
Norbert Elias, *La société des individus*, 1987 ; Fayard, 1991.
Friedrich Hayek, *La route de la servitude*, 1944 ; PUF, 1985.
Alain Laurent, *De l'individualisme*, PUF, 1985.
— *L'individu et ses ennemis*, Hachette, 1987.
— *Solidaire, si je le veux*, Les Belles-Lettres, 1991.
Pierre Lemieux, *Du libéralisme à l'anarcho-capitalisme*, PUF, 1983.
— *La souveraineté de l'individu*, PUF, 1987.
Gilles Lipovetsky, *L'ère du vide*, Gallimard, 1983.
C. B. Mac Pherson, *La théorie de l'individualisme possessif*, Gallimard, 1971.
Gérard Mendel, *54 millions d'individus sans appartenance*, R. Laffont, 1983.
Robert Nozick, *Anarchie, Etat et utopie*, PUF, 1988.
Georges Palante, *Combat pour l'individu*, 1904.
— *La sensibilité individualiste*, 1909 ; rééd. aux Ed. Folle-Avoine en 1989-1990.
Karl Popper, *La société ouverte et ses ennemis*, Le Seuil, 1979.
Alain Renaut, *L'ère de l'individu*, Gallimard, 1990.
David Riesman, *La foule solitaire*, Arthaud, 1964.
Albert Schatz, *L'individualisme économique et social*, 1907.
Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, 1835-1840.
- Numéro spécial du *Magazine littéraire* d'avril 1989 : *L'individualisme*.

TABLE DES MATIÈRES

Introduction — **Le paradigme de la civilisation occidentale** 3

I. Savoir ce que parler d'individualisme veut dire, 4 — II. Les étapes du procès d'individualisation, 11.

Chapitre I — **Une longue gestation : de Socrate à Montaigne** 15

I. Les premiers frémissements de l'individuel dans l'Antiquité gréco-romaine, 16 — II. La source chrétienne : le salut de l'âme personnelle, 19 — III. Le nominalisme et les premières ouvertures de la société médiévale, 21 — IV. L'irruption concrète du libre individu lors de la Renaissance, 24.

Chapitre II — **L'irruption : la « révolution copernicienne » de l'individu (XVII^e et XVIII^e siècles)** 28

I. La dynamique de l'autosuffisance du sujet, 29 — II. La naissance de l'individualisme libéral : propriété de soi et marché, 32 — III. Les « Lumières » et les droits universels de l'individu-citoyen, 39.

Chapitre III — **L'émancipation concrète : les individualismes (XIX^e siècle)** 45

I. L'épanouissement de l'individualisme libéral, 49 — II. La montée de l'individualisme démocratique, 56 — III. L'individualisme absolu de la dissidence, 60.

Chapitre IV — **Contestation : la double tradition anti-individualiste** 66

I. L'anti-individualisme réactionnaire, 70 — II. L'anti-individualisme « progressiste », 80.

Chapitre V — **L'individualisme radical des libertariens américains** 88

I. L'individualisme (radical) dans l'individualisme (démocratique), 89 — II. L'apport de l'individualisme néo-libéral et méthodologique « autrichien », 94 — III. Libertariens et anarcho-capitalistes : la souveraineté absolue de l'individu, 98.

Chapitre VI — La consécration : retour de l'individu et individualisme démocratique (XX^e siècle) 105

I. De l'anti-totalitarisme au narcissisme, 108 — II. Nouvelles émancipations individuelles et individualisme de masse, 113.

Conclusion — Une histoire toujours recommencée 118

Bibliographie 124





N° 63.631
Ex. 1

DU MÊME AUTEUR

De l'individualisme, PUF, 1985.

De l'individu et ses ennemis, Hachette/Pluriel, 1987.

Solidaire, si je le veux, Les Belles Lettres, 1991.

ISBN 2 13 045078 4

Dépôt légal — 1^{re} édition : 1993, janvier

© Presses Universitaires de France, 1993
108, boulevard Saint-Germain, 75006 Paris

Imprimé en France
Imprimerie des Presses Universitaires de France
73, avenue Ronsard, 41100 Vendôme
Janvier 1993 — N° 38 709