

**Questions de généalogie antique
chez les maîtres de l'individualisme « classique »
(Michel, Durkheim, Bouglé, Green)**

Joël Roucloux

Dans l'argumentaire de présentation de ce colloque, Annette Ruelle m'a fait l'honneur de citer un article où je critiquais la généalogie de l'individualisme telle que proposée par l'anthropologue Louis Dumont. Je lui reprochais de contourner la problématique de l'Antiquité classique en sautant littéralement de la figure du renonçant indien à la figure de l'ermite chrétien du IV^{ème} siècle après JC¹. Je voudrais préciser par cette réflexion que, ce faisant, Louis Dumont était en rupture avec plusieurs de ses prédécesseurs dont l'anthropologie historique ne manquait pas d'interroger la contribution éventuelle de la Grèce et de Rome à l'émergence des « valeurs individualistes ».

Actualité du débat : une configuration « néo-individualiste » ?

Lorsque à partir de 2000 environ, j'ai commencé à produire des articles où la notion d'individualisme était abordée positivement, ou, à tout le moins, j'interrogeais les excès possibles et les risques de dérive d'un certain anti-individualisme contemporain, ces articles, souvent issus de correspondances beaucoup plus abondantes, apparaissaient à mes

¹ ROUCLoux J., « Comment peut-on ne pas être indien ? À partir de Louis Dumont et Célestin Bouglé », *Revue du Mauss*, 23, Premier semestre 2004, p. 457.

interlocuteurs certes intéressants mais, aussi, quelque peu marginaux. Mon insistance, en particulier, sur ce que j'appelle par commodité la génération des années 1890 n'apparaissait pas encore de saison. Or, au fil des années 2000, diverses interventions et publications ont révélé que plusieurs chercheurs s'orientaient grosso modo dans une direction similaire. Je pense, d'une part, aux ouvrages de François de Singly et de Philippe Corcuff plaçant pour l'actualité d'un certain « individualisme ». Je pense, d'autre part, aux travaux assez nombreux qui ont mis en évidence l'importance et l'actualité de cette génération 1890. Je pense notamment au livre de Jean-Fabien Spitz *Le Moment républicain* dans lequel il montre que ce moment est aussi, voire d'abord, un moment « individualiste ». Je pense à la réédition d'auteurs comme Charles Renouvier, Henry Michel et Célestin Bouglé, longtemps tenus pour désuets, et aux études qui les accompagnent. Un chercheur comme Serge Audier joue ici un rôle moteur.

Ce frémissement me laisse penser que ce n'est pas tout à fait en dépit du bon sens que je me suis engagé dans cette voie il y a maintenant plus de 10 ans. Mais un débat pourrait se profiler ici avec Alain Caillé sur la question de l'*ampleur* de ce discours. Celui-ci a manifesté en effet un certain agacement ou une certaine inquiétude à l'égard de ce qu'il croit pouvoir identifier comme une véritable vague ou vulgate « individualiste » contemporaine², comme un nouveau discours dominant et dont les conséquences à ses yeux pourraient être contre-productives en termes d'« anti-utilitarisme », de contestation du tout économique voire conduire à favoriser l'expansion du « parcellitarisme », forme de décomposition de la démocratie³.

Or, les quelques auteurs que nous sommes à utiliser positivement aujourd'hui ce terme d'« individualisme » avons le sentiment persistant d'être encore bien isolés dans un contexte où cette notion nous paraît presque toujours utilisée avec une connotation négative. L'article d'Alain Caillé avait pour défaut à mon sens de ne citer aucun texte particulier comme si ce triomphe supposé d'un discours savant individualiste était à ce point envahissant et palpable qu'il pouvait être identifié avec précision par tout un chacun. L'auteur visait notamment les travaux de François de

² CAILLE A., « Individualisme ou parcellitarisme ? Quelques incertitudes », dans Claude Calame (ed.), *Identités de l'individu contemporain*, Paris, Textuel, 2008, p. 69-83.

³ *Ibid.*, p. 82.

Singly. Entre-temps, ce dernier sociologue a bien voulu marquer un intérêt pour mon article intitulé « Les cinq périodes de l'individualisme savant »⁴. Un débat devait être organisé dans la foulée, mais il ne l'a pas été pour diverses raisons.

Constatons simplement que notre colloque s'inscrit dans une certaine actualité du débat sur l'individualisme et son histoire. Je ne parle pas ici d'un individualisme d'imputation – où l'on qualifie comme telles des doctrines ou des phénomènes sans leur demander leur avis et souvent à leur corps défendant – mais d'un individualisme disons de « revendication » où des auteurs soulignent eux-mêmes explicitement la pertinence relative de l'utilisation d'un tel terme pour désigner leur démarche et l'orientation de leurs recherches. Mais il s'agit, à ce qu'il me semble, d'une actualité *relative* liée à des cercles intellectuels restreints et non du triomphe rhétorique caricaturé par Alain Caillé⁵. Pour trouver un juste milieu entre ces perceptions opposées de l'air du temps admettons provisoirement qu'il y aurait actuellement une « configuration » individualiste : c'est déjà bien forcer le trait tant il existe de différences entre les auteurs que l'on pourrait ainsi regrouper. Mais il faudrait alors parler plus précisément de *néo*-individualisme dès lors que ce discours s'enracine explicitement dans la réhabilitation de ce que j'appelle par commodité la génération des années 1890. L'individualisme dont il est question fait référence à un moment particulier de l'histoire de ce mot dans la langue française, moment dont j'ai essayé avec d'autres de montrer combien il était nodal.

On comprendra aisément que cette configuration n'est pas une armée en marche, que nul ne songe à fonder un parti « individualiste » pour prendre le pouvoir. Il convient aussi immédiatement de noter que si utile ou pertinent qu'il leur apparaisse, le mot d'individualisme n'est jamais considéré par les auteurs concernés comme *auto-suffisant* ou comme *auto-fondationnel* : il est toujours utilisé pour compléter ou

⁴ ROUCLoux J., « Les cinq périodes de l'individualisme savant. L'histoire des idées et le débat sur l'individualisme », *Revue du Mauss*, 27, premier septembre 2006, p. 185-211.

⁵ Il est vrai que ce côté caricature est reconnu d'emblée par l'auteur. Sa satire des discours sur l'émergence occidentale de l'individu comme légende dorée pose implicitement une question cruciale : le « néo-individualisme » n'est-il pas un « néo-évolutionnisme » ?

nuancer d'autres mots en « isme » comme en l'occurrence l'humanisme, l'universalisme, le socialisme, le républicanisme, le libéralisme, etc.

Sociologues et historiens des idées

On notera que les divers protagonistes de ces interventions et discussions viennent tantôt de la sociologie tantôt de l'histoire des idées politiques. Un terrain commun semble ainsi se dessiner entre des auteurs dont le choix méthodologique de départ enveloppe en réalité des parti-pris différents. La bonne volonté transdisciplinaire met ces divergences entre parenthèses – elles seraient du reste bien difficiles à expliciter ! – mais il n'est pas impossible que cette bonne volonté ne favorise des convergences ambiguës.

Ce débat en amont porte sur l'autonomie au moins relative des doctrines et des auteurs par rapport aux phénomènes sociaux et sur leur capacité à influencer sur ceux-ci. Un auteur particulièrement précoce, cohérent et explicite peut n'avoir eu aucune influence sur son temps : un « sociologue » aura beau jeu de montrer que sa célébration tardive est *postérieure* au triomphe de ses idées, lesquelles se sont imposées par de tout autres cheminements qu'une influence doctrinale directe. Dans une société *X*, deux doctrines irréductibles liées à des intérêts particuliers s'affrontent brutalement : finalement l'impossibilité de trancher, de convaincre (ou d'exterminer) les tenants de l'une ou de l'autre doctrine favorise une *troisième* attitude, portée à la tolérance et au « relativisme ». Ici encore, l'évolution des mentalités a pu se passer de « grand penseur ».

Dans la pratique, on voit bien *qu'histoire des doctrines et histoire des processus* sont enchevêtrées : histoire de l'individualisme et processus d'individuation *semblent* interagir. Ne perdons toutefois pas de vue que ces deux histoires sont bien distinctes *a priori*. Sans aller plus avant dans l'explicitation de ce conflit méthodologique de départ⁶, remarquons que

⁶ Il m'est impossible d'entrer ici dans une discussion de l'ouvrage important de LE BART Chr., *L'individualisation*, Paris, Presses de Sciences-Po, coll. Références-Sociétés en mouvement, 2008. Je n'ai pas non plus actualisé mon article en fonction des Actes du Colloque de Cerisy (juin 2008) qui n'étaient pas encore publiés au moment de mon intervention au Colloque des Facultés Universitaires Saint-Louis à Bruxelles (CORCUFF Ph., LE BART Chr., DE SINGLY Fr., *L'individu aujourd'hui. Débats sociologiques et contrepoints philosophiques*, Presses universitaires de Rennes, 2010).

ma manière de traiter des sociologues de l'individuation comme Durkheim et Bouglé comme des protagonistes à *part entière* du débat d'idées n'est en aucune manière une démarche neutre.

1898 et 1968

Lorsque cette prétendue « configuration néo-individualiste » se pose la question de ses sources, de sa généalogie historique, elle se tourne donc en priorité vers la génération que j'ai dite. Je pense plus particulièrement encore à cette année 1898 où l'on vit des auteurs comme Emile Durkheim et Jean Jaurès non seulement se rallier publiquement à la notion d'individualisme mais, en quelque manière, la brandir comme un étendard dans un contexte déterminé par la controverse entre dreyfusards et antidreyfusards. Au début de cette année 1898, l'écrivain Ferdinand Brunetière avait en effet fustigé l'individualisme comme un ferment de dissolution sociale.

Cette profession de foi de la part de ces deux auteurs peut surprendre dans la mesure où on les croirait plutôt soucieux de mettre l'accent, d'une part, sur l'action collective et, d'autre part, sur l'explication par la société. De fait, par son article fameux de 1898 intitulé « L'individualisme et les intellectuels⁷ », Emile Durkheim ne se rallie aucunement à une méthode qui partirait de l'individu pour expliquer les faits sociaux. Il s'agit d'un individualisme normatif et non pas d'un individualisme explicatif ou méthodologique dont Durkheim passe non sans raison comme l'un des principaux critiques. L'individualisme normatif qu'analyse et défend Durkheim coïncide fort bien avec la définition de l'individualisme que donnera plus tard l'anthropologue et historien des idées Louis Dumont en ce sens qu'il s'agit d'une « configuration de valeurs ». Le mot de Durkheim lui-même est toutefois encore beaucoup plus fort puisqu'il parle carrément et *positivement* de « religion ». L'individu qui est ici l'objet d'un culte est non tel moi ou tel individu particulier mais l'individu en général comme incarnation de l'Humanité. Il n'en demeure pas moins que tout individu est susceptible de *symboliser* cet individualisme – comme cela est arrivé, bien malgré lui, à Alfred Dreyfus – et que sa vie *concrète* peut être affectée par le fait que

⁷ DURKHEIM É., « L'individualisme et les intellectuels » [*Revue bleue*, 1898], repris dans Émile Durkheim, *La science sociale et l'action*, [Paris, PUF, 1970] Quadrige, PUF, 2010, p. 263-279.

ces valeurs « individualistes » soient ou non prégnantes dans la société où il se trouve. L'horizon de cette génération dreyfusarde qui se revendique de la notion d'« individualisme » est bien un horizon universel : cet individuo-*universalisme* se démarque explicitement sous la plume de Durkheim de l'« égoïsme utilitaire » avec lequel ses adversaires s'empressent de l'amalgamer.

Comme tous les auteurs de cette prétendue « configuration néo-individualiste » d'aujourd'hui, François de Singly rend hommage à cet individualisme républicain notamment dans son essai *L'individualisme est un humanisme*⁸. Mais, en même temps, cet individualisme lui apparaît encore bien *abstrait*, possiblement aveugle à la richesse des singularités. Il en appelle donc à trouver un bon équilibre entre cet individualisme supposé « abstrait » et un individualisme plus « concret » qui pourrait faire une meilleure place aux diverses revendications sociétales apparues dans les années 60 et dont le modèle pourrait être non plus le seul citoyen républicain mais aussi l'artiste.

On voit ici comment pourrait s'engager une réflexion vaste et passionnante, d'une part, sur la *complémentarité* ou au contraire la *tension* entre le modèle dreyfusard et le modèle de l'artiste, d'autre part, sur la *continuité* ou la *discontinuité* entre le moment 1898 et le moment 1968.

La figure occidentale de l'artiste, dont l'émergence progressive est généralement considérée comme un indice important d'individualisation, peut-elle nourrir une pensée politique et sociale ? Pour le dire brutalement, le même « individualisme » peut-il se revendiquer sérieusement et rigoureusement de Dreyfus et de Van Gogh ?

D'autre part, les revendications sociétales apparues dans les années 60 prolongent-elles, approfondissent-elles, ou au contraire fragilisent-elles la synthèse démocratique que les penseurs républicains de la fin du 19^{ème} siècle ont essayé de penser ? Autrement dit, l'individualisme « concret » de François de Singly ne risque-t-il pas de se retourner contre l'abstrait au lieu de le compléter ? A l'inverse, n'y a-t-il pas une manière d'accabler mai 68 qui, bien au-delà de l'événement lui-même, de ses possibles excès et de ses éventuelles contradictions internes, risque de porter ombrage à des héritages démocratiques plus anciens et de renouer en fait, fût-ce involontairement, avec une certaine pensée anti-dreyfusarde ? C'est en

⁸ Éditions de l'Aube, Paris, 2005.

filigrane l'inquiétude que professe Serge Audier dans son livre *La pensée anti-68. Essai sur une restauration intellectuelle*⁹.

Vous me pardonnerez de ne pas m'engager plus avant dans ces débats aussi passionnants que redoutables et de me concentrer sur l'évocation de ce moment 1898 qu'il me paraît important d'avoir présent dans notre conscience historique. Je pourrai ensuite en venir à ce qui préoccupe au premier chef l'organisation de notre colloque : la référence à la Rome antique.

De 1898 à 1834 et au-delà

Je comprends très bien qu'une demande pressante s'exerce à l'égard des historiens des idées de sortir du bois, de cesser de s'abriter derrière les généalogies plus ou moins perspicaces qu'ils prétendent reconstituer. L'histoire des idées, assurément, n'occupe pas une position en surplomb, elle ne jouit pas naturellement d'une neutralité axiologique : le simple fait de proclamer la nécessité de redécouvrir des auteurs considérés encore il y a peu comme désuets constitue assurément une intervention directe dans le débat. Il reste que les enjeux premiers pour l'historien sont bien des enjeux de connaissance. Quelles étaient les contradictions internes, voire les possibles tensions de ce que j'ai proposé d'appeler l'individualisme « classique »¹⁰ ? Pourquoi est-il entré en crise et a-t-il suscité contre lui de nouvelles mobilisations ? Comment le mot d'individualisme en est-il venu à signifier pour beaucoup cela même dont Durkheim entendait le distinguer résolument, c'est-à-dire l'égoïsme utilitaire ? Entre le moment 1898 et nous, bien des générations se sont suivies et la notion d'individualisme a connu des vicissitudes, charrié des

⁹ La Découverte, Paris, 2008. Contrairement à Ph. Corcuff, Fr. de Singly ou moi-même, S. Audier ne reprend pas à son compte le mot controversé. Mais il ne peut que constater l'insistance avec laquelle les auteurs dont il se réclame (Michel, Bouglé, Jaurès) l'ont, pour leur part, revendiqué. Parallèlement, il voit dans la rhétorique anti-individualiste d'un René Guénon une preuve du caractère redoutable de sa pensée et des auteurs qu'elle influence de façon souterraine. À force de se démarquer des « anti-individualistes » autoproclamés, n'y aurait-il pas cohérence, tout comme je m'y suis résolu, à « franchir le Rubicon » : à s'assumer pleinement comme « néo-individualiste » ?

¹⁰ Je souhaite insister ainsi sur les convergences des auteurs de cette génération, sur le travail de synthèse qu'ils réalisent, sur le repère qu'ils représentent pour nous. La polarité « classicisme »/« romantisme » n'est pas ici en cause.

paradoxes, sans cesser toutefois de se camper à la croisée de nombreux chemins de réflexion.

Je comprends très bien aussi que les chercheurs qui travaillent sur des périodes *antérieures* rongent leur frein, s'agacent de la méthode progressive et tatillonne de l'histoire des idées et souhaiteraient que l'on aventurât au moins des hypothèses pour des générations de loin antérieures à celle de 1898. Mais c'est vrai qu'une histoire des idées qui accorde une importance méthodologique capitale à l'analyse des textes et des mots restitués dans leur contexte se heurte ici à un véritable problème puisque la notion d'individualisme est créée dans la langue française dans les années 1830 avec une connotation négative dont l'une des expressions les plus célèbres est un passage de Tocqueville dans *De la démocratie en Amérique*. Comme pour le mot de socialisme qui ne connaîtra pas moins de vicissitudes et de retournements, l'auteur fondamental est cependant Pierre Leroux qui signe dès 1834 un article intitulé « De l'individualisme et du socialisme ».

La principale question qui se pose à l'historien des idées *en amont* de 1898 est de comprendre comment s'est effectuée cette évolution spectaculaire de la notion disons entre le moment 1834 et le moment 1898 et comment il a pu finalement cristalliser en partie le débat entre dreyfusards et antidreyfusards. En amont de 1830, le mot n'existe pas encore, c'est-à-dire que l'historien des idées se retrouve sans filet, sans possibilité de mettre en relation des termes revendiqués et explicites. La difficulté, assurément, n'est sans doute pas insurmontable pour un certain nombre d'auteurs du début du 19^{ème} siècle : ils anticipent clairement sur les valeurs de la génération dreyfusarde et il n'y a pas un bien grand anachronisme à les associer à notre problématique et à parler *d'individualisme normatif... avant la lettre*. Mais, au-delà, l'histoire des idées se heurte à un mur si elle veut concilier ses ambitions généalogiques et sa rigueur méthodologique : elle se trouve en effet confrontée au conflit des interprétations au sujet de la Révolution française, de la pensée politique de Rousseau, de la définition même des Lumières et de leur impact supposé sur l'évolution politique.

Que dire alors de la Rome ancienne ? L'histoire des idées telle que je la définis est confrontée ici à un saut périlleux qui menace de dissoudre tous ses efforts de rigueur et qui l'expose à tous les anachronismes. Sauf à trouver des *médiateurs* qui permettent de conceptualiser ce grand écart entre génération des années 1890 et la Rome ancienne.

Henry Michel et l'accent sur le 18ème s.

Se pose donc la question d'une médiation entre la méthode tatillonne de l'histoire des idées et les ambitions d'une large anthropologie historique. A cet égard, la thèse si influente à l'époque d'Henry Michel¹¹ repose, je le crains, sur une base assez fragile. D'une part, certes, Henry Michel montre comment la notion d'individualisme associée à la réflexion sur l'Etat permet de dresser un vaste panorama du siècle qui s'achève, c'est-à-dire le 19ème siècle. Mais, d'autre part, Henry Michel situe la naissance de ce qu'il appelle le mouvement individualiste... au 18ème siècle. Un aspect fondamental de la pensée du 19ème s. est décrit par lui justement comme en réaction *contre* ce mouvement antérieur : *à nouveau*, raconte Henry Michel, nombre d'auteurs du 19ème auraient proposé de subordonner l'individu à l'État ou à la tradition au risque de le sacrifier à ceux-ci. Michel s'oppose naturellement à eux mais il voit aussi dans ce mouvement de pendule un progrès possible, de type dialectique : si l'État social ne saurait être une fin en soi, il constituerait bien un *moyen* pour soutenir l'individualisme bien compris. Les auteurs du 19ème s. qualifiés par Michel d'anti-individualistes auraient ainsi au moins eu le mérite de sauvegarder et de nourrir une pensée de l'Etat dont il s'efforce de montrer qu'elle est de nature à compléter l'individualisme au lieu de le réfuter. Il s'agit de définir la République réformiste comme un régime de synthèse où les libertés individuelles s'appuient sur un État socialement actif¹².

¹¹ Le nom d'Henry Michel est moins familier que ceux de Durkheim et de Jaurès. Ce dernier auteur était pourtant l'une des principales cautions savantes de cette vogue de l'« individualisme normatif » à cette époque, en particulier depuis la publication de sa thèse en 1895 curieusement intitulée *L'Idée de l'Etat* mais qui constitue bien, comme le démontrent presque tous les sous-titres, une histoire et une apologie de l'individualisme dans le domaine des doctrines politiques. Il s'agit bien à nouveau et toujours ici d'un individuo-universalisme puisque la notion de *dignité* de la personne humaine érigée en finalité politique première est décrite comme indissociable de celle de l'*égalité* des personnes. Cette thèse a enfin été rééditée en 2003 dans le Corpus des œuvres de philosophie de langue française chez Fayard.

¹² À l'issue de mon intervention au Colloque de Saint-Louis, Janet Coleman m'a demandé quelle place le « stato-individualisme » d'Henry Michel réservait à la pensée de Hegel. Il le classe résolument du côté « anti-individualiste » comme si l'Etat était chez Hegel une fin en soi de type « holiste » sans véritable dynamique de synthèse. Cette vision, si j'ose dire, « totalitaire » de Hegel était répandue dans la France de l'époque mais est assurément contestable.

Fort bien, mais sur le plan généalogique, on reste quelque peu sur sa faim car si Henry Michel consacre des centaines de pages à analyser les doctrines politiques du 19ème s., c'est seulement une brève introduction qui permet d'ancrer la constitution savante de la doctrine « individualiste » dans le 18ème s. Nous savons pourtant que le mot n'existe pas encore et que l'historien des idées devrait ici redoubler de précision et de prudence... sauf à délaissier sa méthode pour une autre, mais, à ce compte, pourquoi ne pas remonter plus haut et risquer des généalogies plus audacieuses ? Sur ce point encore, Henry Michel semble hésiter. D'une part, il oppose le 18ème s. « individualiste » au 17ème s. « *absolutiste* » mais, d'autre part, il insiste sur l'influence souterraine du christianisme sur les idées à son avis les plus nobles de la Révolution française. Ces quelques pages un peu flottantes ne suffisent assurément pas à jeter de l'ombre sur l'ensemble de l'ouvrage mais on ne peut s'empêcher de se demander si pour Henry Michel, ledit individualisme, qui est un individualisme *avant la lettre*, naît tout constitué au 18ème s. ou si, *bien en amont*, il doit être restitué à l'aune d'une histoire générale des civilisations où le christianisme constituerait un acteur majeur. Sans doute ne prétendait-il pas répondre précisément à une telle question qu'il a pourtant soulevée : on voit ici les difficultés de l'histoire des idées lorsqu'elle prétend remonter le temps sans ses outils traditionnels.

Durkheim : Athènes, Rome et le christianisme

Lorsqu'en juillet 1898, Emile Durkheim s'assumant comme intellectuel dreyfusard, sans oublier ses ambitions de sociologue, entre dans la polémique et défend l'individualisme, il entend l'ancrer dans un héritage plus long, au nom d'une autre méthode. Certes, reconnaît-il, c'est bien le « libéralisme du 18ème siècle » qui est « tout l'objet du litige ». Sur ce point, Durkheim s'inscrit bien dans la foulée d'Henry Michel. Mais avant d'être une doctrine politique, l'individualisme est pour Durkheim, on l'a dit, une religion, c'est-à-dire une tradition héritée socialisante : non seulement il n'est pas « l'anarchie » comme l'avait prétendu Brunetière mais, écrit-il, il est « désormais le seul système de croyances qui puisse assurer l'unité morale du pays ». Contrairement aux auteurs qui opposeraient Raison d'Etat et finalité éthique, cohésion de la Cité et défense des droits de l'homme pour choisir l'un contre l'autre, Durkheim entend montrer que ne pas défendre les droits de l'individu au nom de la liberté de conscience serait non pas seulement une faute *morale* mais

aussi une faute sociale et politique... s'il est vrai que cette défense de l'individu est le seul but commun dans lequel peuvent encore se retrouver les modernes.

Il est impossible ici de détailler l'argumentation du texte de Durkheim mais celui-ci insiste fortement sur la généalogie de la morale dite individualiste dans une morale chrétienne qui aurait profondément conditionné le « système de croyances » hérité de la France du 19^{ème} siècle. Loin de renier le passé comme le prétendent ses adversaires, l'individualisme, selon Durkheim, le continuerait, il *développerait* l'individualisme *restreint* qu'a représenté le christianisme et son originalité fondatrice contrastant avec la Religion de la Cité : aux « pratiques matérielles » de la Cité se serait opposée la valorisation chrétienne de la « foi intérieure ».

On peut croiser ce texte avec un cours probablement contemporain où Durkheim nuance cette opposition entre christianisme et Cité en différenciant les cas de la Grèce et de Rome. Je citerai plus longuement et plus précisément ce passage qui est en lien direct avec la problématique centrale du colloque : « A Athènes, [...] clans, phratries, tribus [avaient] conservé [une] autonomie beaucoup plus grande qu'à Rome où ils furent très vite absorbés dans la masse de la société. [...] l'individualisme était autrement développé à Rome qu'à Athènes. Ce vif sentiment qu'on avait à Rome du caractère respectable de la personne s'exprimait dans les formules connues où était affirmée la dignité de citoyen romain et dans les libertés qui en étaient les caractéristiques juridiques. C'est des points que Jhering a contribué à bien mettre en lumière. [...] Mais si remarquable que soit l'individualisme romain, il est peu de chose à côté de celui qui s'est développé au sein des sociétés chrétiennes »¹³. Durkheim oppose à nouveau ici « culte » et « foi » « *intérieurs* » à « pratiques » et « contrôle » « *extérieurs* ».

Cette insistance de Durkheim sur l'*intérieurité* dans le christianisme primitif a échappé, semble-t-il, aux sociologues actuels qui reprochent à son « individualisme » de pécher par une trop grande abstraction. Rappelons aussi que cette intervention de 1898 répliquait à Brunetière dont l'opposition du christianisme et de l'individualisme lui apparaissait contradictoire. Je ne pense pas forcer la pensée de Durkheim en affirmant

¹³ DURKHEIM É., *Leçons de sociologie*, Paris, PUF, coll. Quadrige, [1950] 2010, p. 94.

que, pour lui, le néo-traditionalisme de Brunetière¹⁴ était contradictoire avec le christianisme primitif. Cette intervention fait inévitablement écho à cette époque au clivage catholiques/protestants face à la République et au débat récent *interne* au monde catholique sur le ralliement. À mon sens, l'individo-universalisme de Durkheim et, du reste, d'une partie de sa génération, est *déjà* une synthèse qui implique l'*individualité*. Je ne suis pas sûr qu'elle y attende ou qu'elle la restreigne. En tant que théoricien politique de fait, Durkheim essaye de penser des médiations entre l'individuel, le social et le politique, il essaye de faire tenir ensemble le pôle universel/abstrait et le pôle singulier/concret. Prenons garde de ne pas sous-estimer cette volonté d'équilibre en projetant sur lui un dualisme qu'il a justement voulu surmonter. Quoi qu'il en soit, Durkheim entend, plus explicitement que Michel, ancrer l'individualisme autoproclamé de 1898 dans un très long processus culturel et social.

Célestin Bouglé et la « patrie du droit naturel »

L'auteur de cette génération qui allait situer cette question dans la démarche la plus systématique de comparaison des civilisations est Célestin Bouglé, un auteur lui aussi en pleine période de redécouverte¹⁵. Un an après la grande controverse de 1898, le sociologue Célestin Bouglé publie une étude intitulée *Les idées égalitaires* où, comme dans d'autres écrits, il rend hommage à Henry Michel et, à travers lui, à l'héritage de Charles Renouvier. Ce livre important vient lui aussi d'être réédité avec une copieuse et passionnante préface de Serge Audier¹⁶. Ce que Célestin Bouglé désigne sous le nom d'« égalitarisme » désigne bien en fait ce que j'ai nommé ici l'« individo-universalisme » puisqu'il s'agit de montrer l'essentielle connivence civilisationnelle de la valorisation de l'Humanité et de la reconnaissance de la dignité des personnes. Bien sûr, on peut dans l'absolu imaginer un culte de l'Humanité aveugle aux individualités ou, à l'inverse, une exaltation de tel ou tel individu indifférente au sort commun. Mais, pour Bouglé, la civilisation occidentale s'est bel et bien

¹⁴ Sur la difficulté de situer la position du critique à cette époque, voir le livre d'Antoine COMPAGNON, *Connaissez-vous Brunetière ? Enquête sur un antidreyfusard et ses amis*, coll. l'Univers historique, Paris, Seuil, 1997.

¹⁵ POLICAR A., *Bouglé. Justice et solidarité*, Paris, coll. Le bien commun, Michalon, 2009.

¹⁶ Collection Bibliothèque républicaine, Editions Le Bord de l'Eau, 2007.

appuyée sur une dynamique *hautement complémentaire* d'« individualisme » et d'« égalitarisme ».

Pour mieux le comprendre, il faut regarder la civilisation occidentale à la lumière d'un type culturel opposé qui est la « société des castes ». Dix ans plus tard, Bouglé lui consacra une étude à travers le cas paradigmatique de l'Inde¹⁷. Dans le « régime des castes », l'« individu s'efface et disparaît dans l'espèce » : c'est par leur « statut social » que les hommes se distinguent, beaucoup plus que par leur « tempérament personnel ». Les castes « nous empêchent d'apercevoir les personnes *et* dans ce qu'elles ont de plus particulier *et* dans ce qu'elles ont de plus général ». Avec l'effacement progressif des castes, on assisterait donc à un double mouvement : mouvement universaliste par l'assimilation d'individus autrefois séparés dans des castes distinctes, mouvement individualiste par la différenciation des individus que leur caste enfermait dans les mêmes obligations sociales.

Pour Bouglé, l'essentiel est d'abord de poser la comparaison entre des types de société. C'est bien comme cas paradigmatique que l'Inde est citée : elle constitue « l'épanouissement unique de tendances universelles ». Mais si, pour Bouglé, la réflexion comparatiste précède *logiquement* la reconstitution diachronique, il ne peut évacuer cette dernière. Dans la mesure, en effet, où il n'existe à son sens qu'une seule « société égalitaire », il ne peut qu'aborder la question de son *émergence*.

Bouglé écrit à une époque où le Bas Moyen-Âge n'a pas encore été revisité et il est donc porté à faire de la société féodale en général un exemple presque parfait de régime des castes. À cet égard, il aurait pu être un théoricien classique de la Modernité guère préoccupé de ce qui a pu se passer avant le 16^{ème} siècle. Mais, dans la mesure où Bouglé engage un débat avec les « ethnographes » de son temps et qu'il situe la question générale dans le cadre d'une comparaison entre les types de société, il est conduit assez logiquement à se poser la question de l'Antiquité classique.

En s'appuyant notamment sur les travaux contemporains de Fustel de Coulanges, Bouglé affirme que la cité antique était une « église fermée » qui ne favorisait son dépassement ni par le dessus – l'humanité – ni par le dessous – l'individualité. La distinction fameuse de Benjamin Constant entre la liberté des Anciens et celle des Modernes s'en trouverait

¹⁷ Pour plus de détails voir POLICAR A., « Egalité et hiérarchie : Célestin Bouglé et Louis Dumont face au système des castes », *Esprit*, janvier 2001, p. 43-62.

donc confirmée. Avec le temps, toutefois, des doctrines plus favorables et à l'individualisme et au cosmopolitisme (les deux phénomènes étant intimement liés) se seraient affirmées – le christianisme et le stoïcisme. Mais, en tant que sociologue, Bouglé est surtout curieux des évolutions institutionnelles qui distinguent Rome du reste de l'Antiquité : la conquête progressive de droits, d'abord par les plébéiens, puis par les étrangers et l'amélioration progressive du statut de l'esclave en seraient autant de signes. « Ce sont bien, écrit Bouglé, nos théories égalitaires qui brillent déjà dans le crépuscule de l'antiquité. Ce ne devait être qu'un éclair. L'heure n'était pas encore sonnée où les sociétés devaient s'organiser durablement au nom de ces principes » (p.63)¹⁸.

Si fragiles qu'ils aient été, ces principes, ces idées nouvelles n'en auraient pas moins été formulés à ce moment pour la première fois, ce qui conduit Bouglé à désigner la civilisation romaine comme la mère de la civilisation européenne : sa « mission était de préparer pour le monde moderne la conception d'un Droit sans privilèges ». En effet, en voulant faire vivre ensemble une hétérogénéité de populations, le Droit romain a dû dépasser l'aspect local et limité à une seule classe pour s'élever à un « droit humain et individualiste » (p. 151). Aussi est-ce le souvenir de l'Etat romain qui, revivifié à la Renaissance, présidera à la genèse de l'Etat moderne (p. 209) . Rome n'a toutefois pas su trouver une synthèse durable entre unité et hétérogénéité (p. 210). De manière attendue à l'époque de la rédaction de ce livre, le Moyen Age est décrit comme « une période confuse qui sépare les deux moments du développement de l'égalitarisme » (idem). Ces divers commentaires, lus à la lumière du futur ouvrage de Bouglé sur l'Inde ne peut que peser sur la démarche comparatiste. Le contraste entre les civilisations est déjà accusé dans les *Idées égalitaires* puisque Bouglé oppose l'Inde, « patrie des castes », à Rome, « patrie du droit naturel » (p. 208) !

À se fonder sur ces textes, on s'aperçoit que le rôle du christianisme est beaucoup moins central chez Bouglé que chez Durkheim dans la mesure où il insiste davantage sur l'évolution statutaire que sur l'influence « religieuse » et davantage sur l'influence stoïcienne et juridique que sur l'influence chrétienne. Ces accents différents sur les sources ne sont pas sans impact sur l'identité républicaine alors en pleine redéfinition dans le contexte de l'affaire Dreyfus.

¹⁸ Je suis la pagination de l'édition de 1925 à la Librairie Félix Alcan.

Un détour par l' « idéalisme anglais »

On remarquera ici qu'il n'y a pas congruence entre parti-pris idéaliste et insistance sur la supposée matrice chrétienne. Dans sa précieuse synthèse sur Bouglé, Alain Policar refuse d'atténuer la tension entre Durkheim et le néo-kantisme : Bouglé, à ses yeux, apparaît au contraire plus attaché à l'autonomie de la morale et donc plus proche de Michel et de Renouvier¹⁹.

Un détour par l'Angleterre permet de confirmer ce paradoxe : Thomas Hill Green y symbolise ce « nouveau libéralisme » qui entend concilier Individu et Etat et qui constitue la véritable origine de l'État-Providence²⁰. La pensée de Green s'inscrit dans le néo-kantisme mais est aussi nourrie de toute une tradition anglaise d'humanisme chrétien : l'auteur est d'ailleurs lui-même un chrétien fervent. Or, d'après Jean Pucelle, T.H. Green ne réserve nullement au christianisme un rôle moteur dans l'émergence de l'individuo-personnalisme. Le progrès de la conscience morale personnelle s'enracine chez lui dans l'école socratique : le rôle du christianisme n'est pas tant celui d'une intensification que celle d'une universalisation. Voilà qui le fait loger à la même enseigne que le stoïcisme et... les jurisconsultes romains²¹.

Très proche de Green sur bien des aspects, John Caird marquera sa différence sur ce point en 1899 dans *The Fundamental Ideas of Christianity* : le christianisme contient pour lui un apport original et ne constitue donc pas une simple excroissance de l'influence hellénique²².

Reformulation des critiques contre la généalogie de Louis Dumont

Ce serait une autre et bien longue histoire de montrer comment cet individualisme des années 1890 a vu se dresser contre lui, dans la première moitié du 20ème siècle, un certain nombre de réquisitoires qui ont contribué à sa crise et à son glissement provisoire dans l'oubli.

¹⁹ POLICAR A., *op. cit.*, p. 38-40.

²⁰ Voir AUDARD C., *Qu'est-ce que le libéralisme ? Éthique, politique, société*, Paris, folio essais, Gallimard, 2009, p. 271-273

²¹ PUCELLE J., *L'idéalisme en Angleterre de Coleridge à Bradley*, Neufchâtel, Ed. de la Baconnière, 1955, p. 160. L'analyse de Pucelle se base sur le livre *Prolegomena to ethics* (posthume : 1883).

²² *Ibidem*, p. 181.

Lorsqu'en 1983, l'anthropologue et historien des idées Louis Dumont publiait ses célèbres *Essais sur l'individualisme*, il y avait longtemps que ce mot avait perdu toute réputation savante en France. Il contribuait ainsi à le reconstituer comme un objet digne de l'attention des sociologues, des politologues, des historiens des civilisations. Cet ouvrage a bénéficié à l'époque d'une très large audience et continue, estime Serge Audier, d'avoir une influence souterraine aujourd'hui à travers son impact sur d'autres auteurs comme, par exemple, Marcel Gauchet.

Comme nous avons été quelques auteurs à tenter de le démontrer avec quelque précision²³, l'œuvre de Louis Dumont ne se profile pas comme un éclairage neutre sur ledit individualisme mais conduit bien à lui imputer une puissance de déstabilisation sociale et de perturbation des fins proprement humaines. L'individualisme dont il s'agit ici entretient bien des affinités étroites avec tout ce dont il a été question préalablement : l'individualisme selon Dumont est une « configuration des valeurs » indissociable de l'« égalitarisme » et qui plonge ses racines dans le christianisme. Il constitue la spécificité de la civilisation occidentale par contraste avec les autres sociétés, dites « holistes », dont l'Inde des castes constitue le cas paradigmatique.

Or, si Louis Dumont insiste sur sa dette à l'égard de l'étude de Bouglé sur les castes – au point de la saluer comme son *propre* point de départ ! – il omet de préciser que Bouglé est d'abord et avant tout l'auteur des *Idées égalitaires* et que c'est en fait toute sa démarche comparatiste qui est analogue. Avec cette nuance décisive qu'au final, c'est une perception toute différente qui affecte cette supposée spécialité occidentale : l'individuo-universalisme. Si les apports précieux, indéniables, de Louis Dumont ne doivent pas être négligés, on voit que la discussion critique de son œuvre pourrait se jouer à différents niveaux. D'une part, au point de vue de sa généalogie de l'individualisme occidental qu'il fait débiter avec la figure de l'anachorète chrétien comme si l'Antiquité classique avait été intégralement holiste. Est-ce d'ailleurs vraiment prendre en considération la théorie de la personne dans le christianisme primitif que d'incarner celui-ci dans la figure du stylite ?

²³ GOTTRAUX Ph., « Louis Dumont : une sociologie du tout social ou pensée de l'ordre ? », *Bulletin du MAUSS*, juin 1987, p. 293-325. POLICAR A., « Égalité et hiérarchie... », *art. cit.* ; ROUCLoux J., « Comment peut-on ne pas être indien ? », *art. cit.* ; LARDINOIS R., *L'invention de l'Inde. Entre ésotérisme et science*, Paris, CNRS éditions, 2007, p. 264-310. AUDIER S., *op. cit.*, p. 320-330.

D'autre part, au point de vue de sa vision même de l'individualisme que, comme Brunetière jadis, il semble voir comme une dynamique de dissolution sociale, alors que Durkheim y voyait notre dernière religion constituante.

Grâce au fil rouge que j'ai tenté d'établir, il y a une certaine légitimité à faire débattre ces auteurs appartenant à des générations différentes. Mes critiques à la fois méthodologiques et normatives contre Louis Dumont ne doivent pourtant pas être interprétées comme un anathème porté sur le fond de sa démarche. Il s'agit tout au contraire d'apporter de meilleures balises et de nouvelles médiations afin de creuser le point d'intersection où il a eu le courage de se tenir : celui entre l'histoire des idées et l'anthropologie historique. La tâche est immense : nul doute que les spécialistes des civilisations grecque et romaine ont à y apporter leur contribution.

Conclusion : la place des « Lumières »

Si cette réflexion se voulait d'abord et avant tout une mise au point, elle ne craint pas au passage de trancher sur un point important. Lorsque Durkheim affirmait que le libéralisme du 18^{ème} siècle était tout l'objet du litige, il semblait, ai-je déjà dit, donner raison à Henry Michel pour qui l'« individualisme » est essentiellement un héritage des Lumières. Mais cette affirmation est contredite par l'importance donnée par le penseur à Rome et au christianisme. Certes, Michel lui-même définit l'individualisme supposé du 18^{ème} siècle comme le point de rencontre « de deux grandes influences », « comme l'efflorescence d'un double germe déposé dans la conscience humaine par le cartésianisme, et par l'Évangile²⁴ ». Mais est-il vraiment possible de faire converger dans une même doctrine ainsi dénommée des auteurs aussi différents que Montesquieu, Smith, Rousseau, Condorcet et Kant ? On peut se demander si Michel n'a pas projeté dans le passé la pensée de son propre maître Charles Renouvier. En ce sens, ce n'est pas seulement la conciliation de l'Individu et de l'État qui serait le produit d'une synthèse *fin de siècle* mais l'*individuo-personnalisme* lui-même.

On peut voir les choses, à vrai dire, de deux manières. D'après une chronologie courte où les apports du 19^{ème} siècle : libéralisme (Constant,

²⁴ MICHEL H., *L'Idée de l'Etat. Essai critique sur l'histoire des théories sociales et politiques en France depuis la Révolution*, Paris, Fayard, [1895] 2003, p.79.

Mill), néo-kantisme (Renouvier, Green) mais aussi un certain romantisme sont valorisés. D'après une chronologie longue où l'Antiquité, le christianisme, la Renaissance, l'École du droit naturel sont présentés comme des sources fondamentales. Ces deux chronologies peuvent aussi être articulées l'une à l'autre mais dans tous les cas, on ne voit pas en quoi les « Lumières » constitueraient un jalon historique primordial. Elles apparaîtraient plutôt comme une période de recherche et de transition : selon le degré de cohérence interne que l'on confère à l'« individualisme », *celui-ci est déjà là ou n'est pas encore*.

Je m'inscris de la sorte en faux contre des auteurs qui ont défendu récemment les Lumières comme une forteresse assiégée²⁵, comme si celles-ci étaient le temple menacé de la religion individualiste. Or, on a beaucoup parlé Progrès et Nature au 18^{ème} siècle, soit pour les opposer soit pour les concilier mais, avant Kant, où donc est cette doctrine convergente, cohérente, explicite de la personne humaine ? Que ce soit dans une perspective anti-individualiste ou néo-individualiste, les « Lumières » ne méritent en réalité ni fétichisme ni acrimonie.

Contrairement à ce qu'espérait Bouglé, qui se présentait comme un pionnier, le 20^{ème} siècle n'a pas produit cette « synthèse grandiose » du savoir qui ferait apparaître un consensus à la fois sur les sources et sur les conséquences de l'individuo-universalisme. Mais si nous sommes enclins à redécouvrir ces pionniers, c'est peut-être parce que nous ressentons confusément qu'il nous en coûterait de renoncer à un idéal auquel ils crurent pouvoir donner « scientifiquement » une assise sociale et une profondeur historique.

²⁵ LINDENBERG D., *Le procès des Lumières. Essai sur la mondialisation des idées*, Paris, Seuil, 2009. STERNHELL Z., *Les anti-Lumières. Du XVIII^{ème} siècle à la guerre froide*, Paris, coll. L'Espace du Politique, Fayard, 2006.