

# ANTHROPEN

Le dictionnaire francophone d'anthropologie ancré dans le contemporain

## INDIVIDU

Calame, Claude  
EHESS, France

Date de publication : 2016-09-01

DOI: <https://doi.org/10.17184/eac.anthropen.015>

[Voir d'autres entrées dans le dictionnaire](#)

La notion de l'individu comme être humain doué d'un corps propre et d'une identité singulière est née de la notion de sujet. C'est en effet autour de ce concept très occidental que s'est développée l'idée d'un être agissant de manière autonome et réflexive. Mais ce sujet constitué en « soi », en self, est aussi un sujet qui agit, un sujet pratique, engagé dans le monde extérieur selon une volonté et selon des motivations qui lui seraient propres.

Un sujet donc non plus en tant que sub-jectum comme l'indique l'étymologie du mot; non plus un sujet « soumis » à différents pouvoirs d'ordre politique et religieux, mais un sujet qui, au siècle des Lumières, avec la contestation de la royauté absolue et la critique de la hiérarchie catholique, devient un être de raison, constitué en droit (Taylor 1989). Désormais un sujet libre, un sujet libre de penser et libre d'agir comme il l'entend, un sujet dont les libertés sont fondées sur un certain nombre de droits, également partagés.

Mais qu'en est-il dans la réalité de nos sociétés contemporaines, convaincues que démocratie et libéralisme économique vont de pair, convaincues aussi qu'elles sont les seules aptes à défendre les droits de l'homme et de l'individu dans leur universalité face à d'autres formes sociales, passant pour plus traditionnelles?

Envisagée du point de vue sociologique, la question a longtemps été de savoir qui, de l'individu ou de la société, est premier par rapport à l'autre. On le sait – pour Émile Durkheim la société ne saurait être considérée comme la somme des individus qui la composent, des individus donnés comme entités premières, dans leurs différents états de conscience. Du « holisme méthodologique » (le tout n'est pas réductible aux parties qui le composent) on est passé au « relationalisme méthodologique » : société

et individus sont à comprendre dans des relations qui correspondent à des rapports de réciprocité. Le social et le collectif ne sauraient donc être envisagés comme les simples résultantes des actions et pratiques des individus (comme le laisse entendre l'« individualisme méthodologique »). Entre les individus-atomes (êtres indivis) et l'ensemble social auquel ils sont forcément intégrés, il y a interdépendance, interaction; il y a « co-construction » des uns par l'autre, et vice versa. L'opposition toute théorique entre l'individuel et le collectif doit donc être dépassée (Corcuff 2007; Corcuff, Le Bart, de Singly 2010).

Avant la guerre de 39-45, le sociologue et philosophe allemand Norbert Elias s'était déjà interrogé sur la nature de l'homme vivant dans ce qu'il appelait « la société des individus ». Les relations réciproques des individus les uns avec les autres constitueraient la condition même de l'existence humaine; elles représenteraient l'une des bases de la condition d'être humain. Dès lors la vie sociale et l'appartenance à une société étaient données comme une disposition fondamentale, inscrite dans l'être social de l'homme. Pour Elias (1991), ce n'est que tardivement et épisodiquement, surtout à partir de la Renaissance, que serait apparue la conscience d'un « moi » pourvu d'une intériorité; cette conscience nouvelle aurait alors entraîné, dans une perspective à vrai dire européo-centrée, une « prédominance de l'identité du moi sur l'identité du nous ». Si les hommes en tant qu'individus sont bien interdépendants, la notion même d'individu est ancrée dans l'idée de la constitution d'un « moi »; elle est fondée dans l'idée de sujet.

C'est sur un constat analogue qu'est fondée la distinction tracée par l'anthropologue Louis Dumont (1983) entre sociétés holistes et société individualistes. D'un côté donc, dans les sociétés traditionnelles, un homo hierarchicus dont l'identité est définie par la place qu'il occupe dans l'ensemble social avec ses statuts et ses hiérarchies; de l'autre un homo aequalis, promu dans les sociétés modernes par l'égalité instituée entre des individus considérés comme autonomes. Mais cette opposition se double d'un autre contraste. D'une part l'homme hors du monde : le modèle en est celui du renonçant indien qui se soustrait au réseau des liens sociaux pour se trouver face à lui-même, dans sa singularité; d'autre part l'homme dans le monde : tel l'homme moderne, cet homme intra-mondain réalise son identité individuelle au sein de la société; son individualité est posée comme une valeur et un but. Ainsi on assisterait en Occident à la naissance de l'individu moderne en particulier par la transition calviniste vers un « individu-dans-le-monde » mais pour y accomplir la volonté du dieu unique des chrétiens, puis par le passage à l'Individu de la première « Déclaration des droits de l'homme et du citoyen », libéré de la tutelle de l'Église au nom de la liberté de conscience exercée dans une société égalitaire.

Or c'est précisément de la notion de liberté que sont nés tous les malentendus entretenus par une pensée économiste préoccupée de fait par la seule liberté du marché. En effet les libertés fondamentales assises sur les droits partagés qui constituent l'individu abstrait ont été transformées en des libertés individuelles qui permettraient à chacune et chacun de se développer concrètement selon ses capacités propres. Dans cette mesure, l'individualité est assimilée à la sphère privée; et les droits égaux qui assurent des devoirs réciproques sont réduits aux droits de la

personne dans sa singularité (Flahaut 2006), dans la concurrence entre les individus soumis à la marchandisation (Calame 2008).

L'extraordinaire développement des sciences humaines dans les années soixante du siècle dernier a pu sembler sonner le glas du sujet occidental en tant que monade autonome, consciente et réflexive. À vrai dire, les différentes sciences de l'homme ont plutôt contribué à en approfondir les multiples dimensions. Du côté de la psychanalyse le sujet dans son psychisme s'est révélé se situer à l'intersection des pulsions animées par son corps propre et du refoulé accumulé dans l'expérience de son enfance au sein de la famille nucléaire. À l'anthropologue structuraliste ce même inconscient est apparu comme fondé, au-delà des différences culturelles, dans les structures universelles de l'esprit humain. Dans le débat entre individualisme et holisme méthodologiques, les sociologues n'ont pas manqué de subordonner l'individu aux relations sociales, insérant son existence dans les réseaux contraignants que tissent ces rapports souvent asymétriques. Et les linguistes se sont interrogés sur l'existence d'une grammaire universelle qui traverserait les langues et qui serait à la base de la compétence verbale de tout être humain. Ainsi l'atome-individu abstrait est désormais soumis aux déterminations psychiques, sociales, économiques, culturelles, verbales et bientôt neuronales qui découlent de sa constitution organique et psychique ainsi que son environnement « naturel » et social.

Dans les différentes perspectives ouvertes par les sciences sociales, le sujet-individu est donc bien à saisir étymologiquement comme sub-jectum; en tant que tel, il s'avère constamment soumis à des processus de subjectivation qui dépendent largement de son entourage matériel, familial, social et culturel. Loin d'entraver une autonomie morale et intellectuelle censée asseoir l'individu philosophique dans une liberté fondée sur la conscience de soi, ces paramètres d'ordre aussi bien organique que symbolique contribuent au contraire à l'enrichissement identitaire constant des individus singuliers. Cette fabrication est rendue indispensable par l'extraordinaire plasticité neuronale constitutive de l'être humain, en particulier dans ses manières de se représenter le monde social et l'écologie qui le déterminent et dans les modes de son action sur cet environnement humain et matériel.

En se fondant sur les résultats relativement récents d'une part de la paléo-anthropologie, d'autre part de la neurologie, quelques anthropologues contemporains sont allés plus loin. Dans son incomplétude, l'homme ne saurait se développer, ni en tant que genre humain, ni en tant qu'individu, si l'organisation sociale et la culture n'étaient pas là pour activer et réaliser ses capacités neuronales; la nature cérébrale de l'homme se révélerait ainsi dans son extraordinaire plasticité, une plasticité qui implique la contrainte (Ansermet, Magistretti 2004). Autant du point de vue phylogénétique du développement du genre humain qu'en ce qui concerne l'essence organique de l'homme avec son développement individuel, tout se passe en somme comme si la nature présupposait la culture, voire comme si, pour l'être humain, la culture précédait en quelque sorte la nature (cf. Dortier 2004).

En effet, en anthropologie culturelle et sociale, la tendance traditionnelle est d'envisager la culture, de même qu'à l'époque du Romantisme allemand, comme le moyen de combler le vide laissé par la nature incomplète de l'homme. Ainsi Geertz

(1973) : « En résumé, nous sommes des animaux incomplets ou inachevés et nous nous complétons ou nous nous parachevons nous-mêmes par le biais de la culture ».

Par le biais de pratiques d'ordre technique et symbolique où l'activité de la communication verbale joue un rôle essentiel, l'homme se constitue lui-même dans son identité affective et réfléchie; il se construit en interaction obligée avec les différents cercles communautaires qui contribuent à sa fabrication, en interaction avec leurs différentes conventions et traditions qu'à son tour il adopte. Ce processus d'« anthropopoïésis » se poursuit pendant toute sa carrière d'être humain mortel. L'individu se fabrique à la fois par les autres et pour les autres, avec des spécificités individuelles et des processus de subjectivation qui engendrent des transformations dynamiques, mais aussi des affrontements et des conflits (Affergan et al. 2003).

D'un point de vue anthropologique, l'identité complexe de chacun de nous repose donc sur une dialectique subtile entre d'une part la nécessaire fabrication sociale et culturelle de l'homme par ses proches et d'autre part le développement de la singularité de l'individu, avec son autonomie partagée entre identité-idem et identité-ipse (Ricœur 1990). L'épanouissement de l'individu en personne avec sa réflexivité critique dépend, dans l'interaction notamment discursive, des différents réseaux de sociabilité auxquels il appartient dans sa vie intellectuelle et pratique; son émancipation repose sur les différents statuts que lui confère son action sociale, entre travail, cercle familial, activités culturelles, etc. Sans doute une identité personnelle épanouie est-elle la résultante du croisement pratique de plusieurs niveaux identitaires collectifs, d'ordre également ethnique et culturel (Galissot, Kilani, Rivera 2000). Dans cette mesure l'identité individuelle doit sans doute être garantie en situation postmoderne par une série de droits, mais aussi de devoirs.

## Références

Affergan, F., Borutti, S., Calame, C., Fabietti, U., Kilani, K. et A. Remotti (2003), *Figures de l'humain. Les représentations de l'anthropologie*, Paris, Éditions de l'EHES.

<http://editions.ehess.fr/ouvrages/ouvrage/figures-de-lhumain/>

Ansermet, F. et Magistretti, P. (2004), *À chacun son cerveau. Plasticité neuronale et inconscient*, Paris, Odile Jacob.

Calame, C. (2008) (dir.), *Identités de l'individu contemporain*, Paris, Textuels.

Corcuff, P. (2007), *Les nouvelles sociologies*, Armand Colin, Paris (2e éd.).

Corcuff, P., Le Bart, C., et F. De Singly (dir.) (2010), *L'individu aujourd'hui. Débats sociologiques et contrepoints philosophiques*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes.

<https://doi.org/10.4000/books.pur.13601>

Dortier, J.-F. (2004), *L'homme, cet étrange animal... Aux origines du langage, de la culture et de la pensée*, Auxerre, Éditions Sciences Humaines.  
<https://doi.org/10.3917/sh.dorti.2012.02>

Dumont, L. (1983), *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Seuil.

Elias, N. (1991) [1987], *La société des individus*, Paris, Fayard. (éd. or. : Die Gesellschaft der Individuen. Frankfurt a/M, Suhrkamp.)

Flahaut, F. (2006), « *Be yourself !* » – *Au-delà de la conception occidentale de l'individu*, Paris, Mille et une nuit.

Galissot, R., Kilani, M. et Rivera, A. (2000), *L'imbroglia ethnique. En quatorze mots clés*, Lausanne, Payot.

Geertz, C. (1973), *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*, New York, Basic Books.

Ricoeur, P. (1990), *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil.

Taylot, C. (1989), *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge, Cambridge University Press.