

L'EXISTENCE SOCIALE DES ANTIQUES ET LE TOURNANT INDIVIDUALISTE EN ART : PROPRE DE LA RENAISSANCE ?

« L'individu a une histoire. Et cette histoire pourrait débiter aux XIV^e et XV^e siècles. Avec la Renaissance émerge une nouvelle manière de vivre et de concevoir sa destinée dans ce monde. L'individu commence à s'affranchir des tutelles traditionnelles qui pèsent sur son destin. Il ose dire « je ». Le monde social change de centre de gravité : des lois supérieures (le service de Dieu, de l'État, de la famille...), il se tourne vers l'individu et le culte de soi. L'individu devient le but et la norme de toute chose. Dans les siècles qui vont suivre, l'individualisme ne cessera de s'affirmer. Beaucoup d'analyses convergent pour dire que nos sociétés sont en train de vivre une sorte d'accomplissement de cet individualisme. S'étant de plus en plus affranchi des normes de la religion, de la tutelle de l'Etat, du travail, de la famille, l'individu est désormais seul face à lui-même. Mais il paye cette autonomie au prix fort. L'individu serait en effet déraciné, désocialisé, et dans une perpétuelle et éprouvante quête de soi. Telle est du moins l'histoire que nous racontent nombre d'auteurs - philosophes, sociologues, anthropologues - qui se sont penchés depuis quelques années sur l'histoire de l'individu. (...) »

L'anthropologue Louis Dumont fut le premier à esquisser une généalogie de « l'idéologie individualiste moderne ». Son approche s'appuie sur l'opposition entre « holisme » et « individualisme ». Dans les sociétés « holistes » - il faut entendre par là les sociétés primitives, antiques, médiévales (l'Inde classique lui sert de modèle de référence) -, l'individu n'existe pas. Ou plus exactement, l'individu n'est pas la valeur centrale de l'existence. Dès sa naissance, il est absorbé dans un tissu de liens et de relations de dépendances : la famille, le clan, la caste, l'ethnie... qui vont présider à sa destinée. Qu'il naisse esclave ou noble, intouchable ou membre des hautes castes, l'individu est soumis à des finalités qui le dépassent. En Inde, une première marque de l'individualisme apparaît avec la figure du « renonçant ». Ce dernier quitte sa famille et sa caste, s'écarte du monde et se consacre à son élévation spirituelle. Dans le christianisme primitif, de tels engagements « hors du monde » existent et expriment aussi cette nouvelle attitude face à la vie. C'est pour L. Dumont une première phase de l'individualisme, un premier détachement par rapport au monde. Après une longue phase de gestation dans le « système de pensée » chrétien, c'est aux XVII^e et XVIII^e siècles que l'idéologie individualiste va s'épanouir. À travers les penseurs de la philosophie politique (Thomas Hobbes, John Locke), puis à travers l'esprit des Lumières, les droits de l'individu sont d'affirmer le droit à la sécurité et à la protection (T. Hobbes), et le droit à la propriété (J. Locke). À travers de multiples vicissitudes, l'individualisme va continuer à se déployer. Même les mouvements totalitaires (le fascisme, le communisme), qui veulent imposer la restauration de la communauté contre l'individualisme, ne sont pour L. Dumont que des « pseudo-holismes » qui continuent à sécréter à leur insu le message individualiste. Nous serions donc les héritiers d'un mouvement séculaire, qui n'a cessé d'arracher l'individu à l'emprise de la communauté. Alexis de Tocqueville avait donné une description brillante de ce mouvement dans *De la démocratie en Amérique* (1835-1840). En 1989, le philosophe canadien Charles Taylor prolonge à sa manière l'étude de la généalogie de l'individu moderne avec *Les Sources Du Moi* [...]. Son but est de comprendre la formation de « l'intériorité moderne, le sentiment que nous avons de nous-mêmes en tant qu'êtres dotés de profondeurs intérieures, et la notion qui s'y rattache et selon laquelle nous sommes des "moi" ». Comme L. Dumont, C. Taylor voit dans la Renaissance un moment essentiel de la constitution de l'individualité. La littérature est témoin de cette évolution. Avec ses *Confessions*, Saint Augustin (354-430) avait été un précurseur en explorant les tourments de son « moi intime ». Montaigne (1533-1592) prendra la plume pour oser faire de lui-même l'objet de son étude. Dans ses *Essais*, il écrit : « chacun regarde devant soi ; moi, je regarde dedans moi ; je n'ai affaire qu'à moi. » La philosophie de René Descartes marque un autre moment essentiel. Sa pensée repose sur l'affirmation de *l'autonomie du moi* : *cogito* « je pense, donc je suis ».

Les siècles suivants, l'individualisme continue à s'affirmer et à se modifier : « au tournant du XVIII^e siècle, quelque chose qui ressemble au moi moderne est en train de se former, du moins chez les élites sociales et spirituelles du nord de l'Europe occidentale et de son prolongement américain » note C. Taylor. L'histoire de l'individu passe par l'étude de l'intériorité, de l'intimité, dont C. Taylor cherche à suivre les linéaments à travers les textes de la philosophie classique. Pour le sociologue Robert Castel, il faut, pour comprendre la « construction de l'individu moderne », se rapporter aussi aux mutations économiques, juridiques et sociales qui l'ont permise. L'avènement de l'individu ne peut être dissocié d'un mouvement plus général, qui passe par la propriété privée et la « propriété de soi » sur le plan juridique. Cette notion de « propriété de soi » a été développée par J. Locke, « l'un des premiers, si ce n'est le premier à développer une théorie de l'individu moderne ». Par « propriété de soi », J. Locke entend le fait qu'en devenant propriétaire, l'individu devient maître de lui-même, qu'il s'approprie son travail et ses moyens d'existence. En outre, à l'époque, les droits de l'individu sont en train de se constituer en Angleterre et se diffuseront ensuite dans toute l'Europe. La subjectivité ne peut généralement prendre racine qu'à partir d'une base sociale telle que la propriété et les droits politiques. Sans la liberté de mouvement, la liberté de se marier librement, de disposer de son corps, de choisir son métier, la maîtrise de sa vie est impossible : l'individualisme ne peut exister sans « support social » (R. Castel). Ce que Emmanuel Kant nomme « l'autonomie de la volonté » n'existerait pas sans une longue histoire des conquêtes sociales et juridiques. Les études de L. Dumont, C. Taylor, Michel Foucault, Marcel Gauchet et R. Castel nous enseignent une leçon principale. L'individualisme a une histoire. Le fait d'ériger sa propre vie en tant que norme suprême n'est pas une préoccupation naturelle et universelle. C'est une « construction sociale », une invention liée à des formes sociales particulières. De là, il faut étudier les différentes façons dont l'individu apparaît et disparaît au gré des situations historiques et des contextes sociaux. Une démarche à mi-chemin entre l'histoire, l'anthropologie et la philosophie. »

Jean-François Dortier, *Du je triomphant au moi éclaté*, 2006.

« Le terme « individu » (...) a aujourd'hui essentiellement pour fonction d'exprimer que toute personne humaine, dans toutes les parties du monde, est ou doit être un être autonome qui commande sa propre vie, et en même temps que toute personne humaine est à certains égards différente de toutes les autres, ou peut-être, là encore, qu'elle devrait l'être. Réalité factuelle et postulat se confondent aisément dans l'emploi de ce mot. La structure des sociétés évoluées de notre temps a pour trait caractéristique d'accorder une plus grande valeur à ce par quoi les hommes se différencient les uns des autres, à leur « identité du je », qu'à ce qu'ils ont en commun, leur « identité du nous ». La première, l'« identité du je », prime sur l'« identité du nous ». [...] Mais ce type d'équilibre entre le nous et le moi, cette très nette inflexion au profit de l'identité du moi est tout sauf évidente. Aux stades antérieurs de la société, l'identité du nous n'a que trop souvent primé sur l'identité du moi. Dans les sociétés évoluées de notre temps, il est tellement considéré comme allant de soi que l'utilisation de la notion d'« individu » exprime le primat de l'identité du je qu'on en vient à croire que la pondération serait la même à tous les stades de développement et que des notions équivalentes auraient existé de tout temps et existeraient encore dans toutes les langues. Or ce n'est pas le cas. [...]

L'État républicain romain de l'Antiquité est une illustration classique du stade d'évolution où l'appartenance à la famille, au clan ou à l'État, autrement dit l'identité du nous, pèse en chaque individu bien plus lourd qu'aujourd'hui dans le rapport entre identité du je et identité du nous. Aussi l'identité du nous était-elle totalement indissociable de l'image que l'on se faisait de l'individu au sein des couches sociales exerçant une influence marquante sur le langage. L'idée d'un individu hors de tout groupe, d'un être, homme ou femme tel qu'il se présenterait dépourvu de toute référence au nous, de l'individu en tant que personne isolée à qui on accorde une telle valeur que toutes les références à une entité collective, que ce soit le clan, la tribu ou l'État, semblent comparativement moins importantes, était encore tout à fait inimaginable dans la pratique sociale du monde antique. Les langues de l'Antiquité n'avaient donc pas d'équivalent de la notion d'« individu ». »

Norbert Elias, *Les transformations de l'équilibre "nous-je"*, 1987, in *La société des individus*.

« La conscience individuelle est généralement modelée aujourd'hui de telle sorte que chacun se sent obligé de penser : « Je suis ici, tout seul ; tous les autres sont à l'extérieur, à l'extérieur de moi, et chacun d'eux poursuit comme moi son chemin tout seul, avec une intériorité qui n'appartient qu'à lui, qui est son véritable soi, son moi à l'état pur et il porte extérieurement un costume fait de ses relations avec les autres. » C'est ainsi que l'individu ressent les choses. Cette attitude à l'égard de soi-même et à l'égard des autres paraît naturelle et évidente à ceux qui l'adoptent. Or elle n'est ni l'un ni l'autre. Elle exprime une empreinte historique très particulière de l'individu par un tissu de relations, une forme de coexistence avec les autres de structure très spécifique. Ce qui parle en l'occurrence, c'est la conscience de soi d'être que la constitution de leur société a forcés à un très haut degré de réserve, de contrôle des réactions affectives, d'inhibitions ou de transformations de l'instinct, et qui sont habitués à reléguer une foule de dispositions, de manifestations instinctives et de désirs dans les enclaves de l'intimité, à l'abri des regards du « monde extérieur », voire dans les caves du domicile intérieur, dans le subconscient ou dans l'inconscient. En un mot, cette conscience de soi correspond à une structure de l'intériorité qui s'instaure dans des phases bien déterminées du processus de la civilisation. Elle se caractérise par une forte différenciation et par une forte tension entre les impératifs et les interdits de la société, acquis et transformés en contraintes intérieures, et les instincts ou les tendances propres à l'individu, insurmontés mais contenus. »

Norbert Elias, *La société des individus*, 1939.

« Au sein des groupes antérieurs, plus étroits et plus fermés, le contrôle du comportement individuel est assuré par la présence permanente des autres, c'est encore la coexistence constante avec les autres, la conscience d'une appartenance commune indestructible à vie et, en même temps, la peur des autres qui jouent encore le rôle le plus important. Au départ l'individu n'a pas la possibilité d'être seul, il n'en éprouve pas non plus le besoin ni n'en a la capacité. L'individu n'a guère la possibilité, ni le désir ou la capacité de prendre des décisions pour lui tout seul ou de se livrer à quelque considération sans référence constante au groupe. Cela ne veut pas dire que les membres de ces groupes vivent en harmonie les uns avec les autres. C'est bien souvent tout le contraire. Mais cela signifie seulement - pour employer une formule drastique - que l'on pense et que l'on agit avant tout dans la « perspective du "nous" ». La structure de la personnalité individuelle est essentiellement marquée par la perpétuelle coexistence avec les autres et par la détermination perpétuelle de son comportement en fonction des autres. Dans les organisations plus récentes des sociétés étatiques des pays hautement industrialisés, fortement peuplés et fortement urbanisés, les adultes ont non seulement une possibilité, mais aussi une capacité et trop souvent même un besoin bien plus grands d'être seuls - ou d'être à deux. La nécessité de faire pour soi-même le choix entre de nombreuses possibilités devient très tôt une habitude, un besoin, voire un idéal. Outre le contrôle du comportement par les autres intervient de plus en plus dans tous les domaines de l'existence un contrôle par soi-même. Et comme bien souvent, les attributs de la structure de la personnalité qui bénéficient d'une appréciation positive dans l'échelle des valeurs de ces sociétés sont structurellement liés à d'autres, sur lesquelles pèse un jugement négatif. La fierté qu'éprouve l'être fortement individualisé de son indépendance, de sa liberté, de sa capacité à agir sous sa propre responsabilité et de décider pour lui-même, d'un côté, et de l'autre la plus grande séparation entre les êtres, leur tendance à se percevoir comme des individus dont l'« intériorité » serait inaccessible aux autres, à qui elle resterait cachée, comme un « moi dans sa coquille » pour qui les autres hommes apparaîtraient comme extérieurs et étrangers voire comme des géoliers, et toute la gamme de sentiments liés à cette perception de soi-même, par exemple le sentiment de ne pas pouvoir vivre sa propre vie, le sentiment de l'isolement fondamental ou les sentiments de solitude - les deux ne sont que différents aspects d'un même schéma fondamental de la formation de la personnalité. Mais comme l'on porte sur ces deux côtés des jugements opposés, comme le climat affectif auquel ils sont liés est différent, on a tendance à y voir des phénomènes indépendants existant séparément et sans liens. »

Norbert Elias, *Conscience de soi et image de l'homme*.

« Ceux qui composent la cité antique, si différents qu'ils soient par leur origine, leur rang, leur fonction, apparaissent d'une certaine façon « semblables » les uns aux autres. Cette similitude fonde l'unité de la polis, parce que, pour les Grecs, seuls des semblables peuvent se trouver mutuellement unis par la *Philia*, associés en une même communauté. Le lien de l'homme avec l'homme va prendre ainsi, dans le cadre de la cité, la forme d'une relation réciproque, réversible, remplaçant les rapports hiérarchiques de soumission et de domination. Tous ceux qui participent à l'État vont se définir comme des *Homoioi*, des semblables, puis, de façon plus abstraite, comme des *Isoi*, des égaux. En dépit de tout ce qui les oppose dans le concret de la vie sociale, les citoyens se conçoivent, sur le plan politique, comme des unités interchangeables à l'intérieur d'un système dont la loi est l'équilibre, la norme l'égalité. Cette image du monde humain trouvera au VI^e siècle son expression rigoureuse dans un concept, celui d'*isonomia* : égale participation de tous les citoyens à l'exercice du pouvoir. »

Jean-Pierre Vernant, *Les origines de la pensée grecque*, 1962, chap. IV.

« Au contraire des Hindous et des Chinois, les Romains, les Latins pour mieux dire, semblent être ceux qui ont partiellement établi la notion de personne, dont le nom est resté exactement le mot latin. [...] La « personne » est plus qu'un fait d'organisation, plus qu'un nom ou un droit à un personnage et un masque rituel, elle est un fait fondamental du droit. En droit, disent les juristes : il n'y a que les *personae*, les *res*, et les *actiones* : ce principe gouverne encore les divisions de nos codes. Mais cet aboutissement est le fait d'une évolution spéciale au droit Romain. [...] Ce sont les chrétiens qui ont fait de la personne morale une entité métaphysique après en avoir senti la force religieuse. Notre notion à nous de personne humaine est encore fondamentalement la notion chrétienne [...]. La notion de personne devait encore subir une autre transformation pour devenir ce qu'elle est devenue voici moins d'un siècle et demi, la catégorie du moi. Loin d'être l'idée primordiale, innée, clairement inscrite depuis Adam au plus profond de notre être, voici qu'elle continue, presque de notre temps, lentement à s'édifier, à se clarifier, à se spécifier, à s'identifier avec la connaissance de soi, avec la conscience psychologique. »

Marcel Mauss, "La notion de Personne, celle de « moi »", in *Sociologie et Anthropologie*.

« Le droit romain, tel qu'il avait été produit par ce long processus, procurait un moyen plus efficace qu'aucun de ceux trouvés précédemment de définir la *propriété privée*. Le droit honoraire avait forgé peu à peu ce qu'on pourrait appeler des outils intellectuels de précision permettant de garder trace de façon inambiguë de ce qu'il advient du *mien* et du *tien* à travers les événements de la vie. Après que des personnes, par exemple, se sont mariées, ont eu des enfants, se sont associées avec quelqu'un, qu'un de leurs associés a contracté des créances ou des dettes, qu'elles ont hypothéqué ou dégagé des biens, que leurs enfants ont hérité d'elles, se sont à leur tour mariés, ont divorcé, eu des enfants légitimes, naturels, ou adoptés, que leur bien a été volé puis restitué à la suite d'une décision de justice, etc., après toutes ces mutations, *les outils intellectuels forgés par le droit romain permettent de faire en sorte que le mien et le tien restent précisément délimités*. Chacun retrouve ce qui lui revient. Or, si le domaine propre de chacun est ainsi défini et garanti dans le temps (y compris, par le droit de l'héritage, au-delà de la vie humaine individuelle), c'est le *moi* lui-même qui prend une dimension qu'il n'avait eue dans aucune autre civilisation. En effet, ce que l'on *est* dépend dans quelque mesure de ce qu'on *a*. Donc, si ce que l'on a est et reste distinct de ce qu'a autrui, ce que l'on est est et reste distinct de ce qu'est autrui. (...) Les vies individuelles cessent alors de se fondre dans l'océan du collectif, non seulement au sens de la fusion au sein du groupe tribal archaïque, mais même au sens de la solidarité encore très étroite qui régnait dans la petite Cité grecque. Et le droit romain, malgré ses apparences de prosaïsme, prend soudain une dimension morale inattendue. On peut soutenir que, ayant inventé le droit privé, les Romains *ont inventé la personne humaine individuelle*, libre, ayant une vie intérieure, un destin absolument singulier, réductible à aucun autre – un *ego*. Le droit romain est, de ce fait, la source de l'*humanisme* occidental.

C'est Cicéron qui semble avoir eu l'idée d'appliquer à l'être humain en général le mot de *persona* qui désignait à l'origine, comme on sait, les personnages de théâtre. Il emploie cette métaphore à l'occasion de sa discussion, dans le *De Officiis*, des idées morales du stoïcien grec Panétius. Tout homme possède la nature humaine qui est commune à tous ; mais, en outre, chaque homme possède une nature qui lui est propre, en vertu de laquelle il a un rôle singulier à jouer dans la vie, de la même manière que les personnages de théâtre ont un rôle singulier à jouer dans la pièce. Un homme individuel mérite donc, en ce sens, le nom de *persona* qu'on donne aux acteurs. Et de même que la pièce de théâtre n'aurait aucun sens sans l'articulation des actions et des sentiments différenciées des personnages, de même la République n'existerait pas si les citoyens cessaient d'être eux-mêmes ; si, sous l'action de quelque rite ou de quelque fièvre collective faisant sauter les garanties du droit, elle redevenait un « groupe en fusion », une communauté solidaire et unanime où le caractère propre des personnalités de chacun serait effacé. (...) Cicéron n'a pu ajouter cette pièce décisive du personnalisme à la théorie grecque de la nature humaine universelle que parce que le droit romain avait préalablement créé les conditions d'une reconnaissance sociale et institutionnelle des droits, des libertés et de la pérennité de la personne. » **P. Nemo**, *Qu'est-ce que l'Occident ?*, 2004

« Le « sujet » n'est pas une création moderne. Ce n'est pas davantage un concept psychologique. Moins encore l'invention de Descartes. C'est le produit d'une série de déplacements, de transformations et de refontes d'un réseau de notions (sujet, agent, acteur, auteur, acte, action, passion, suppôt, hypostase, individu, conscience, personne, « je », moi, Self, égoïté), de principes (attribution, imputation, appropriation) et de schèmes théoriques mis en place dans l'Antiquité tardive (Plotin, Porphyre, Augustin), élaboré au Moyen Âge (Bonaventure, Thomas d'Aquin), puis mis en crise à l'Âge classique par l'invention de la « conscience » (Locke). Une histoire de la subjectivité ne peut donc être qu'une archéologie du sujet, travaillant la « longue durée » philosophique, (...) une « archéologie du savoir » pensée dans l'horizon de « l'histoire de l'Être ». »

Alain de Libera, *Archéologie du sujet, Naissance du sujet*, 2007.

« Les prémices de l'apparition de l'individu sur une échelle sociale significativement repérables dans la mosaïque italienne du Trecento et du Quattrocento où le commerce et les banques jouent un rôle économique et social d'une grande importance. Le marchand est le prototype de l'individu moderne, l'homme dont les ambitions débordent les cadres établis, l'homme cosmopolite par excellence, faisant de son intérêt personnel le mobile de ses actions, fût-ce au détriment du « bien général ». L'Église ne s'y trompe pas, qui essaie de s'opposer à son influence croissante avant de céder du terrain au fur et à mesure que la nécessité sociale du commerce se fait plus saillante. Malgré certaines lacunes, J. Burckhardt montre l'avènement de cette notion nouvelle d'individu qui manifeste pour certaines couches sociales privilégiées au plan économique et politique l'amorce d'une distension du *continuum* des valeurs et des liens entre les acteurs. Au sein de ces groupes, l'individu tend à devenir le foyer autonome de ses choix et de ses valeurs. Il n'est plus porté par le souci de la communauté et le respect des traditions. Certes, cette prise de conscience qui accorde une marge d'action presque illimitée à l'homme ne touche qu'une fraction de la collectivité. Essentiellement des hommes de la ville, des marchands, des banquiers. La précarité du pouvoir politique dans ces États italiens amène également le prince à développer un esprit de calcul, d'insensibilité, d'ambition, de volontarisme bien propre à mettre en avant son individualité. Louis Dumont souligne à juste titre que la pensée de Machiavel, expression politique de cet individualisme naissant, marque une « émancipation du réseau holiste des fins humaines ». [...]

L'*uomo universale* commence à puiser dans ses convictions personnelles l'orientation toute relative de ses actions sur le monde. Il pressent son importance sociale : ce ne sont plus les voies obscures de la providence qui peuvent décider de sa vie propre ou de celle de sa société, il sait dorénavant que c'est lui-même qui fabrique sa destinée et qui décide de la forme et du sens que peut prendre la société où il vit. L'affranchissement du religieux amène à la conscience de la responsabilité personnelle, bientôt elle amènera à l'affranchissement du politique dans la naissance de la démocratie. [...]

C'est au XV^e siècle que le portrait individuel devient de façon significative une des premières sources d'inspiration de la peinture, renversant en quelques décennies la tendance jusqu'alors bien établie de ne pas représenter la personne humaine sans le recours à une figuration religieuse. À l'essor du christianisme correspond celle de l'homme même. Le portrait n'est pas perçu comme un signe, un regard ; mais comme une réalité qui donne prise sur la personne. Dans le haut Moyen Âge, seuls les hauts dignitaires de l'Église ou du Royaume laissent des portraits de leurs personnes, mais protégés des maléfices par la consonance religieuse des scènes où ils figurent, entourés de personnages célestes. L'exemple du pape amène de riches donateurs à souhaiter l'insertion de leur image dans les œuvres religieuses (fresques, manuscrits, ensuite retables) dont ils contribuent généreusement à la réalisation. La donation sous le couvert d'un saint patronage autorise le donateur à assurer sa propre pérennité en mêlant sa présence à celle de hauts personnages de l'histoire chrétienne. Au XIV^e siècle d'autres supports accueillent les portraits : les retables, les devant d'hôtel et les premières peintures de chevalet. Sur ces retables, le donateur est le plus souvent représenté dans la compagnie des Saints, mais parfois, et notamment sur les volets extérieurs, il lui arrive d'être figuré isolément. C'est surtout avec Jan Van Eyck que l'affiliation nécessairement religieuse de la présence du donateur s'estompe. *La Vierge du chancelier Rolin* (1435 environ) met face à face, à la manière d'une discussion courtoise entre époux, la Vierge et le donateur. La topographie de la toile ne distingue pas la Vierge de l'homme profane : l'espace partagé est égal pour les deux interlocuteurs. *Le portrait des époux Arnolfini* (1434) célèbre sans consonance directement religieuse l'intimité domestique de deux époux. A leurs pieds, un petit chien est étendu et renforce la dimension personnelle de la scène. De la célébration religieuse un glissement se réalise vers la célébration du profane. Vers 1380 cependant Girard d'Orléans avait ouvert le chemin en signant l'un des premiers tableaux de chevalet où seul le profil de Jean Le Bon figurait. Au XV^e siècle, le portrait individuel, détaché de toute référence religieuse, prend son essor dans la peinture aussi bien à Florence ou à Venise qu'en Flandre ou en Allemagne. Le portrait devient un tableau à lui seul support d'une mémoire, une célébration personnelle sans autre justification. Le souci du portrait, et donc essentiellement du visage, prendra une importance grandissante au fil des siècles (la photographie relayant la peinture ; ainsi le nombre de papiers d'identité, chacun agrémenté d'une photo, dont nous disposons aujourd'hui. L'individuation par le corps s'affinant ici par l'individuation par le visage). Pour comprendre cette donnée, il faut rappeler que le visage est la partie du corps la plus individualisée, la plus singularisée. Le visage est le chiffre de la personne, d'où son usage social dans une société où l'individu commence lentement à s'affirmer. La promotion historique de l'individu signe parallèlement celle du corps et surtout du visage. »

Le Breton, *Anthropologie du corps et modernité*, 1990.

« Une naissance de l'individu à l'époque moderne ? En un sens, toute société humaine est composée d'individus. Depuis que les hommes sont des hommes, ils se reconnaissent les uns les autres, se distinguent les uns des autres, s'attribuent des qualités propres, s'identifient personnellement, bref agissent, se considèrent et se perçoivent comme des individus. Néanmoins la société moderne se compose d'individus d'un nouveau genre. Les hommes sont en effet devenus des individus en un sens inédit du terme, voire au sens propre du terme, quand ils en sont venus à se considérer et à se traiter les uns les autres comme des égaux, comme des êtres autonomes et indépendants les uns des autres. Cette mutation des rapports humains, qui est à l'origine de la démocratie, a pris naissance à l'aube de l'époque moderne. L'humanisme en témoigne. L'art de la Renaissance également : des œuvres plastiques, littéraires et musicales des XV^e et XVI^e siècles donnent forme à une nouvelle figure de l'humanité, annoncent l'avènement d'un nouveau type d'individu.

Sous quels traits l'individu se montre-t-il au sein des œuvres qui inaugurent la modernité ? En quel sens une naissance de l'individu dans l'art ? Tentons de poursuivre l'élucidation de ces questions par quelques réflexions sur la naissance de

l'individu moderne. Quand le principe hiérarchique est au fondement du vivre-ensemble, les appartenances qui impliquent un rang sont en principe des appartenances de naissance, apparaissent dès lors comme naturelles, et sont généralement tenues pour essentielles : elles sont censées déterminer indistinctement la nature et l'essence de ceux qu'elles identifient. Chacun est incité et habituellement enclin à se comporter et à se manifester selon ses appartenances de naissance : comme le membre de telle classe, de telle religion, de tel sexe, de telle ethnie, de telle famille, de tel clan ou tribu, de telle nation. Chacun doit se présenter selon ce qu'il représente, et se conduire selon son rang. Dès lors, dans la vie quotidienne, l'autre homme n'apparaît pas simplement comme un autre homme mais toujours aussi, de prime abord, *en tant que ceci ou cela*. Donc comme déjà englobé. Ce qui signifie que l'individu au sens ancien est habituellement perçu comme un individu essentiellement *particulier*. L'individuation moderne, génératrice des relations démocratiques, suppose une contestation collective des hiérarchies tenues pour naturelles, de l'argument d'autorité, des liens de dépendance personnelle. Une telle contestation suppose des individus qui sont déjà animés du sentiment de leur égalité, de leur autonomie, de leur indépendance. Par conséquent elle suppose des hommes déjà habitués à se percevoir indépendamment de leur rang, de leurs appartenances, de leurs fonctions. Ou abstraction faite de ce qui les identifie ou les particularise. Bref, l'individuation moderne est liée à l'émergence, au sein même de la vie de tous les jours, d'une expérience de l'autre comme semblable. L'autre homme n'apparaît pas simplement en tant que ceci ou cela, mais toujours aussi, de prime abord, indépendamment de toute appartenance. Donc comme déjà désenglobé. Ce qui signifie que l'individu au sens moderne est habituellement perçu comme un individu essentiellement *singulier*. Plus précisément : comme un individu essentiellement singulier en tant qu'homme.

Bien entendu, des individus se singularisent en toute société humaine. Mais au sein des sociétés fondées sur le principe hiérarchique, dites aristocratiques, la singularisation de chaque individu est généralement occultée : chacun est tenu de se conformer à ce qu'il est, est enclin à se comporter selon des appartenances tenues pour naturelles et essentielles. Dès lors la singularisation est interprétée comme le surgissement de l'arbitraire, l'indice d'un dévoiement, la conséquence d'un égarement. À moins qu'elle ne soit le fait d'un être exceptionnellement supérieur. La singularisation du hors-la-loi atteste une volonté pervertie, une âme dénaturée, une corruption ; celle du héros témoigne de son excellence, de ses vertus, d'une âme hors du commun, d'une noblesse personnelle. La singularisation démocratique, en revanche, n'est pas réservée à des êtres qui se distinguent d'une manière exceptionnelle en mal ou en bien. Elle suggère une fusion énigmatique de l'universel et du singulier. L'homme moderne prend naissance quand la singularisation apparaît comme révélatrice de l'humain. L'humanisme laisse entrevoir cette idée neuve : l'humanité de l'homme (l'essence de l'homme) réside dans la singularisation, donc dans une existence qui se soustrait à toute appartenance, qui précède toute fonction, qui échappe à tout classement, à toute identification. » **Robert Legros**, « La naissance de l'individu moderne », in *La naissance de l'individu dans l'art*, 2005.

« Jusqu'à Descartes, avait valeur de « sujet » toute chose subsistant pour soi ; mais maintenant le « Je » devient le sujet insigne, par rapport à qui seulement les autres choses se déterminent comme telles. Parce que les choses — mathématiquement — reçoivent d'abord leur choseité de leur rapport fondatif au principe suprême et à son « sujet » (Je), elles sont essentiellement ce qui par rapport au sujet se tient comme un autre, ce qui repose vis-à-vis de lui comme *obiectum*. Les choses elles-mêmes deviennent « objets ».

Corrélativement le mot *obiectum* subit maintenant un changement de signification ; car jusqu'ici *obiectum* désignait ce qui est jeté vis-à-vis dans le pur se-représenter : Je me représente une montagne d'or. Ce qui est ainsi représenté (*Vorgestellte*) — un *obiectum* dans le langage médiéval — est, selon l'usage actuel de la langue, quelque chose de purement « subjectif » ; car au sens de l'usage modifié de la langue, une « montagne d'or » n'existe pas « objectivement ». Ce bouleversement de la signification des mots *subiectum* et *obiectum* n'est pas une simple affaire d'usage linguistique ; c'est un bouleversement de fond, un changement fondamental du Dasein, c'est-à-dire de l'éclaircie de l'être de l'étant sur la base de la domination du mathématique. C'est un parcours, nécessairement caché au regard habituel, de l'Histoire proprement dite, qui est toujours celle de la manifestation de l'Être — ou qui n'est rien.

3. La raison comme fondement suprême ; principe du Je, principe de contradiction.

Le Je, en tant que « je pense », est désormais le fondement sur lequel reposent toute certitude et toute vérité. Mais la pensée, l'énonciation, le Logos, sont en même temps le fil conducteur des déterminations de l'être, des catégories. Celles-ci se découvrent en suivant le fil conducteur du « je pense », en considérant le Je. Le Je devient ainsi, en vertu de cette signification de base pour la fondation de l'ensemble du savoir, la détermination accentuée et essentielle de l'homme. Jusqu'alors, et cela se maintint à l'avenir, l'homme était conçu comme animal rationnelle, comme être vivant doué de raison. Avec l'accentuation particulière du Je, c'est-à-dire avec le « Je pense », la détermination du raisonnable et de la raison accède maintenant à une prééminence marquée. Car la pensée est l'acte fondamental de la raison. Celle-ci, la raison, est maintenant expressément posée avec le « cogito sum », et conformément à son exigence propre, comme le premier fondement de tout savoir, et comme le fil conducteur de toute détermination des choses en général.

Déjà chez Aristote l'énoncé, le λόγος, servait de fil conducteur pour déterminer les catégories, c'est-à-dire l'être de l'étant. Cependant le site du fil conducteur — la raison humaine, la raison en général — n'était pas caractérisé comme subjectivité du sujet. Maintenant en revanche, la raison, en tant que le « je pense », est expressément érigée en principe suprême, en tant que fil conducteur et tribunal de toute détermination de l'être. Le principe suprême est celui du Je : cogito-sum. Il est l'axiome fondamental de tout savoir. » **Martin Heidegger**, *Qu'est-ce qu'une chose ? (1935-1936)*, 1971.

« Au cours des dix siècles dont il est question dans ce livre, l'Europe a pris forme. Elle s'est fortifiée, elle s'est enrichie, et ce fut alors que naquit et s'épanouit un art proprement européen. Nous admirons ce qu'il en reste. Toutefois, nous ne considérons pas ces formes du même regard que ceux qui les premiers les virent. Pour nous, ce sont des œuvres d'art, et nous n'en attendons, comme de celles qui sont créées de notre temps, qu'une délectation esthétique. Pour eux, ces monuments, ces objets, ces images étaient en premier lieu fonctionnels. Ils servaient. Dans une société fortement hiérarchisée, qui attribuait à l'invisible autant de réalité et davantage de puissance qu'au visible et qui n'imaginait pas que la mort mît un terme au destin individuel, ils remplissaient trois fonctions principales.

La plupart étaient des présents offerts à Dieu pour le louer, lui rendre grâce, pour obtenir en contrepartie de ce don son indulgence et ses faveurs. Ou bien offerts aux saints protecteurs, aux défunts. L'essentiel de la création artistique s'est en ce temps développé autour de l'autel, de l'oratoire, du tombeau. Cette fonction de sacrifice justifiait que l'on consacraît à parer ces lieux d'une large part des richesses produites par le travail des hommes. Personne n'en doutait pas. Même ces chrétiens qui se dépouillaient eux-mêmes entièrement pour vivre dans la pauvreté des disciples de saint François d'Assise affirmaient que les églises devaient être précieusement ornées : elles abritaient le corps du Christ ; il les voulait glorieux. (...) Dans le dessein, il convenait d'employer les matériaux les plus purs, les plus somptueux, et d'appliquer à les façonner le meilleur de l'intelligence, de la sensibilité et de l'habileté humaines.

Pour la plupart aussi, ces monuments, ces objets, ces images ont servi de médiateurs, favorisant les communications avec l'autre monde. De l'autre monde, ils voulaient être un reflet, une approche. Ils entendaient le rendre présent, le faire visible, qu'il s'agît de la personne du Christ, de celle de sa mère, des anges ou des cohortes célestes. Ils étaient là pour (...) aider les savants à discerner sous le voile des apparences les intentions divines, pour guider la méditation des dévots, pour conduire leur esprit *per visibilia ad invisibilia*, comme dit saint Paul. Condescendants, les hommes d'études leur attribuaient en outre une fonction de pédagogie, plus vulgaire. Ils les chargèrent de montrer aux illettrés ce que ceux-ci devaient croire. (...)

Enfin — et cette troisième fonction rejoignait la première — l'œuvre d'art était affirmation de puissance. Elle célébrait le pouvoir de Dieu, elle célébrait celui de ses serviteurs, celui des chefs de guerre, celui des riches. Ce pouvoir, elle le rehaussait. En même temps qu'elle le donnait à voir, elle le justifiait. C'est pourquoi les puissants de ce monde consacraient à leur propre gloire ce qu'ils ne sacrifiaient pas à la gloire de Dieu, soucieux de dresser autour de leur personne un décor qui les distinguât du commun, et commandant d'élaborer de ces beaux objets qu'ils distribuaient magnifiquement autour d'eux en signe de leur opulence et pour s'attacher des fidèles (...).

De ce que l'œuvre d'art était d'abord un objet utile, il résulte que cette société, jusqu'aux approches du XVe siècle, confondait l'artiste et l'artisan. Elle voyait dans l'un comme dans l'autre le simple exécutant d'une commande et qui recevait d'un « maître », prêtre ou prince, le projet de l'ouvrage. L'autorité ecclésiastique répétait que ce n'était pas aux peintres d'inventer des images : l'Église les avait construites et transmises ; aux peintres incombait seulement de mettre en œuvre l'ars, c'est-à-dire les procédés techniques qui permettent de les fabriquer correctement ; les prélats, quant à eux, décidaient de leur « ordonnance », c'est-à-dire du thème, des figures et de leur disposition.

Cependant, durant ce millénaire, les choses dans l'Europe naissante n'ont cessé de changer, et à certains moments aussi vite qu'elles le font aujourd'hui. Affectant les relations de société et les diverses composantes de la formation culturelle, ces changements ont modifié les conditions de la création artistique. Les nœuds du pouvoir se sont déplacés, et tandis que refluaient peu à peu la « pensée sauvage », tandis que se restreignait l'influence des gens d'Église, l'emprise de la troisième des fonctions de l'œuvre d'art s'accrut. C'est pourquoi, dans l'esprit des contemporains, s'élargit insensiblement la place de ce qui, dans l'édifice, l'objet, l'image n'est pas fonctionnel mais procure simplement de la jouissance. »

Georges Duby, *Art et société au Moyen-âge*, 1995.

« C'est ici un livre de bonne foi, lecteur. Il t'avertit, dès l'entrée, que je ne m'y suis proposé aucune fin, que domestique et privée. Je n'y ai eu nulle considération de ton service, ni de ma gloire. Mes forces ne sont pas capables d'un tel dessein. Je l'ai voué à la commodité particulière de mes parents et amis : à ce que m'ayant perdu (ce qu'ils ont à faire bientôt) ils y puissent retrouver aucuns traits de mes conditions et humeurs, et que par ce moyen ils nourrissent, plus altière et plus vive, la connaissance qu'ils ont eue de moi. Si c'eût été pour rechercher la faveur du monde, je me fusse mieux paré et me présenterais en une marche étudiée. Je veux qu'on m'y voie en ma façon simple, naturelle et ordinaire, sans contention et artifice : car c'est moi que je peins. Mes défauts s'y liront au vif, et ma forme naïve, autant que la révérence publique me l'a permis. Que si j'eusse été entre ces nations qu'on dit vivre encore sous la douce liberté des premières lois de nature, je t'assure que je m'y fusse très volontiers peint tout entier, et tout nu. Ainsi, lecteur, je suis moi-même la matière de mon livre : ce n'est pas raison que tu emploies ton loisir en un sujet si frivole et si vain. Adieu donc ; de Montaigne, ce premier de mars mil cinq cent quatre vingts. »

« J'aime l'allure poétique, à sauts et à gambades. C'est un art, comme dit Platon, léger, volage, démoniaque. (...) C'est l'indiligent lecteur qui perd mon sujet, non pas moi (...) Je vais au change, indiscrètement et tumultueusement. Mon style et mon esprit vont vagabondant de même. Il faut avoir un peu de folie qui ne veut avoir plus de sottise, disent les préceptes de nos maîtres et encore plus leurs exemples. »

Montaigne, *Essais*, 1580.