NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

111 N° 1 1989

L'individualisme moderne. Un problème théologico-politique

Yves LABBÉ

p. 62 - 82

https://www.nrt.be/en/articles/l-individualisme-moderne-un-probleme-theologico-politique-269

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

L'individualisme moderne

UN PROBLÈME THÉOLOGICO-POLITIQUE

L'individualisme apparaît aujourd'hui comme un trait déterminant de nos sociétés démocratiques, alors que s'y sont largement développées les possibilités de consommation et de communication. Si certains portent véhémentement condamnation de cet état, si d'autres plus sûrement en réduisent l'étendue, il en est pour y distinguer le fait majeur des sociétés de l'Europe occidentale. Et le chrétien serait invité à en reconnaître la signification, voire la valeur, avant de faire entendre une autre voix dans les débats en cours.

Mais l'individualisme ne s'applique pas seulement à un état encore récent de la société, celui dont les idéologies semblent s'être amollies. On en désigne parfois les commencements dès le christianisme, qu'une sociologie voudrait définir comme «l'émancipation de l'individu par une transcendance personnelle, et l'union d'individus-hors-du-monde en une communauté qui marche sur la terre mais a son cœur dans le ciel»[1]. À élargir ainsi l'affaire en cause, jusqu'à en exposer une généalogie bimillénaire, il n'est plus question que d'une valeur suprême livrée à une réalisation alternative, puisque l'individu et le tout s'en disputent seuls l'appropriation.

Convient-il alors de limiter la genèse de l'individualisme contemporain à ce qui fut parfois désigné comme la structure dominante en même temps que la conscience sociale du monde bourgeois du siècle précédent? Il suffirait alors de reprendre la définition donnée par E. Mounier à la sortie de la Deuxième Guerre mondiale: «un système de mœurs, de sentiments, d'idées et d'institutions qui organise l'individu sur ces attitudes d'isolement et de défense»[2]. Il s'agissait là, assurément, d'une détermination toute négative, dont la marque demeurait l'anti-collectivisme. Or, pour comprendre la figure présente de l'individualisme, ne faut-il pas remonter en deçà, au moment où une même affirmation de l'individu soutenait des idéologies politiques aussi opposées que l'absolutisme et le libéralisme?

1. L. DUMONT, *Essais sur l'individualisme.* Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne, Paris, Le Seuil, 1983, p. 42.

2. E. MOUNIER, *Le personnalisme,* dans *Oeuvres,* t. III, 1944-1950, Paris, Le Seuil, 1962, p. 452.

Si quelques anciennes séparations s'effacent aujourd'hui en un nouveau sens commun, celui-ci ne renvoie-t-il pas vers un autre individualisme, moderne celui-là, duquel n'émergeaient pas encore les conflits idéologiques du libéralisme et du socialisme? Nous y reconnaîtrons non pas un âge d'or de l'individualisme, mais le creuset d'une mise en valeur de l'individu: «cet être qui, parce qu'il est homme, est naturellement titulaire de 'droits' dont on peut dresser la liste, droits qui lui sont attachés indépendamment de sa fonction ou de sa place dans la société, et qui le font l'égal de tout autre homme»[3].

Si l'on peut qualifier de moderne le présent en tant qu'il se différencie du passé, l'usage qui sera fait de cet adjectif préserve un sens plus étroit. J'entends bien désigner une époque délimitée de l'histoire occidentale, dont le foyer philosophique s'annonce au XVIIe siècle en ce qu'il est convenu de nommer l'avènement de la subjectivité. Sans avoir à trop charger une vue générale de l'histoire de la philosophie, qui resterait injustifiée, il n'est pas trop imprudent de reconnaître en la subjectivité l'horizon moderne du pensable, quand l'*Ego* se confond avec le *subjectum*, le Moi prend la place du sujet, s'assurant désormais de lui-même en assurant ses objets, ou mieux se déterminant lui-même en déterminant son monde. Mais l'intérêt ne nous conduit pas ici vers les textes fondateurs d'une nouvelle épistémologie ou d'une nouvelle éthique. Car la philosophie du droit et de l'État fut ce moment propre de la pensée où se sont dessinés les traits de l'individu, là où se recherchaient la légitimation d'un droit et l'établissement d'un pouvoir.

Il serait contradictoire que l'introduction du propos arrête la définition de l'individu. Ce dernier ne se peut connaître autrement que repris dans l'individualisme. La définition apportée plus haut était donc empruntée par anticipation. Il reste qu'en parlant d'individu, plutôt que de sujet ou de personne, nous nous donnons une orientation qui demande explication. À défaut de lui consentir un contenu, on ne peut éviter d'accorder une certaine forme à l'individu. Or ce terme parmi d'autres de l'identité humaine me semble se répartir entre deux catégories de significations: ou bien la simple condition d'une existence qui sera bientôt qualifiée de subjective ou de personnelle; ou bien une figure effective de l'existence,

3. P. MANENT, *Histoire intellectuelle du libéralisme.* Dix leçons, Paris, Calmann-Lévy, 1987, p. 9-10.

celle qui s'accorde à délimiter quelque individualisme. Dans le premier cas, on distinguera un sens négatif et un sens positif, selon que l'unité individuelle se signifie par exclusion ou par inclusion, par mode d'extériorité ou d'intériorité. L'individu se confond d'abord avec le représentant indivisible d'une espèce. Il constitue une unité irréductible qui, s'agissant de l'homme, se prête à supporter toute identification personnelle aussi bien que sociale. Mais l'individualité représente aussi bien une immanence de l'homme à lui-même, une première appropriation de soi, que l'on retrouvera par exemple dans le sentiment de soi précédant la conscience de soi. Pour le second cas, l'individu s'affirme toujours comme une forme de vie, une entité singulière, à distance de ce qui n'est pas lui. Il y aurait motif à y rapporter l'opposition d'une existence individuelle à une existence générique, comme elle se découvre à travers quelques philosophies du XIXe siècle, et non des moindres: l'homme en sa solitude devant Dieu, avec l'«Individu» de Kierkegaard, l'homme en sa propriété de l'univers, avec l'«Unique» de Stirner, enfin, le plus célèbre de tous, l'homme en son indéfinie différence, avec le «Surhomme» de Nietzsche.

L'intérêt des derniers auteurs ne saurait être négligé pour comprendre l'individualisme contemporain. Ce sont pour nous de grands veilleurs qui, étranges dans leur temps, autorisent encore un regard critique sur la généalogie de la modernité. Il reste que leurs œuvres, plus tardives et plus isolées, ne s'inscrivent pas dans le mouvement intellectuel où l'on se plaît parfois à discerner une avancée de la société moderne. L'individualisme moderne s'annonce au contraire là où l'individu s'est identifié à l'homme de l'état de nature, qui se pose à l'origine de la société et au fondement de l'État par la médiation d'une convention ou d'un pacte. Nous aurons donc à connaître un peu largement de ce milieu où, durant deux siècles, se sont rencontrés juristes du droit naturel et philosophes du contrat social. Auparavant, nous examinerons toutefois comment la question actuelle de l'individualisme appelle une évaluation de la modernité: soit à partir d'une situation tenue pour être post-moderne, soit en vue d'un retour exigé vers la philosophie ancienne. Pour finir, il faudra bien prendre acte de ce que la modernité ne s'est pas achevée avec la Révolution française. Un second destin de l'individu s'est sans doute ouvert lorsque son rapport à la société et à l'État s'est regagné dans la sphère universelle de l'histoire.

I. - Évaluations contemporaines de la modernité

La montée en puissance d'un mode individuel d'exister a conduit plusieurs auteurs à établir récemment une équivalence entre l'esprit moderne et une forme d'individualisme. Nous suivrons deux d'entre eux, dans la mesure où leurs jugements s'énoncent aux extrémités historiquement repérables de l'individualisme moderne. Dans *L'ère du vide*, G. Lipovetsky décrit les derniers contours de ce phénomène social, sa figure post-moderne, en laquelle s'inverserait un sens précédemment confirmé[4]. Et dans *La formation de la pensée juridique moderne*, M. Villey recommande le retour aux Anciens contre l'investissement du droit par l'individu, depuis déjà le XIVe siècle et jusqu'à ce jour[5]. Si les jugements diffèrent selon que leurs vœux les transportent au-delà ou en deçà, suivant aussi que le propos se veut descriptif ou normatif, ils se corroborent à assumer une synthèse entre individualisme et modernité. Durant plusieurs siècles, la société s'est présentée comme formée à partir de l'individu. Bien que les deux perspectives ne s'exposent pas avec une égale amplitude[6], elles recouvrent bien les visées attendues sur l'individualisme moderne, lequel sera qualifié respectivement suivant un procès de socialisation de l'individu et comme le pouvoir de la volonté individuelle.

L'analyse de G. Lipovetsky définit de la première manière l'homme de la société moderne en fonction d'un autre homme, celui de la société post-moderne, emporté dans un procès de personnalisation. L'une et l'autre sociétés se révèlent partiellement en continuité, le tout social ayant été conçu dès le XVIIe siècle de et pour l'individu. Mais à la tendance du premier mouvement à reformer l'homme en le socialisant, le second mouvement a substitué la tendance opposée, où l'homme revient sur lui-même comme atomisé. Au lieu que s'exerce une autorité sociale que les individus se représentaient comme objet de leur volonté, la nouvelle communication sociale abandonne ceux-ci au jeu d'une séduction indéfinie. De ce passage ambivalent d'un individualisme à l'autre, l'auteur déclare:

4. Cf. G. LIPOVETSKY, *L'ère du vide.* Essais sur l'individualisme contemporain, Paris, Gallimard, 1983.

5. Cf. M. VILLEY, *La formation de la pensée juridique moderne.* Cours d'histoire de la philosophie du droit, nouv. éd., Paris, Montchrestien, 1975.

6. La comparaison des ouvrages connaît des limites qu'il vaut mieux avoir

> **Loin d'être en discontinuité avec le modernisme, l'ère post-moderne** se définit par la prolongation et la généralisation d'une de ses tendances constitutives, le procès de personnalisation, et corrélativement par la réduction progressive de son autre tendance, le procès disciplinaire[7].

En plaçant son individualité au principe de la société, l'homme moderne offrait sa propre légitimité au processus de socialisation. En s'affirmant mesure de toutes choses, il apparaissait fonder la formation du lien social, la constitution du pouvoir politique, l'établissement de la loi civile. Or, à rebours de ce transfert social d'un individu désormais incorporé au tout, l'homme post-moderne cherche à regagner son individualité en toute sphère de l'activité sociale. Il entend réaliser partout son désir, menant à ce qui serait mieux nommé atomisation ou individualisation que personnalisation. À compter seulement des années soixante s'est ici dessiné le monde de la dissémination des valeurs, à la fois séducteur et désenchanté, communicateur et indifférent, égotiste et anonyme. Loin d'accomplir les promesses du modernisme, en ses variantes libérale et socialiste, il en dissipe les illusions révolutionnaires. Ajouterai-je que cet individualisme se traduit volontiers dans la sphère religieuse en croyances incertaines et changeantes?

Étranger aux analyses sociologiques de la post-modernité, M. Villey ne distingue pas moins dans le pouvoir de la volonté individuelle l'unique principe de l'ordre juridique à l'époque moderne. Une rupture fut consommée au XVIIe siècle, scellant une évolution pluriséculaire, qui a substitué le droit subjectif moderne au droit naturel ancien:

> De même que le *droit naturel* est selon moi le maître de la science juridique romaine, est-il écrit, de même le *droit subjectif* est le maître-mot du droit moderne[8].

identifiées. Alors que G. Lipovetsky réunissait quelques essais brillants sur un thème passé dans l'actualité, acquérant par là une première notoriété en tant que penseur de la société, M. Villey a dénoncé depuis longtemps une dérive individualiste du droit, en philosophe assurément conservateur mais non moins historien avisé. Bien qu'ils n'en partagent pas le propos de retour aux Anciens, L. Dumont (cf. *supra*, n.1) et L.Ferry (cf. *infra*, n. 28) se laissent instruire, avec d'autres, par les recherches de M. Villey sur l'histoire de la philosophie du droit.

7. G. LIPOVETSKY, *L'ère du vide*, cité n. 4, p. 127.

8. M. VILLEY, *La formation...*, cité n. 5, p. 262.

Cette thèse se distribue entre deux aspects, qui peuvent être dits historique et logique. En philosophie du droit, une séparation se serait opérée dès le XIVe siècle pour trouver son achèvement trois siècles plus tard, avec ce qui fut appelé le droit naturel moderne, lequel serait mieux nommé un droit subjectif. En son sens le plus étroit, le droit subjectif n'est apparu qu'au XIXe siècle. Mais il reçoit un sens plus large en désignant simplement une subjectivation ou individualisation du droit. Au lieu de déterminer ce qui revient à chacun, ou encore d'accorder à chacun un pouvoir défini, le droit en serait arrivé à exprimer le pouvoir illimité du sujet, la puissance de la volonté individuelle: une évolution engagée avec l'école franciscaine, la toute singularité de la connaissance se mêlant chez Guillaume d'Occam à la suspension évangélique du droit.

Il convient de préciser les dispositifs jugés contradictoires de l'un et de l'autre droit: d'une part le seul droit naturel ici reconnu, soit le droit naturel classique, celui d'Aristote puis de saint Thomas; d'autre part l'anticipation du droit subjectif, à savoir le droit naturel moderne, celui de Grotius et de Hobbes. Préalablement à la question du droit, en son support métaphysique, un déplacement se réalise du bien vers la volonté. Quand les Anciens voyaient en l'homme une essence douée d'une fin, un être voué au bien, les Modernes résolvent l'homme dans le pouvoir indéterminé de sa volonté. Il en ressort immédiatement un repli du droit, depuis le social vers l'individuel. L'homme cesse d'être un animal politique. Il n'y a plus d'ordre social naturel, mais une association arbitraire des individus. Le droit n'assure plus une juste répartition dans le corps social considéré comme un tout. Est déjà né le sujet ayant droit: le «droit de», le «droit à». Finalement, la loi prendra la place du droit. La nature ayant été écartée des sources du droit, il n'y a que la loi qui puisse à la fois limiter et déterminer le droit: *ius ex lege* et non plus *ius ex natura*. Le même arbitraire de la volonté passe du droit de l'individu dans l'institution de la loi. L'individualisme atteint son ultime conséquence dans le positivisme, la volonté souveraine de l'État héritant du vouloir non moins illimité de l'individu.

Qu'il ait été introduit par une sociologie accordée à la post-modernité ou par une philosophie juridique antimoderne, l'individualisme se présente à configurer le destin occidental et moderne de l'homme dans la société et l'État. Il nous faut désormais en produire la preuve à travers les philosophies qui jusqu'à

Rousseau[9] ont recherché dans l'homme de l'état de nature, c'est-à-dire l'individu, à la fois l'origine et le fondement de la constitution d'un corps politique.

II. - L'individu, origine et fondement du corps politique

Au cours des XVIIe et XVIIIe siècles, nombreuses et diverses furent les doctrines qui se sont assigné la tâche de légitimer le pouvoir reconnu au droit civil et à la puissance souveraine. C'est une recherche de légitimation juridique et politique qui mène à identifier le fondement attendu avec une origine humaine, l'homme de l'état de nature. Mais la formation du corps politique à partir de l'individu passe par un contrat, un pacte, une convention. Commençant dans l'individualisme, ces doctrines conventionnalistes du droit et de l'État partagent une même visée polémique: affranchir le corps politique du fondement attaché à la théorie dite du droit divin des rois. Au-delà de cet élément théologico-politique, nous aurons à saisir la solidarité entre l'idée d'individu naturel et l'idée de pacte social. Du procès de socialisation de l'individu, ou pouvoir de la volonté individuelle, dérive la législation de la puissance souveraine, par la médiation d'un pacte.

Saturant le champ de la philosophie jusqu'à la Révolution française, exception faite de Montesquieu, ces doctrines se divisent en deux groupes: celui des jurisconsultes, instaurateurs du droit naturel moderne, comme Grotius († 1645) et Pufendorf († 1694); celui des philosophes politiques, au premier rang desquels se comptent les Anglais Hobbes († 1679) et Locke († 1704). Ceux-ci ont correspondu à des situations typiques de l'histoire politique anglaise, *Léviathan* étant composé par Hobbes après la prise de pouvoir de Cromwell et l'exécution de Charles Ier, le second *Traité du gouvernement civil* étant publié par Locke l'année suivant le *Bill of Rights*, par lequel Guillaume III déclarait la prééminence de la loi. À la hantise du premier d'assurer l'État pour la sécurité des citoyens s'oppose la passion du second envers les libertés individuelles et constitutionnelles. Au-delà pourtant des aléas de l'Angleterre du XVIIe siècle, l'association des deux philosophes s'est imposée du siècle suivant à nos jours pour avoir conduit individualisme et conventionnalisme

9. Les pièces en ont été rassemblées dans un ouvrage désormais classique: R. DERATHÉ, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, 2e éd., Paris, J. Vrin, 1979.

à des effets contraires: l'absolutisme pour le premier, le libéralisme pour le second.

À seule fin de ne pas perdre cette différence, il me paraît préférable de commencer par Hobbes avant d'en venir à Locke. Mais comme il ne s'agit pas d'un cours d'histoire de la philosophie politique, il suffira de faire apparaître comment se trouve chaque fois ancré dans l'individu le pacte d'où se constitue le corps politique.

1. *La sécurité de l'individu*

L'un des deux ou trois titres les plus célèbres de la philosophie politique, après assurément *Le prince* de Machiavel, *Léviathan* désigne le surnom donné à l'État, encore appelé homme artificiel ou dieu mortel. L'auteur s'y propose en effet de suivre la genèse d'un être artificiel à partir d'un être naturel. Mais il y a nature et nature. Nous avons affaire désormais à un état de nature, non plus à une nature humaine, à une origine, non plus à une essence. Point n'est besoin de reconstituer les sources de Hobbes pour y retrouver trace de l'avènement moderne de la subjectivité, la question de l'essence s'effaçant devant celle de l'origine, en la spontanéité d'un *Ego*, celui-ci soit-il plus passionnel que rationnel. Alors que la nature humaine était en soi sociale, toujours ordonnée à un bien, l'homme de l'état de nature se confond avec la volonté illimitée de l'individu. Ce qui fonde n'est plus l'être mais le vouloir. Et ce déplacement d'un bien commun vers une volonté propre trouve son expression la plus immédiate dans un sens nouveau du droit naturel, celui qu'énonce le chapitre 14 de *Léviathan*:

> Le droit de nature, que les auteurs appellent généralement *ius naturale,* est la liberté qu'a chacun d'user comme il veut de son propre pouvoir, pour la préservation de sa propre nature, autrement dit de sa propre vie, et en conséquence de faire tout ce qu'il considérera, selon son jugement et sa raison propre, comme le mieux adapté à cette fin[10].

Le droit naturel ne définit plus un rapport social conforme à une justice. Il se confond avec le pouvoir indéterminé de l'individu à s'assurer de lui-même. Chacun dispose du droit absolu à être en sécurité en même temps qu'à en acquérir les meilleurs moyens.

Un tel état entraîne cependant la guerre de tous contre tous. Et par un simple calcul de moyens, la paix ne peut pas ne pas

10. Th. HOBBES, *Léviathan.* Traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile, trad. F. TRICAUD, Paris, Sirey, 1971, p. 128.

apparaître plus avantageuse à l'individu pour préserver sa vie, unique objet de sa volonté. Il reste à en réunir les conditions. Ce sera la formation du corps politique grâce à un contrat. Les uns et les autres s'accordent entre eux pour se dessaisir également de leurs droits individuels ou naturels entre les mains d'un seul qui aura charge désormais de leur sécurité. Par un même et unique acte, ils s'associent en un corps politique et se soumettent à une autorité souveraine. Le pacte de société et le pacte de gouvernement en forment un seul. C'est entre eux, exclusivement, que les citoyens se sont démis de leur liberté au profit d'un pouvoir, sans autre contrepartie pour celui-ci que de garantir la finalité du contrat. Le chapitre 17 de *Léviathan* y insiste:

> Il s'agit d'une unité réelle de tous en une seule et même personne, unité réalisée par une convention de chacun avec chacun passée de telle sorte que c'est comme si chacun disait à chacun: *j'autorise cet homme ou cette assemblée, et je lui abandonne mon droit de me gouverner moi-même, à cette condition que tu lui abandonnes ton droit et que tu autorises toutes ses actions de la même manière*[11].

Il n'est pas trop de dire que pareille convention implique de l'individu qu'il renonce absolument à un droit absolu, ou encore qu'il transfère son pouvoir illimité à un pouvoir tel qu'on ne puisse en concevoir de plus grand, s'il convient de risquer un clin d'œil en direction de la célèbre formule anselmienne[12].

Dès lors, tout pouvoir est abandonné à la puissance publique de légiférer et de contraindre, étant réservée la finalité sécuritaire du contrat. Manifestation d'une volonté humaine positive, la loi civile devient l'unique source du droit entendu comme système des rapports interhumains. Puisqu'aucun pacte ne fut négocié avec la puissance publique, celle-ci ne saurait être limitée de quelque façon. Même la loi divine ne sera telle que d'être devenue loi d'une République. Les Écritures n'auront d'autre autorité que celle attribuée par le prince. Aucune différence ne peut être admise entre une Église et un État chrétien. La résolution par Hobbes du problème théologico-politique marque le triomphe du positivisme juridique, effet incontournable, pour M. Villey, du droit subjectif. Il n'y a pas de loi qui ne soit l'objet d'une volonté ou d'un pouvoir: celui de l'individu ou de l'État. Et si l'on quitte

11. *Ibid.*, p. 177.
12. Cf. P. MANENT, *Histoire...*, cité n. 3, p. 71.

le point de vue du juriste pour celui du philosophe politique, on y désignera le lien de cause à effet entre l'individualisme et l'absolutisme :

> On est presque irrésistiblement tenté de dire, écrit P. Manent, que Hobbes est absolutiste en dépit de — ou en contradiction avec — son individualisme ; il faut dire au contraire que Hobbes est absolutiste *parce qu'*il est très rigoureusement individualiste[13].

À la différence de Hobbes, Locke entreprendra de limiter le pouvoir politique, regagnant dans ses conclusions libérales l'écart libertaire de ses prémisses. Cela n'empêche pas l'individualisme de se maintenir au principe des deux philosophies, aussi bien qu'en toute autre fondation conventionnaliste du droit et de l'État. Avant que notre thème ne se présente sur le scène de l'actualité, R. Derathé en reconnaissait l'importance dans sa magistrale étude sur les sources intellectuelles du *Contrat social* :

> C'est sur ce principe individualiste, sur lequel Pufendorf et Locke ne cessent d'insister, que repose toute la théorie du contrat social[14].

2. *La liberté de l'individu*

Les trois moments de l'individualisme moderne ne se perdent pas en laissant l'absolutisme de Hobbes pour le libéralisme de Locke. C'est toujours du droit naturel que surgit le pacte social qui garantit la loi civile. Le premier moment demeure seul pour satisfaire immédiatement à l'individualité de la volonté originaire de l'homme. Mais les deux autres moments en dérivent, justifiant de rapporter à une subjectivation du droit le conventionnalisme social et le positivisme juridique. On peut évidemment préférer une autre interprétation à celle de M. Villey. Mais on n'échappera pas à la généalogie individualiste du droit et de la politique modernes, dont nul n'affirme que les effets seraient aujourd'hui éteints. Contre les apparences, l'individualisme hobbésien soutenait l'idée même de la démocratie, en établissant la souveraineté politique sur le consentement de chacun. La société de délibération était déjà là, même s'il manquait encore à la convention sa qualification historique. Pour le dire autrement, le procès de socialisation de l'individu a découvert sa configuration adéquate en un stade autoritaire de la démocratie. Ou plutôt, il est échu au processus individualiste de la société et de l'État d'anticiper dans l'absolutisme le mouve-

13. *Ibid.*, p. 68.
14. R. Derathé, *J.-J. Rousseau*, cité, p. 9, p. 130.

ment démocratique[15]. Mais le droit naturel peut se déclarer aussi bien libertaire que sécuritaire, entraînant une redéfinition tant de la loi civile que du pacte social. Il est revenu à Locke de le montrer dans le second *Traité du gouvernement civil,* léguant à la philosophie juridique et politique un second paradigme.

Le droit naturel ne cesse pas de s'identifier à un pouvoir, celui de la volonté individuelle. Mais une volonté instinctive de conservation se retire devant un vouloir plus rationnel, en mesure déjà d'énumérer certains droits appropriés à l'individu: vivre, être libre, posséder le produit de son travail. Pour déterminés qu'ils soient désormais, ces droits de l'individu n'en restent pas moins exposés, détournés, compromis, entraînant un glissement de l'état naturel vers un état violent, lequel motivera le passage à l'état civil. Comme précédemment chez Hobbes, l'abandon du premier état répond à un calcul d'intérêt. Malgré la détermination consentie maintenant au droit naturel, celui-ci ne se défait pas d'une instabilité chronique. Si l'individu s'y affirme de principe, il finit par y retrouver sa négation. D'un pouvoir radical, il se retourne en violence impuissante.

À la suite du droit naturel revient donc le pacte social. Celui-ci était né d'un désistement réciproque au profit d'un tiers, en vue simplement de substituer la paix à la guerre. Il renaît de la volonté d'accorder force aux pouvoirs propres de l'individu. À la passion de la sécurité fait pièce la rationalité de la liberté. Et plutôt que d'échanger leur renoncement au droit naturel, par crainte de la violence, c'est d'eux-mêmes que les hommes consentent à constituer tant un État qu'une société, passant d'une liberté naturelle à une liberté civile. Ainsi commence le chapitre 8 du *Traité du gouvernement civil:*

> Les hommes étant tous naturellement libres, égaux et indépendants, nul ne peut être tiré de cet état, et être soumis au *pouvoir politique* d'autrui, sans son consentement, par lequel il peut convenir, avec d'autres hommes, de se joindre et de *s'unir en société* pour leur conservation, pour leur sûreté mutuelle, pour la tranquillité de leur vie, pour jouir paisiblement de ce qui leur appartient en

15. S'il s'accorde avec P. Manent à retrouver les origines de la démocratie jusque dans la monarchie absolue, M. GAUCHET y inclut jusqu'à la théorie monarchique du droit divin, celui-ci soutenant moins le fondement religieux de l'État que la correspondance du souverain au corps politique (cf. *Le désenchantement du monde.* Une histoire politique de la religion, Paris, Gallimard, 1985, p. 201).

propre, et être mieux à l'abri des insultes qui voudraient leur nuire et leur faire du mal[16].

La distinction entre société et pouvoir est là pour rappeler que le pacte social comprend toujours un double effet: d'association et de sujétion. Mais tandis que la sujétion se résolvait en unique objet de l'association, elle se représente à garantir l'association. Au lieu de convenir de s'en remettre absolument à une autorité, les hommes confient à celle-ci d'assurer la société, où leurs droits trouvent avantage.

Après le droit naturel et le pacte social se redéfinit enfin la loi civile, avec laquelle se vérifie l'opposition de l'absolutisme et du libéralisme. Déclarée auparavant comme un artifice extérieur aux individus, sous la dépendance absolue du souverain, avec pour seule limite la finalité du pacte social, la loi civile prolongera et confirmera un droit naturel doté de pouvoirs spécifiques, tous inhérents à l'individu. N'excluant pas la légitimité de l'insurrection, ce libéralisme répond en définitive à une continuité entre l'individu et la société, l'homme naturel et l'homme civil, la loi devenant l'expression et la garantie d'un droit de l'homme. La positivité de l'ordre légal ne cesse pas de se régler sur une norme naturelle, celle qui justifiera les droits de l'homme des futures Déclarations américaines[17]. Du naturel au légal il y a passage simplement de l'idéal à la réalité. De ce fait, la philosophie politique n'est pas sans présupposer une philosophie morale, finalement une philosophie religieuse, la loi naturelle se pensant «comme la loi même de Dieu telle qu'elle nous est accessible non par la voie de la révélation, mais par les seules lumières de la raison naturelle»[18]. Le problème théologico-politique se voit lui-même profondément affecté par la transformation de l'homme de l'état de nature, celui-ci ayant abandonné l'instinct de sécurité pour une rationalité de la liberté. Loi humaine et loi divine pourront conspirer en un procès de nature s'ouvrant de lui-même sur un procès de liberté.

Depuis Hobbes jusqu'à Locke, nous avons suivi le destin moderne de l'individu en son milieu le plus vif, entre le XVIIe et le XVIIIe

16. J. LOCKE, *Traité du gouvernement civil,* trad. D. MAZEL, Paris, Flammarion, 1984, p. 250.

17. Cf. B. PLONGERON, *L'Église et les Déclarations des droits de l'homme au XVIIIe siècle,* dans *NRT* 101 (1979) 359-362.

18. J.-F. SPITZ, *Le concept d'état de nature chez Locke et Pufendorf,* dans *Archives de Philosophie* 49 (1986) 449.

siècle, à savoir les philosophies conventionnalistes de l'État et du droit. On ne cherchait pas alors l'affranchissement de l'individu à l'égard du genre, comme il adviendra dans les philosophies de la solitude qui furent rappelées pour le XIXe siècle. Ainsi qu'en notre siècle, l'affaire en cause ne pouvait être que publique, affectant le rapport entre société et individu. Mais si l'homme de nos sociétés démocratiques avancées se porte aujourd'hui à son extrême atomisation, ce qui fut rapporté plutôt que vérifié, l'homme de la monarchie absolue moderne se voulait poser au principe de la socialisation, anticipant ainsi en sa fondation individualiste la démocratisation future de l'État. Avant la Révolution française, les insurgés du Nouveau Monde en inscriront la figure constitutionnelle. On ne saurait cependant méconnaître que les théories contractuelles de l'État ne se sont pas poursuivies durant le XIXe siècle. Un troisième terme est alors apparu, aux côtés de la société et de l'État, appelant une autre définition de l'individu. Ce fut l'histoire, chargée elle-même d'une nouvelle détermination du problème théologico-politique[19]. Nous en retiendrons les incidences à travers la philosophie politique de Hegel.

III. - La conciliation historique de l'individu et de l'État

Délaissant donc le droit naturel moderne, assise de l'individualisme, Hegel ne s'attache plus qu'aux libertés effectives. Il n'entend pas légitimer le pouvoir civil à partir des droits de l'individu. Il veut comprendre l'individu dans cette société et cet État-ci. Se détournant de fonder ce qui devrait être, il s'applique à penser ce qui est. Ce sont la société et l'État du XIXe siècle qui attendent d'être saisis dans le mouvement qui les structure. Un tel déplacement de la philosophie politique, notre auteur l'annonce avec netteté dans la préface à ses *Principes de la philosophie du droit,* l'ouvrage qui nous sera désormais de référence:

> Saisir et comprendre ce qui est, telle est la tâche de la philosophie, car, ce qui est, c'est la raison. En ce qui concerne l'individu, chacun est le fils de son temps. Il en est de même de la philosophie: elle saisit son temps dans la pensée[20].

19. Cf. Y LABBÉ, *Catégories de la modernité,* dans *NRT* 104 (1982) 372-377.

20. G.W.F. HEGEL, *Principes de la philosophie du droit ou droit naturel et science de l'État en abrégé,* trad. R. DERATHÉ, 2e éd., Paris, J. Vrin, 1982, p. 57. — Un usage établi de la traduction ne saurait entretenir une illusion. Les *Grundlinien* **ne désignent pas des principes ou des normes, mais des lignes fondamentales, celles d'une philosophie pratique qui sera tout entière historique.**

Pour être assez connu, le propos devait être rappelé. Si cette philosophie se découvre dans l'horizon de la modernité, elle n'en reconduit aucunement les précédentes figures. En écartant les prémisses individualistes du droit naturel, elle se déploie au contraire intégralement dans la conciliation de l'individualité et de la totalité, soit du citoyen et de l'État. Pour l'entrevoir, nous adopterons successivement trois points de vue: d'abord les limites imposées à toute doctrine conventionnaliste de l'État; ensuite la nécessaire et difficile articulation de l'État et de l'individu; enfin les sources anciennes, c'est-à-dire chrétiennes, de l'individualité propre à l'homme moderne.

1. *Les limites du modèle contractuel*

En ouvrant sur le contrat la critique hégélienne de l'individualisme moderne, on prend acte simplement de ce qui s'est présenté au centre du dispositif antérieur. Or, si le pacte trouve place dans le mouvement présent de la liberté, c'est une illusion de le transférer de la sphère privée du droit dans sa sphère publique. Tel est le point autour duquel se formalise la critique. On la découvre ainsi formulée au paragraphe 75 des *Principes de la philosophie du droit*:

> La nature de l'État n'est pas le résultat d'un contrat de tous avec tous ou comme un contrat de tous avec le prince ou avec le gouvernement. L'immixtion de cette idée de contrat et des relations de propriété privée dans les questions concernant l'État a produit les plus graves confusions dans le droit public et la réalité[21].

Il appartient au contrat d'assurer la possession en réalisant une volonté commune. Deux volontés s'y accordent à reconnaître ce qui revient à chacune. L'échange des choses étant repris dans le consentement des volontés, la possession de fait se transforme en propriété de droit. Mais une triple limite s'oppose à étendre le contrat en dehors du droit privé. Chaque volonté n'éprouve d'abord de la liberté que le pouvoir de choisir n'importe quoi, aussi bien ceci que cela, indifféremment, arbitrairement. Les deux volontés ne réalisent ensuite qu'une association de rencontre, de fortune, toujours menacée de se défaire, exposée au retour de l'exclusion. Finalement, le troisième terme de la relation reste quelque chose d'extérieur à la volonté, un objet et non pas une liberté.

Si le contrat ne saurait être enlevé au mouvement de la liberté, le contractualisme ne répond pas à l'affaire en cause, parce que

21. *Ibid.*, p. 126.

dans le droit du propriétaire l'individualité l'emporte à tous égards sur la relation: sphère de l'indétermination du sujet, de la conjonction des intérêts, de la transaction des biens. C'est pourquoi le contrat sera rejeté du droit public, où s'affirme la priorité de la communauté: non seulement dans l'État mais aussi dans la famille. Car si l'État forme une totalité d'où toute vie sociale reçoit fermeté, où l'individu se voit reconnu en la réciprocité de ses droits et de ses devoirs, le mariage se définit lui-même non pas comme une association d'intérêts et de sentiments, mais dans un même consentement à un lien fondé et institué. Ce qui médiatise ici la relation s'identifie à une liberté et non pas à un objet. La relation se révèle intérieure et non plus extérieure à la volonté. Si le mariage et l'État échappent ainsi au droit privé du contrat, celui-ci se retrouve dans les relations internationales. Les États n'établissent entre eux que des conventions où dominent à nouveau des relations d'arbitrage, d'association, de transaction. Alors que les philosophes conventionnalistes renvoyaient habituellement les relations internationales vers le droit naturel, à travers le droit des gens, Hegel les rapporte au droit privé, rejoignant cependant les premiers sur un point: à savoir que les États sont entre eux comme des individus.

Il reste une réalité qui pourrait se tenir à mi-chemin entre les registres privé et public: soit la société civile, celle de la production et des échanges, de la consommation et de la communication, laquelle acquiert à l'époque une notable consistance. Hegel en effet s'y attarde. Puisque s'y reproduisent des dispositions contractuelles, elle se voit interdire d'être prise pour modèle de l'État. Et pour ce motif sera mis en cause un certain libéralisme. La même société substitue pourtant la particularité à l'individualité, se montrant tout à fait insatisfaite du simple droit des propriétaires. Alors que, dans le registre strict du contrat, domine une universalité formelle, abstraite, chaque contractant étant jugé identique à un autre, la société civile introduit la diversification et l'organisation des agents, la différenciation des fonctions et des statuts. Entre le droit naturel et la puissance souveraine, le conventionnalisme ne connaissait qu'une association d'individualités. À répondre désormais aux sollicitations de l'histoire, il faut reconnaître qu'entre les individus et l'État se forme un réseau complexe de corps intermédiaires. Réalité déterminante du monde moderne, la société bourgeoise dément le modèle élevé par Rousseau à son stade extrême: que se construise «un corps politique *un* à partir d'individus supposés radicalement indé-

pendants»[22], ou que se supprime toute médiation entre l'individu et l'État.

2. *L'individu dans l'État moderne*

La philosophie politique de Hegel a été longtemps et souvent caricaturée sous les traits de l'étatisme: une annulation de l'individu dans l'État. Sans avoir à reprendre sa réhabilitation, à la suite par exemple d'E. Weil[23], deux éléments méritent d'être relevés. L'État moderne se distingue de tout autre État par la nécessité qu'il a de donner quelque satisfaction aux individus. Mais la conciliation de l'individu et de l'État se trouve exposée à la violence de l'histoire mondiale.

L'individu ne choisit pas d'être membre ou non d'un État. Celui-ci est pour lui une nécessité. Car l'État forme la totalité d'où tout autre lien reçoit son fondement. Il ne se limite pas à une simple association, à l'image et au service de la société civile. Il a une réalité en soi et pour soi. Il constitue la communauté la plus organique, celle qui permet aux autres de subsister, assurant une réciprocité des droits et des devoirs. Mais en tant que moderne, l'État ne peut pas faire droit aux individus. Si le droit de l'État fixe à l'individu son devoir, il faut encore que l'individu puisse s'y retrouver, exister dans l'État comme chez soi, et non pas y demeurer comme dans un organisme étranger:

> En accomplissant son devoir, est-il écrit, l'individu doit d'une façon ou d'une autre y trouver son intérêt propre, sa satisfaction. Sa situation au sein de l'État doit lui donner le sentiment d'un droit, par lequel la chose universelle devient sa chose particulière[24].

C'est la marque de l'homme moderne, sa dignité, de reconnaître pour sensé cela seulement qui peut être objet de sa volonté. Il ne saurait pour lui se présenter de liberté réelle qui ne prenne effet jusque dans la volonté subjective. Or l'État ne peut y contrevenir sans se déjuger. Il se fera donc un devoir de garantir le droit des citoyens. En retour, de leur adhésion se déterminera sa véritable force, y compris dans l'adversité.

Si la conciliation de l'individu et de l'État délivre véritablement l'enjeu du monde moderne en même temps que la tâche de la philosophie, Hegel ne se fait pas faute d'en souligner la difficulté.

22. P.MANENT, *Histoire...*, cité n. 3, p. 170.

23. «L'État moderne n'est pas une organisation qui enferme les citoyens, il est leur *organisation*» (E. WEIL, *Hegel et l'État*, 5e éd., Paris, J. Vrin, 1980, p. 59).

24. HEGEL, *Principes...*, cité n. 20, § 261, p. 266.

On le lui a souvent reproché, pour condamner en lui un apologiste de la guerre. Mais la violence ne se déploie-t-elle pas dans l'histoire mondiale? Et pourrait-il passer pour sensé de ne pas résister à l'agresseur? Même si d'autres questions restent non posées à cet endroit, l'histoire mondiale se joue manifestement d'une conciliation jugée à la mesure d'un État, car l'individualité se résout désormais dans la totalité, jusqu'à s'y perdre. Les leçons du philosophe le disent parfois avec plus de force que les livres:

> Dans l'histoire certes, la satisfaction existe aussi, mais ce n'est pas ce qu'on appelle bonheur: il s'agit de la *satisfaction* des buts qui dépassent les intérêts particuliers[25].

Il arrive, plus que d'occasion, de voir les fins de la totalité ne pas confirmer les buts de l'individualité. Dans la violence de l'histoire, l'homme se retrouve trop souvent débouté de ses demandes sensibles autant que morales.

Bien que mon propos n'ait pas été d'exposer la philosophie hégélienne, fût-ce comme un aboutissement de la modernité, un dernier point retiendra, qui renvoie totalité et individualité à leurs reconnaissances plus anciennes dans la culture: d'un côté la cité grecque, de l'autre la religion chrétienne.

3. *Le principe chrétien de l'individualité*

Si l'affirmation de l'individualité n'a pas pris effet avant le monde moderne, c'est pourtant dans le christianisme que le principe en a été posé. On lit, par exemple:

> Le droit de la particularité du sujet à trouver sa satisfaction, ou, ce qui revient au même, le droit de la liberté subjective, constitue le point critique et central qui marque la différence entre les temps modernes et l'antiquité. Ce droit, dans son infinité, a été exprimé dans le christianisme et est devenu le principe universel réel d'une nouvelle forme du monde[26].

La nouvelle requête de la volonté libre était connue depuis longtemps. Mais elle n'a pénétré que plus récemment les mœurs.

Ainsi la liberté de la personne a-t-elle été promue dès les premiers siècles de l'ère chrétienne. Il fallait pourtant la société libérale pour qu'elle reçût une reconnaissance effective, avec la liberté de propriété. Et la propriété ne sera pas ici rapportée à une utilité sociale, un

25. ID., *Die Vernunft in der Geschichte,* Hamburg, F. Meiner, 1955, p. 92; *La raison dans l'histoire,* trad. K. PAPAIOANNOU, Paris, U.G.E., 1965, p. 116.
26. ID., *Principes...,* § 124, p. 163.

ordre communautaire, un bien commun. Elle apparaît véritablement comme une expression, une extériorisation, mieux une existence, de la personne. Le «Soi» sort de lui-même pour se manifester dans «sa» chose. Tel est pour Hegel le sens moderne de la propriété, individuel avant d'être social, inscrivant enfin dans les faits la tradition chrétienne de la personne. Ce n'est plus seulement quelque chose de représenté dans un au-delà du monde, quand Dieu vient à être confessé personne absolue plutôt que chose absolue, reconnu subjectivité infinie plutôt que réalité substantielle. À cela le monde moderne offre une vérification dans l'expérience et la pensée. S'il y eut un principe chrétien de l'individualité, il faut certes l'entendre à hauteur de la théologie trinitaire, où Dieu se présente en révélation de soi et détermination de soi. Mais on manquerait de le penser s'il n'était pas atteint dans le vouloir qu'éprouve désormais le sujet de se retrouver lui-même hors de lui-même.

De même que le christianisme a introduit l'individualité dans l'expérience occidentale de l'agir, le monde grec avait imposé l'autre principe, celui de la totalité. Et la nouvelle forme du monde se pose en conciliation des deux, soit équivalemment en connexion de l'individu et de l'État. Selon l'élément subjectif de la foi chrétienne en Dieu, la liberté s'identifiait à l'origine en une relation de soi à soi, de Dieu à Dieu aussi bien. Or la cité grecque et son élément organique déterminaient l'homme libre en fonction d'un ordre ou par référence à une loi, ordre et loi de la cité. Le tout décidait alors de la partie. C'est pourquoi il convenait d'en exclure la libre disposition de soi comme le choix de son état de vie: ce que fit Platon dans sa *République*.

Si le monde moderne reprend en lui-même les deux principes autrefois séparés, il les assume en ce qu'ils sont devenus, n'étant plus ce qu'ils étaient au commencement. Et de ce travail d'intégration on ne négligera pas la contribution apportée par le développement historique de la société civile ou libérale, là où l'organisation des particularités fait médiation entre l'individu et l'État. L'homme et le citoyen ne se seraient jamais retrouvés sans s'être reformés dans ce champ d'action, où l'individu ne peut satisfaire ses intérêts sans participer au jeu des agents sociaux. Ce n'est pas encore l'État qui lie en soi et par soi. Mais d'une association d'individualités, celle du contrat, on est passé, je le répète, à un réseau de particularités.

Conclusion

L'individualisme moderne a d'abord été dessiné de l'extérieur, pris entre son inversion post-moderne et un retour critique vers les Anciens. En élargissant encore la perspective, il serait apparu au milieu de l'avènement moderne de la subjectivité, laquelle s'identifie à l'*Ego* prenant place et fonction de support ou fondement pour la connaissance et l'action. Dans ce plus large horizon de pensée, l'individu offrirait à l'*Ego* une détermination particulière, la volonté individuelle se posant là en qualité de pouvoir ou à l'origine d'un droit. Le droit de l'individu semble bien avoir été rendu possible par un horizon de pensée qui n'a pas toujours été et qui peut-être n'est plus. La conception du droit comme attribut de l'individu, nous l'avons découverte à travers la légitimation du pouvoir politique dans les théories contractuelles de la société. En fondant le droit sur l'individu de l'état de nature, la doctrine moderne du droit naturel paraît avoir assumé la part la plus déterminante dans la genèse de l'individualisme. Cette subjectivation ou individualisation du droit se retrouverait au principe de la doctrine des droits de l'homme, quand certaines libertés sont reconnues à l'homme comme tel. En achevant le parcours avec la critique par Hegel du modèle contractuel de l'État, nous n'avons pas seulement abordé la plus monumentale des philosophies modernes. Deux motifs au moins se présentaient d'y reconnaître un écart essentiel. L'émergence ici de la société civile et de l'histoire mondiale rend comme irréversible la philosophie politique. À la légitimation par le droit naturel se substitue désormais une relativité historique du droit. Par ailleurs, une interaction nouvelle de l'individualité et de la totalité ne cessera pas de se chercher, difficilement sans doute, allant jusqu'à requérir une redéfinition des droits de l'homme. Il ne suffit plus aux individus de revendiquer des libertés. Il leur faut encore présenter aux États certaines créances.

Si les droits de l'homme demeurent plus que jamais d'actualité, la preuve est apportée d'une persistance de l'individualisme moderne. Car les droits de l'homme dérivent de la subjectivation du droit. Ils constituent une expression du droit subjectif, au double sens d'une liberté et d'une créance: d'une part le «droit de», d'autre part le «droit à»[27]. Dévoilé aussi bien dans l'évolution des Décla-

27. Cf. J.-L. GARDIES, *Essai sur les fondements a priori de la rationalité morale et juridique*, Paris, L.G.D.J., 1973, p. 148-149.

rations que dans nos présents débats, ce dédoublement appartenait déjà à la pensée de l'individualisme moderne, y marquant le passage de la problématique du contrat d'association à celle de la société civile, ou encore le transit de la démocratie politique vers la démocratie sociale. Si nous n'en avons pas fini avec l'individualisme moderne, il y a lieu de nous interroger, pour finir, sur son rapport à la tradition chrétienne. Hegel y répondait à sa façon. Mais la question est à nouveau posée, à propos justement des droits de l'homme. L. Ferry et A. Renaut écrivent dans leur *Philosophie politique:*

> Cette émergence de la *subjectivité juridique* (des «droits subjectifs»), dont on accordera sans doute qu'elle est d'origine chrétienne, ne reçoit néanmoins sa portée proprement politique qu'au sein de l'école jusnaturaliste: c'est avec Hobbes, comme le montre notamment M. Villey, que la rupture avec l'aristotélisme est véritablement consommée et que le droit est définitivement considéré comme un attribut de l'individu[28].

Selon le dernier auteur précité, les droits de l'homme se rapportaient donc à un principe chrétien de la subjectivité, réanimé dans le franciscanisme, à travers le droit naturel moderne (l'état de nature) et contre le droit naturel classique (la nature humaine). Allons-nous conclure d'une assez tenace et séculaire résistance de l'Église catholique aux droits de l'homme qu'elle fut soutenue, parmi d'autres motifs, par son attachement à la philosophie ancienne? L'esprit chrétien se serait solidarisé avec les fins sociales du bien à l'encontre de l'origine subjective du droit. Il aurait préféré la fermeté naturelle du bien commun à la garantie politique de l'association volontaire. Le problème déborde assurément les limites des droits de l'homme pour embrasser les réticences du catholicisme envers la subjectivité moderne prise comme horizon de pensée. Mais, à l'inverse, l'actuelle défense par l'Église des droits de l'homme n'impliquerait-elle pas, là aussi entre autres raisons, un oubli, une indifférence, voire une méconnaissance à l'égard de la sphère du politique? Car les droits de l'homme ne se lient pas spontanément au droit de l'État et ne suffisent pas non plus à la définition d'une politique. Même si l'hégélianisme n'énonce pas le dernier mot de la philosophie politique, n'appelle-t-il pas l'attention sur la nécessité de concilier l'individu avec l'État? En un temps où les droits de l'homme apparaissent souvent comme l'unique problème théologico-politique,

---

28. L. Ferry et A. Renaut, *Philosophie politique*, t. 3, *Des droits de l'homme à l'idée républicaine*, Paris, P.U.F., 1985, p. 71.

ne conviendrait-il pas de raison garder, autrement qu'en revenant en deçà de l'individualisme moderne, en instruisant le procès de la *via moderna*?

Qu'en serait-il alors de la post-modernité? Si n'est pas mort l'individualisme porteur des droits de l'homme, et si persiste toujours la tension entre les mœurs de la société et le droit de l'État, ce dernier n'a-t-il pas beaucoup perdu de sa capacité à fonder les autres liens, à assurer les autres communautés? À cet endroit, ne vaudrait plus ce qui se présentait en l'œuvre de Hegel aussi bien qu'à l'intérieur de son époque. D'un État légitimé par l'individu et pourvoyeur en retour de légitimation ne subsisterait qu'un arbitre des débats sur les valeurs. La société civile aurait fini par écarter de soi toute altérité, jusques et y compris celle de l'État, comme le suggère M. Gauchet[29]. La relative désaffection que l'on connaît à l'égard du «mariage civil» ne relèverait-elle pas encore de cet épuisement symbolique de l'État? Celui-ci se montrerait de plus en plus démuni de son extériorité dans l'espace maintenant institutionnalisé des conflits. Outrepassant les moments pré- et post-révolutionnaire de la modernité, un nouvel individualisme en serait le représentant. Ce n'était pas notre propos de nous y arrêter.

F-35042 Rennes Cedex
45, rue de Brest

Yves LABBÉ
S.I.E.T. et Faculté
de Théologie d'Angers

Sommaire. — Alors que les sociétés occidentales se reconnaissent en un nouvel individualisme, il y a lieu de revenir vers les théories contractuelles du droit et de l'État qui, du XVIIe au XVIIIe siècle, ont élevé l'homme de l'état de nature en fondement et origine de toute légitimité. Après l'abandon de ces théories au siècle suivant, sous l'effet du relativisme historique, on doit s'interroger sur la part échue à la religion chrétienne dans la formation de l'individualisme moderne, comme y invite le philosophe Hegel. Il y va, par exemple, d'une attention plus critique envers la doctrine des droits de l'homme.

29. Cf. M. GAUCHET, *Le désenchantement...*, cité n. 15, p. 278-283.