



HAL
open science

Qui sont les individus de la politique ?

Charles Girard

► **To cite this version:**

Charles Girard. Qui sont les individus de la politique ?. P. Ludwig et T. Pradeu (dir.), *L'individu. Perspectives contemporaines*, Paris, Vrin., A paraître. hal-03005648

HAL Id: hal-03005648

<https://hal.science/hal-03005648>

Submitted on 14 Nov 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Qui sont les individus de la politique ?

En philosophie générale, un individu est un être un, distinct d'autres êtres uns. Il est le terme élémentaire auquel on parvient en décomposant analytiquement une réalité composée et qui ne peut pas être lui-même décomposé en individus. Il se définit donc par son unité – par cohésion interne – et par son unicité – par différenciation externe. La cohésion interne peut être pensée au moins de deux manières, comme simplicité – l'individu n'est pas composé de parties – ou comme auto-suffisance – l'individu est un être autonome. La différenciation externe peut elle aussi être pensée d'au moins deux façons : comme séparation – un individu est séparé des autres par des frontières spatio-temporelles – ou comme singularité – un individu se distingue des autres par sa nature unique sans équivalent.

En philosophie politique, le terme prend un autre sens : un individu est un être humain particulier. D'un concept à l'autre, il y a toutefois moins substitution que réduction : un être humain particulier est un être humain qui est un (ce n'est pas une collection d'hommes, mais un seul) et distinct d'autres êtres uns (les autres hommes). De même que l'individu au sens général est parfois conçu, selon un paradigme physique, comme un atome élémentaire entrant dans la composition d'un corps, ou encore, selon un paradigme biologique, comme un spécimen d'une espèce, situé dans une généalogie¹, l'individu de la politique est présenté alternativement comme l'atome élémentaire du corps social ou comme le spécimen particulier de l'espèce humaine.

Le vocabulaire politique ne fait certes que suivre l'évolution de la langue courante, qui identifie, à partir du xvii^e siècle, « l'individu » à l'homme particulier. Mais cette réduction lexicale risque de s'accompagner de l'éviction d'une question essentielle : qui sont les individus – au sens général – de la politique ? La seule évolution lexicale ne nous autorise pas à évacuer cette question. Cela reviendrait soit à la considérer résolue, en postulant que l'homme particulier est le seul individu qui intéresse la politique, soit à la considérer superflue, en postulant que l'ontologie n'est pas pertinente pour la philosophie politique. Nous montrerons ici que ces deux postulats sont erronés.

L'individu envisagé ici est une réalité ontologique, et non simplement un outil logique². Pour qu'une chose soit un individu, il ne suffit pas qu'on puisse, par un effort d'abstraction, se la représenter comme cohérente et différenciée – ce qui est faisable pour toute chose dénombrable ; il faut plutôt qu'elle présente effectivement ces qualités. Il n'est toutefois pas besoin d'adopter une métaphysique objectiviste et de supposer que certaines choses sont objectivement individuées, qu'elles existent comme individus indépendamment de l'esprit humain. Il suffit de considérer que celui-ci conçoit certaines choses comme des êtres uns, non par un effort arbitraire d'abstraction, mais en vertu de propriétés qu'elles manifestent. Il y a des êtres qui sont tels que nous avons de bonnes raisons de les concevoir comme uns. Dans cette perspective, l'individu ontologique se distingue de l'individu logique en ce qu'il manifeste, en plus de la seule dénombrabilité, d'autres propriétés : il est cohérent car simple, si ce n'est auto-suffisant, il est différencié car séparé, si ce n'est singulier.

Qu'est-ce qui, en politique, est tel qu'il faut le concevoir comme un être un ?

¹ J. Gayon, ce volume.

² S. Chauvier, ce volume.

I. Quels types d'êtres politiques sont des individus ?

Identifier les individus de la politique requiert d'abord de déterminer quels types d'êtres politiques sont des êtres uns. Même si on met de côté les objets abstraits (le pouvoir, la justice) et les objets concrets non humains (un drapeau, un hymne) pour se limiter au domaine humain, il n'est en effet pas certain que l'homme particulier soit le seul individu ontologique que connaisse la politique. Une famille, une cité ou un État ne sont-ils pas des individus ?

Dire qu'un groupe humain est un individu ontologique impliquerait, semble-t-il, de renoncer à l'individualité de l'être humain particulier. S'il ne peut y avoir qu'un seul terme – un seul type d'être – qui constitue le stade final d'une décomposition analytique, comment un homme et un groupe d'hommes pourrait-il être en même temps des individus ? Pour reprendre la métaphore physique, il n'est plus possible, une fois qu'on a décomposé, au XX^e siècle, les atomes en électrons, protons et neutrons, de continuer à les considérer comme les particules élémentaires de la matière, comme on le faisait au XIX^e siècle.

Ce raisonnement, qui affirme qu'il ne peut y avoir qu'un seul type de choses qui sont des individus ontologiques, est en réalité contestable.

Il est certes influent, et sous-tend l'opposition souvent dessinée entre un monde radicalement holiste, où l'homme particulier serait à peine individué et entièrement intégré à la totalité politique, et un monde radicalement individualiste, où, il serait au contraire un atome isolé, si individué que la totalité politique se désagrègerait. Ce contraste brutal est parfois convoqué pour décrire à gros traits l'écart séparant le monde des Anciens et le monde des Modernes, ou pour mettre en cause une doctrine particulière – le libéralisme est ainsi renvoyé au tableau cauchemardesque d'une société atomisée et sans lien social, tandis que le socialisme se voit ramené au scénario non moins effrayant d'un écrasement de l'individu par intégration complète dans le corps social.

Mais qu'elle renvoie à une dichotomie exclusive ou à un continuum défini par deux pôles, cette opposition est trop grossière. Elle emprunte la distinction entre individualisme et holisme, pertinente du point de vue de la méthodologie de l'explication sociologique¹, voire de l'interprétation des idéologies sociales², et la transforme, en la radicalisant, en une alternative ontologique. Elle suppose que l'individuation de l'être humain particulier ne peut se faire qu'au détriment de celle du corps politique, et inversement ; or, rien n'est moins sûr.

L'individu et la cité

Pour identifier les différentes communautés politiques, Aristote propose de suivre la méthode analytique, qui consiste à décomposer une réalité complexe en ses unités constitutives : « il est nécessaire de diviser le composé jusqu'à ses éléments non composés (c'est-à-dire les parties infimes du tout) » pour considérer « ce dont est formée la cité » (1252 a 18-21)³. La cité est la communauté la plus complexe, formée par l'union de plusieurs villages en vue de l'autarcie. Au niveau intermédiaire, le village réunit plusieurs familles en vue de la satisfaction des besoins non vitaux. La communauté élémentaire est la famille, la communauté formée par l'union de l'homme et de la femme, du maître et de l'esclave, en vue de la satisfaction des besoins vitaux.

¹ R. Keucheyan, ce volume.

² L. Dumont, *Essais sur l'individualisme : Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, 1983, Paris, Seuil, 1991.

³ Aristote, *Les Politiques*, traduction P. Pellegrin, Paris, GF Flammarion, 1993, p. 86.

La famille est le terme final de l'analyse car elle n'est pas décomposable en éléments indépendants : il est « nécessaire que s'unissent les êtres qui ne peuvent exister l'un sans l'autre, par exemple la femme et l'homme, en vue de la procréation [...] et celui qui commande et celui qui est commandé, en vue de leur mutuelle sauvegarde » (1252 a 27-32). L'union familiale n'est pas le fruit d'une décision réfléchie prise par un homme pré-social, mais de la tendance naturelle portant chaque être à satisfaire ses besoins : l'homme est toujours déjà dans une communauté.

Il est toutefois possible de décomposer la famille en éléments distincts et singuliers, quoique non indépendants : l'homme libre ne s'y confond ni avec la femme, ni avec les enfants, ni avec l'esclave. On ouvre certes ici une nouvelle ligne d'analyse, en changeant de critère d'individualité : la singularité, et non l'indépendance.

Mais la famille elle-même n'est pas pleinement indépendante. Les familles se constituent en villages, et les villages en cités, de façon également naturelle, en réponse à un manque. Seule la cité est à proprement parler une unité indépendante, c'est d'ailleurs là sa caractéristique distinctive¹ : « la communauté achevée formée de plusieurs villages est une cité dès lors qu'elle a atteint le niveau de l'autarcie pour ainsi dire complète » (1252 b 28-29). C'est pourquoi, dans la perspective téléologique d'Aristote, la cité est une réalité naturelle qui est antérieure – ontologiquement, sinon historiquement – aux autres communautés : « le tout, en effet, est nécessairement antérieur à la partie, car le corps entier une fois détruit, il n'y a plus ni pied ni main » (1253 a 20-22).

Quand Aristote n'étudie plus les types de communautés mais l'organisation du pouvoir politique, c'est encore une autre ligne d'analyse qui apparaît : « puisque la cité <fait partie> des composés, comme n'importe lequel des tous formés de plusieurs parties, il est clair qu'il faut d'abord mener une recherche sur le citoyen. La cité en effet est un ensemble déterminé de citoyens » (1274 b 39–41). Le citoyen est la partie élémentaire de la cité parce qu'il est en est un élément simple – non décomposable – mais aussi singulier – distinct des autres citoyens. « La cité est composée d'hommes qui [...] diffèrent spécifiquement entre eux ; une cité, en effet, n'est pas formée de gens semblables : une alliance militaire et une cité sont deux choses différentes » (1261 a 22-25). Si Aristote rejette la communauté des biens et des femmes, c'est précisément qu'il ne faut pas pousser trop loin l'intégration de l'homme dans la cité : « il faut que, d'une certaine manière, la famille aussi bien que la cité soient unes, mais pas complètement. Car il y a un moment où, en s'avancant sur la voie de l'unité, la cité n'en sera plus une [...]. Il faut que la cité soit une multiplicité » (1263 b 31-36).

Qu'est-ce qui est alors un individu ? L'ontologie politique aristotélicienne échappe à l'alternative grossière entre individualisme et holisme et nous renvoie à la multiplicité des critères d'individuation. Si l'individu est l'unité singulière la plus simple, alors l'homme particulier est un individu. Si l'individu est l'unité relativement indépendante la plus simple, alors la famille est un individu. Si l'individu est l'unité absolument indépendante la plus simple, alors la cité est un individu. Certes, la cité est plus individuée que la famille ou le village, car elle est pleinement indépendante. Elle est antérieure aux autres communautés, car elle est leur fin, et à l'homme, car elle est la condition de son humanité. Mais son unité exige le respect de la singularité des citoyens qui la constituent. La communauté politique n'est pas individuée au détriment de l'homme particulier, ni l'homme particulier au détriment de la communauté.

Les individus collectifs

¹ F. Wolff, *Aristote et la politique*, Paris, Puf, 1991, chap. 2.

L'exemple aristotélicien nous montre qu'il peut exister simultanément plusieurs lignes d'analyses ontologiques, car il y a plusieurs critères d'individualité et différents degrés d'individuation. Mais cela ne suffit pas à expliquer que différents types d'êtres, situés à différents niveaux de composition puissent être en même temps des individus. Après tout, il est peut-être illusoire d'attribuer des propriétés comme l'autarcie, aux groupes d'hommes plutôt qu'aux hommes eux-mêmes. Dire qu'une association humaine est autarcique ne revient-il pas à dire que ses membres, en tant qu'ils sont réunis, sont autarciques ? Si tel est le cas, il est inutile d'ériger la cité en individu.

Mais une telle réduction suppose qu'un groupe n'est rien d'autre qu'une simple collection d'individus – ce à quoi réfère une liste de noms. Or un groupe humain n'est pas simplement une addition de parties, c'est un tout intégré. Il possède en effet non seulement des propriétés résultantes, c'est-à-dire produites par l'addition des propriétés de ses parties, mais aussi des propriétés émergentes, c'est-à-dire produites par le mode de composition des parties et sont donc irréductibles aux propriétés de chacune d'entre elles. Une voiture est dotée de la capacité de locomotion sans qu'aucune de ses pièces, prises séparément, n'en soit dotée, ni que la somme des propriétés de chaque pièce ne suffise à la produire. De même, la cité aristotélicienne est dotée de la propriété d'autarcie, sans que ce soit le cas d'aucune de ces composantes, ni que cette propriété soit produite par la somme de leurs propriétés.

Il faut donc reconnaître l'existence d'« individus collectifs »¹, c'est-à-dire d'individus eux-mêmes composés d'individus. Cela n'implique aucun mysticisme, et revient simplement à dire ceci : une cité, mais aussi une association ou une nation, sont des individus collectifs car on ne peut les réduire à la liste des êtres humains qui les composent sans perdre les propriétés émergentes qui les distinguent et qui tiennent à leur mode de composition.

Notons d'ailleurs que réduire un groupe à la liste de ses membres nous obligerait à considérer qu'il y a un nouveau groupe à chaque fois qu'un membre disparaît ou apparaît ; cela ne rendrait guère compte de la permanence attribuée par exemple aux associations, non seulement par le sens commun, mais aussi par le droit, qui leur reconnaît une personnalité juridique continue. Toutefois, l'individuation ontologique d'un groupe n'implique pas nécessairement qu'il faille, pour rendre compte de son fonctionnement, le considérer comme un agent doté d'une raison, de croyances et de désirs propres, comme cela est parfois proposé².

S'il y a des individus collectifs, faut-il les distinguer des individus ontologiques « ordinaires » ? Non, suggère Descombes, car « ce que nous appelons « individu collectif » n'est pas autre chose qu'un individu ordinaire considéré dans sa composition »³. Une même chose peut-être multiple – non individuée – du point de vue de sa composition interne et être une – individuée – du point de vue de son milieu externe, c'est-à-dire de ses relations avec son environnement. Comment cela est-il possible ? Simplement parce que ce ne sont pas les mêmes propriétés que l'on considère dans les deux cas.

On ne distingue pas, en effet, des individus ontologiques en général, mais seulement relativement à certaines propriétés. « Les choses ne sont pas en un certain nombre sans plus. Elles sont en un certain nombre à être dans un certain cas »⁴. Ce postulat est autorisé par la perspective que nous avons adoptée, selon laquelle les individus n'existent pas indépendamment de l'esprit humain mais sont conçus par lui, de manière non arbitraire. Identifier un individu, c'est identifier un être cohérent et différencié qui a la propriété X – par exemple, « être autarcique » ou « avoir la capacité de locomotion ». L'identification des individus ontologiques repose donc à la fois sur des critères génériques d'individuation – la

¹ V. Descombes, « Les individus collectifs », *Revue du MAUSS*, vol 18, n° 2, 2001, p. 305-337.

² P. Pettit, *Penser en société : Essais de métaphysique sociale et de méthodologie*, Paris, Puf, 2004, chap. 5.

³ V. Descombes, *op. cit.*, p. 335.

⁴ *Ibid.*, p. 333.

cohésion et la différenciation, interprétable chacune d'au moins deux manières distinctes – et sur le choix d'une propriété donnée. C'est par rapport à cette propriété que l'on peut se demander si une chose est simple ou auto-suffisante, séparée ou singulière. Ainsi, si X est une propriété émergente d'un groupe, ce groupe ne peut être décomposé en plusieurs individus qui ont aussi la propriété X ; il est donc bien le terme final de l'analyse relativement à la propriété X, et ce, même s'il est décomposable, et donc non individué, relativement à la propriété Y. La cité aristotélicienne est une unité plus simple relativement à la propriété « être pleinement autarcique », mais non relativement à la propriété « suffire à la satisfaction des besoins vitaux » – car les familles qui composent la cité ont également cette propriété.

L'individuation de l'État

La portée de l'affirmation selon laquelle une même chose peut être une du point de vue externe mais multiple du point de vue interne – car on ne considère pas les mêmes propriétés dans chaque cas – apparaît clairement quand on examine l'entité politique moderne la plus souvent assimilée à un individu : l'État.

Pour les Modernes, le problème de l'articulation du corps politique et de ses parties ne se pose pas sous la forme d'une décomposition à partir de la cité, mais au contraire d'une composition à partir de l'homme particulier : c'est ce dernier qui constitue la donnée naturelle première. Les théoriciens du droit naturel raisonnent à partir de deux postulats : celui d'un état de nature pré-politique, où les hommes vivent égaux en l'absence d'institutions politiques, et celui d'un contrat social, par lequel ils se mettent d'accord pour constituer, par convention, un corps politique. Loin d'être un animal politique, l'être humain particulier préexiste logiquement à l'État et le crée en renonçant volontairement à l'indépendance dont il dispose à l'état de nature. La théorie politique moderne fait de l'État une entité artificielle.

Le problème ontologique de l'individuation de l'État a un enjeu pratique décisif, car son unité est la condition de son efficacité. Hobbes formule clairement la difficulté : « si nombreuse que soit une multitude d'individus, si cependant leurs actions sont dirigées par leurs jugements et leurs instincts particuliers, ils ne peuvent, par leur nombre, espérer ni défense ni protection, que ce soit contre un ennemi commun, ou contre les torts qu'ils se font les uns aux autres »¹. Le nombre des parties ne confère aucune force au tout si celui-ci n'est pas intégré.

Les théories contractualistes s'efforcent dès lors d'expliquer comment le pacte social permet le passage de la multitude à l'unité. C'est le sens du frontispice ornant l'édition originelle du *Léviathan*, qui représente la République sous les traits d'un homme dont le corps est lui-même constitué d'une multitude d'hommes. Pour Hobbes, il faut que l'État soit comme un individu, doté d'une volonté une pour gouverner efficacement – c'est avant tout la volonté souveraine, qui doit être individuée. Il faut donc que chacun accepte de déléguer son droit naturel de se gouverner lui-même à une personne juridique qui devient le représentant de tous. « Les humains en multitude forment une personne *une* quand ils sont représentés par un seul homme ou par une seule personne, en sorte que cela se fasse avec le consentement de chacun des individus particuliers de cette multitude. En effet, c'est *l'unité* du représentant, non *l'unité* du représenté qui fait la personne *une* »².

Par la force de la représentation, quoiqu'il y ait autant d'auteurs de ce que dit et fait le souverain qu'il y a d'hommes, il y a un seul individu qui parle et qui agit en leur nom. La question ontologique est résolue ici par la distinction instaurée entre l'individualité naturelle de l'être humain et l'individualité artificielle du souverain – qui est créée par un acte juridico-

¹ T. Hobbes, *Léviathan*, 1651, traduction G. Mairet, Paris, Gallimard, 2000, p. 284.

² *Ibid.*, p. 276.

politique. Mais c'est le ressort même de cette résolution – la délégation qui oblige chaque homme à accepter comme sa parole et son acte ce que dit et fait le représentant, quoi que celui-ci dise et fasse, tant que cela ne met pas sa vie en danger – qui place le peuple à la merci des volontés particulières de son représentant, comme le soulignent les critiques républicaines et démocrates de Hobbes.

Comment une volonté collective individuée peut-elle émerger à partir de la multitude des volontés particulières ? Les divers courants de la théorie politique moderne, ne cessent de revenir à cette même question, de la tradition rousseauiste, qui s'efforce de distinguer la volonté générale de la somme des volontés particulières, aux théories du choix social, qui, de Condorcet à Arrow, discutent de la possibilité de produire des préférences collectives cohérentes en agrégeant des préférences individuelles¹. Pour être légitime, la volonté souveraine doit être dérivée de la multiplicité des volontés individuelles ; pour être efficace, elle doit être individuée comme celle d'un homme particulier.

Multiplicité interne, unité externe

L'idée qu'un être peut être multiple du point de vue interne mais un du point de vue externe prend une pertinence particulière ici, car l'individualité de l'État se conçoit plus facilement au niveau international qu'au niveau intra-national. En effet, dans ses rapports avec les autres États, chaque État est considéré comme une entité simple – non décomposable ; il est doté de propriétés émergentes qui sont irréductibles aux propriétés de ses citoyens individuels : ce sont les États qui signent les traités internationaux et constituent les institutions internationales que sont l'ONU, l'OMC ou l'OIT, et non les hommes particuliers.

Ce dualisme ontologique (multiplicité interne, unité externe) est caractéristique de la pensée moderne de l'État. Déjà chez Rousseau, tandis qu'au niveau interne « le souverain n'est par sa nature qu'une personne morale, qu'il n'a qu'une existence abstraite et collective, et que l'idée qu'on attache à ce mot ne peut être unie à celle d'un simple individu »², en revanche, « à l'égard de l'étranger, il devient un être simple, un individu »³. À l'intérieur, l'individualité de l'État n'est qu'une fiction : le souverain n'est rien d'autre que la multiplicité qui le compose. À l'extérieur, l'État devient un individu indivisible ; ainsi la guerre est-elle une relation d'État à État et non d'hommes à hommes. Les relations internes sont des relations entre hommes ; les relations externes sont des relations entre États, car « entre choses de diverse nature, on ne peut fixer aucun vrai rapport »⁴.

L'individuation externe de l'État ne va pourtant pas sans risques.

D'une part, elle risque de se faire au détriment des hommes particuliers, dont la contribution à la politique internationale devient alors invisible⁵, mais aussi des entités transnationales qui ne se réduisent pas à des alliances d'États. S'il faut ramener toute individualité à celle de l'État, quel est par exemple le statut de l'Union Européenne, qui n'est ni un État supranational, ni une simple association d'États internationale, et possède un parlement transnational en même temps que des instances intergouvernementales ?

D'autre part, elle représente un enjeu idéologique central des luttes politiques. La représentation de la nation comme une est au fondement de tout nationalisme, extrême ou

¹ Condorcet, *Mathématique et société*, Paris, Hermann, 1744 ; K. Arrow, *Choix collectifs et préférences individuelles*, 1951, Paris, Calmann-Lévy, 1974.

² J.-J. Rousseau, *Du contrat social* (1^{ère} version), in *Œuvres complètes*, t. III, Paris, Gallimard, 1964, p. 294-295.

³ J.-J. Rousseau, *Du contrat social*, I, 7, 1762, Paris, GF Flammarion, 2001, p. 59.

⁴ *Ibid.*, I, 4, p. 52.

⁵ M. Girard (dir.), *Les individus dans la politique internationale*, Paris, Economica, 1995.

modéré, et constitue un obstacle redoutable au projet cosmopolitique d'une société mondiale qui ne soit pas seulement une société des nations. L'État nation moderne a d'ailleurs émergé d'un double processus historique d'individuation, produisant cohésion et différenciation : intégration directe des individus dans la nation par suppression des appartenances intermédiaires et affirmation d'une identité nationale distincte, marquée par la coïncidence de frontières géographiques, linguistiques, culturelles et symboliques¹. L'individualité des entités politiques évolue aussi en fonction des représentations que s'en font les hommes, car celles-ci influencent leurs actions, qui sont la matière même des réalités politiques – les débats sur l'unité identitaire, historique ou géographique, culturelle ou religieuse, de l'Union Européenne, contribuent à forger son destin.

L'examen des conditions d'individuation de l'État comme de celles de l'homme ou de la cité, nous amène à la conclusion suivante : l'individualité ontologique ne peut pas être réservée à un seul type d'être, mais doit être étendue à des réalités politiques diverses, situées à différents niveaux de composition.

II. Quel individu ontologique est l'individu humain ?

Identifier les individus de la politique requiert également de distinguer les uns des autres les individus situés à un même niveau de composition. En particulier, si l'être humain particulier est, comme l'usage langagier et le sens commun le suggèrent, l'individu ontologique par excellence, ses contours doivent être nettement délimités. Quel individu ontologique est l'individu humain ?

Arrêter les contours de l'individu dont il est question en politique n'est guère aisé. Qu'il s'agisse de fonder la prise de décision collective sur la consultation des volontés individuelles, de protéger les droits individuels contre l'intervention illégitime de l'État, ou de compenser les inégalités interindividuelles jugées arbitraires, c'est certes toujours à partir de l'individu humain que sont pensées à l'époque moderne la légitimité, la liberté ou la justice. Mais paradoxalement, il disparaît fréquemment derrière les figures plus fermement dessinées du citoyen, de la personne juridique ou du sujet moral. L'adjectif « individuel » renvoie souvent moins à l'individu humain en tant que tel qu'à l'un de ces concepts : la volonté individuelle à consulter est celle du citoyen, les droits à protéger sont ceux de la personne, l'autonomie à respecter est celle du sujet moral.

Le substantif individu, employé rigoureusement, prend le sens suivant : l'individu est ce qui peut être un citoyen, une personne ou un sujet. On reconnaît ainsi à l'individu une volonté en tant que citoyen, des droits en tant que personne et une autonomie en tant que sujet. L'individu humain est donc comme le support de statuts normatifs : il est l'entité positive à laquelle peuvent être conférés des ensembles de droits et d'obligations – politiques, juridiques et moraux – qui définissent ce que devrait faire ou ne pas faire l'individu, et ce qui devrait ou ne devrait pas lui être fait.

Un homme, des individus

¹ M. Mauss, « La nation », 1920, in *Oeuvres*, Paris, Minuit, 1969.

La délimitation de l'individu humain est rendue difficile par la non coïncidence des statuts dont il est le support. Ceux-ci ne sont certes pas entièrement dissociés : la citoyenneté est une qualité de la personne juridique, et l'on peut penser que c'est en tant que sujet moral que l'individu est digne d'être citoyen et non esclave. Mais ils ne se confondent pas non plus : un apatride est un sujet moral sans être un citoyen, une collectivité est une personne juridique sans être un sujet moral.

Il faut alors envisager la possibilité qu'à chaque individu humain correspondent autant d'individus ontologiques que de statuts : le citoyen, la personne ou le sujet (et quelques autres) délimitent en effet des individualités distinctes, qui ne se recoupent qu'imparfaitement. L'individu humain ne correspond pas à un individu ontologique, mais plusieurs.

Cela est certes contre-intuitif si l'on reste attaché à l'idée que les choses sont individuées en elles-mêmes, car une ontologie qui associe à chaque être humain une multiplicité d'individus existant en eux-mêmes paraît inutilement dispendieuse. Mais cela l'est beaucoup moins si, comme nous l'avons suggéré, l'identification d'individus n'a de sens que relativement à certaines propriétés. Puisque l'on considère des propriétés normatives différentes selon le statut que l'on examine (« avoir une volonté légitime », « avoir des droits », « être autonome »), il n'est pas surprenant qu'il y ait autant d'individus que de statuts.

La thèse d'une pluralité d'individus ontologiques attachés à chaque être humain ne dit rien d'autre que ceci : l'individu humain n'est pas une réalité qui serait définissable indépendamment de ses statuts ou de ses relations sociales – à moins de le réduire à son individualité biologique, laquelle n'est d'ailleurs pas univoque¹. Les multiples statuts attribués à chaque homme ne peuvent être ramenés à une individualité une – l'individu en tant qu'il ne serait ni citoyen, ni personne, ni sujet, considéré hors de toute relation sociale. Un tel individu n'est, du point de vue politique, qu'une représentation abstraite, un individu logique, et non ontologique.

Dewey souligne ainsi que dans la mesure où l'être humain particulier se voit conférer différents pouvoirs et responsabilités par les différentes associations dans lesquelles il est engagé, il peut « être en désaccord avec lui-même et avoir au sens propre des soi conflictuels ou former un individu relativement désintégré »². Le militant peut par exemple s'opposer en lui au croyant ou au salarié. Ainsi, « l'être humain auquel nous pensons comme à l'individu par excellence est mû et régi par ses associations avec les autres ; on ne peut décrire et encore moins rendre compte de ce qu'il fait en le considérant de manière isolée »³. C'est seulement si l'on fait artificiellement abstraction de toutes les connexions qui définissent l'individu, si on imagine un particulier qui ne soit ni salarié, ni croyant, ni militant, que « grandit dans l'esprit l'image d'un individu résiduel, qui n'est membre d'aucune association »⁴. L'individu humain séparé de ses relations et de ses statuts est une abstraction irréaliste.

La personne juridique

Le découplage partiel de l'individu humain identifié par le sens commun et des individus ontologiques délimités par ses statuts normatifs est justifié par exemple par l'écart séparant en droit l'individu humain de la personne juridique.

¹ T. Pradeu, ce volume.

² J. Dewey, *Le Public et ses problèmes*, 1927, trad. J. Zask, Pau, Farrago / Editions Léo Scheer, 2003, p. 187.

³ *Ibid.*, p. 185.

⁴ *Ibid.*, p. 187.

Ainsi l'état des personnes – l'ensemble des éléments juridiques qui permet d'individualiser chaque personne dans la société et inclut notamment le nom, le prénom, le sexe et l'âge – est en droit français indisponible : nul ne peut le modifier, même si l'état de l'individu humain évolue. C'est pour cette raison que la Cour de cassation rejetait avant 1992 les demandes de changement d'état civil émanant de personnes transsexuelles désireuses de modifier la mention de leur sexe. De sorte que le sexe psychologique de l'individu transsexuel, ainsi que son sexe physiologique en cas d'opération chirurgicale transformatrice, pouvait ne pas correspondre au sexe juridique de la personne. La jurisprudence de la Cour européenne des droits de l'homme a certes fini par rendre possible le changement d'état civil, mais sans remettre en cause le principe d'indisponibilité¹ : elle a seulement jugé que la discordance entre la mention civile et l'apparence de l'individu transsexuel, en l'obligeant à révéler fréquemment à des tiers des informations privées, créait une situation « incompatible avec le respect dû à sa vie privée »².

La personne juridique ne se confond pas avec l'individu humain. Elle n'en est pas moins réelle du point de vue politique et délimite donc individu ontologique distinct. Pour autant, personne et individu humain ne sont pas totalement découplés, puisque la prise en compte des intérêts du second peut justifier la modification de l'état de la première. Quel est alors leur rapport ?

Il est tentant de supposer qu'à tout homme correspond une personne, et que c'est une qualité du premier qui crée la seconde. Ainsi, dans une optique volontariste, tout être doté d'une volonté libre est le titulaire de droits subjectifs. Selon Savigny, « tout droit est la sanction de la liberté morale inhérente à chaque homme. Aussi l'idée primitive de personne ou sujet de droit se confond avec l'idée d'homme et l'identité primitive de ces deux idées peut se formuler en ces termes : chaque individu, et l'individu seulement, a la capacité du droit »³.

Cette conception pose toutefois un double problème. D'une part, elle prive de personnalité juridique ceux qui sont jugés incapables car privés d'une volonté entière – l'enfant ou l'insensé. D'autre part, elle oblige à distinguer entre personnes normales, correspondant à des êtres humains, et personnes anormales, correspondant à des groupes. On juge alors que la personnalité est « étendue artificiellement à des êtres fictifs »⁴ - c'est le cas des collectivités et des associations, constituées en personnes morales. Mais, nous l'avons vu, un groupe n'est pas un individu plus fictif ou moins réel qu'un homme particulier.

Cette double difficulté est certes évitable, si on considère que ce n'est pas une faculté humaine, mais l'existence d'un intérêt à protéger qui fonde la personnalité juridique. Il n'y a plus alors à distinguer entre personnes normales et anormales, car attribuer un intérêt à une entité collective ou à un individu irresponsable ne pose aucun problème. Cette conception soulève toutefois une autre difficulté, puisque rien n'empêche alors de séparer radicalement la personne de l'individu empirique et d'attribuer un intérêt, et donc une personnalité, à des entités non humaines, comme cela est parfois proposé pour les animaux ou les arbres. Il est dès lors difficile de déterminer un point d'arrêt non arbitraire à l'extension de la personnalité.

Une délimitation naturelle de l'individu ?

L'ambiguïté du rapport entre individu humain et personnalité juridique – continuité ou séparation – illustre une difficulté plus générale. L'individu humain est-il le simple

¹ T. Yan, « Le sujet de droit, la personne et la nature : Sur la critique contemporaine du sujet de droit », *Le Débat*, vol. 100, 1998, p. 85-107.

² CEDH, arrêt B / France, Strasbourg, 25 mars 1992, série A, n°231 C.

³ F.C. von Savigny, *Traité de droit romain*, t. II, Paris, Firmin Didot, 1841, p. 2.

⁴ *Ibid.*, p. 233.

attributaire ou le titulaire naturel, des droits et obligations politiques, juridiques et morales qui lui sont socialement reconnus? L'écart entre ces deux états est analogue à celui qui sépare la personne du *ius* romain, qui se voit allouer des droits et obligations par un système de justice distributive visant la réalisation d'un ordre global, et le sujet de droit du jusnaturalisme moderne, qui possède des droits naturels et inaliénables que l'ordre positif ne fait que valider¹.

Si l'homme est titulaire de droits naturels inaliénables, il devient difficile de soutenir, comme nous le suggérons, que l'individu ne peut être défini indépendamment de ses relations sociales et qu'il correspond à différents individus ontologiques, selon les statuts qu'il endosse. Ainsi, si tout homme possède par exemple un droit naturel à la propriété de soi-même, il faut bien supposer que les limites politiques de ce « soi » sont naturellement fixées : un individu naturel préexiste à l'attribution sociale de statuts normatifs. Un tel droit existe-t-il ?

Les libertariens considèrent que le droit de chacun à la propriété de soi-même est une évidence morale intuitive et fondamentale. Nozick, pour critiquer l'idée selon laquelle toute inégalité naturelle doit être compensée par des mesures redistributives, imagine un transfert de globes oculaires visant à compenser l'inégalité du sort qui frappe les non-voyants. L'idée qu'on puisse priver des voyants de leurs yeux à des fins redistributives choque nos intuitions morales les plus profondes, suggère Nozick, car cela représente une violation du droit à la propriété de soi-même². Ce n'est pourtant pas évident. Cohen suggère une autre expérience de pensée³ : imaginons que chacun naisse avec des orbites vides et que l'État, disposant d'yeux artificiels, les « prête » aux individus dès la naissance. Si un individu perd accidentellement « ses » deux yeux, l'État peut-il reprendre l'œil prêté à un autre pour y remédier ? Ce transfert paraît aussi inacceptable que le premier, et pourtant il n'y a pas ici de propriété : ce qui nous gêne, ce n'est pas la violation d'un supposé droit moral à la propriété de soi-même, c'est l'atteinte à l'intégrité physique de l'individu, au corps dans lequel il vit et qui peut être protégé par des droits juridiques ou moraux sans lui appartenir.

Nos intuitions morales ne suffisent pas à établir l'existence de droits naturels. Rien ne nous oblige à supposer l'existence d'un individu humain naturel, définissable indépendamment de ses relations sociales et de ses statuts politiques. Rien ne nous empêche, en politique, d'identifier pour chaque homme une pluralité d'individus ontologiques.

Atomisme et individualisme

Quelles sont les conséquences d'une telle ontologie politique ? Il devient impossible de justifier les présupposés de certaines théories normatives.

Considérons par exemple la thèse selon laquelle le droit de chacun au libre développement de son individualité fonderait un droit à l'auto-suffisance matérielle, interdirait de requérir la participation active du citoyen à la vie politique ou justifierait que l'on limite autant que possible son intégration à la société. Elle suppose que pour devenir un être pleinement individué, l'homme particulier doit pouvoir s'isoler de la société et de ses exigences : l'auto-suffisance serait une condition de la singularité. Ce présupposé est erroné, car l'individu humain n'est pas une monade contenant en elle-même le principe de son développement singulier.

Le repli sur soi individualiste et le manque d'indépendance d'esprit sont, souligne Tocqueville, deux traits conjoints de la société démocratique. La passion de l'égalité nourrit l'individualisme, ce « sentiment réfléchi et paisible qui dispose chaque citoyen à s'isoler de la

¹ A. Paynot-Rouvillois, « Sujet de droit », in D. Alland et S. Rials (dir.), *Dictionnaire de la culture juridique*, Paris, Puf, 2003, p. 1452-1456.

² R. Nozick, *Anarchie, État et Utopie*, 1974, Paris, Puf, 1988, p. 235.

³ G. A. Cohen, *Self-ownership, freedom and equality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 244.

masse de ses semblables et à se retirer à l'écart avec sa famille et ses amis »¹. Elle amène l'homme démocratique à n'attendre rien de personne et à se considérer toujours isolément : il ne voit dans les autres hommes que des égaux, par lesquels il n'a pas à se laisser influencer. Mais en se repliant sur lui-même, il s'expose à une influence plus redoutable. « Dans les temps d'égalité, les hommes n'ont aucune foi les uns dans les autres à cause de leur similitude. Mais cette même similitude leur donne une confiance presque illimitée dans le jugement du public car il ne leur paraît pas vraisemblable qu'ayant tous des lumières pareilles, la vérité ne se rencontre pas du côté du plus grand nombre »². Parce que l'individu humain n'est jamais auto-suffisant intellectuellement, l'isolement le rend plus dépendant, en changeant la source de la dépendance : non plus l'influence individuelle d'une autorité particulière, mais l'influence collective de l'opinion commune. C'est pourquoi, dans les démocraties, « tous les hommes sont semblables et font des choses à peu près semblables »³.

Ce n'est pas l'isolement mais l'insertion dans des relations sociales qui nourrit la singularité individuelle. Notons qu'affirmer que l'individu ne pense jamais tout seul, que c'est son existence sociale qui lui confère la capacité de penser, ne revient pas à nier qu'il soit un esprit individué ou qu'il ait des pensées singulières : on peut défendre une ontologie qui est à la fois individualiste et anti-atomiste⁴. De même, reconnaître la dimension sociale de la pensée individuelle n'interdit pas de considérer le développement de son identité singulière comme un bien moral – le libéralisme de Mill peut ainsi tenir compte de l'avertissement toquevillien tout en défendant, notamment contre l'ingérence de l'opinion collective, le droit de chacun à développer son « individualité »⁵.

Ontologie et normativité

La délimitation ontologique de l'individu humain a donc des implications immédiates pour l'évaluation des théories politiques : elle permet d'éprouver les conceptions de l'individualité sur lesquelles elles s'appuient – et qu'elles empruntent souvent, pour se justifier, à l'une ou l'autre des disciplines étudiant l'individu humain : sociologie ou psychologie, voire biologie ou métaphysique.

Faut-il aller plus loin et affirmer que l'ontologie politique permet également d'évaluer la pertinence normative de ces théories ? Doit-on par exemple dire, comme cela est parfois suggéré, que la compréhension de l'individu comme être toujours déjà social, défini par ses relations et ses statuts, réfute le libéralisme ?

Certes, la tradition libérale, qui met au premier plan les droits individuels et recourt, dans sa variante contractualiste, à la fiction d'un pacte passé entre atomes pré-politiques, isole artificiellement l'homme particulier pour lui attribuer une valeur et une autonomie propres. L'ontologie politique défendue ici permet certes de rejeter une telle conception, si elle prétend décrire ce qu'est l'être humain ; mais elle n'a aucune incidence sur cette même conception en tant qu'idéal normatif. Invoquer la nature toujours déjà sociale de l'homme permet de contester l'idée que l'individu possède des droits naturels pré-politiques, mais non de réfuter qu'il faille lui attribuer tels ou tels droits individuels.

¹ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, II, 2, II, 1840, in *Œuvres complètes*, t. I, vol. 2, Paris, Gallimard, p. 105.

² *Ibid.*, II, 1, II, p. 18.

³ *Ibid.*, II, 3, XVII, p. 236.

⁴ P. Pettit, *op. cit.*, chap. 4.

⁵ J. S. Mill, *De la liberté*, 1859, Paris, Gallimard, 1990, chap. 3.

Ainsi la critique communautarienne du libéralisme manque-t-elle en partie sa cible. Sandel, par exemple, reproche à Rawls¹ de postuler un soi qui préexiste à ses propres fins², et serait pensable indépendamment des croyances et des engagements communautaires qui le définissent pourtant comme être social. L'insistance libérale sur la protection de la liberté individuelle de choix, affirme-t-il, ignore ce fait simple : l'individu ne choisit pas le mode de vie qu'il va mener, il le découvre déjà inscrit dans le contexte social qui est le sien. Le libéralisme s'égare en postulant un sujet toujours déjà individué. Cette critique atteint certainement les théories qui postulent l'existence d'un tel sujet, mais elle n'est pas fatale à celles qui ne lui attachent qu'une valeur normative, et non descriptive. Rawls suggère ainsi qu'il est possible de s'appuyer sur une conception normative, puisée dans la culture politique démocratique, de l'individu humain – un citoyen libre et égal aux autres, un sujet moral autonome capable de choix – et d'en faire un idéal à réaliser sans la considérer comme une description métaphysique adéquate³. La compréhension ontologique de l'individu humain comme être toujours déjà social est compatible avec le libéralisme.

De ce qu'est l'individu humain, on ne peut pas déduire quels statuts il convient de lui attribuer, car il ne se confond pas avec le citoyen, la personne ou le sujet. C'est pourquoi on peut, comme le fait Fouillée⁴, à la fois nier toute valeur à l'individu humain, simple donnée naturelle, et reconnaître la valeur de la personne, produite par les normes sociales de justice.

Qui sont les individus de la politique ? Nous avons défendu, en guise de réponse à cette question, deux thèses principales.

- i. Différentes réalités politiques, situées à divers niveaux de composition, sont des individus ontologiques. Un homme, une association, une cité, un État sont, à des degrés variables et relativement à des propriétés différentes, des individus.
- ii. À chaque individu humain correspondent, du point de vue politique, plusieurs individus ontologiques, délimités par les différents statuts politiques qui lui sont attribués et qui lui confèrent différentes propriétés normatives. Ces individus se recoupent partiellement sans coïncider exactement.

Nous avons également réfuté les deux postulats pouvant justifier que l'on ignore cette question : l'individu humain n'est pas le seul individu de la politique, et l'ontologie porte des enjeux pratiques décisifs. La légitimité comme l'efficacité des arrangements politiques dépendent en partie de leur individuation, et les idéaux normatifs s'appuient sur des conceptions de l'individu, même si celles-ci ne sauraient suffire à les justifier⁵.

Charles Girard

¹ J. Rawls, *Théorie de la justice*, 1971, Paris, Seuil, 1997, § 84 et 85.

² M. Sandel, *Le Libéralisme et les limites de la justice*, 1982, Paris, Seuil, 1999.

³ J. Rawls, *Libéralisme politique*, 1993, Paris, Puf, 1995, p. 52-53.

⁴ A. Fouillée, *La propriété sociale et la démocratie*, 1884, Paris, Le bord de l'eau, 2008 ; J.-F. Spitz, *Le Moment républicain en France*, Paris, Gallimard, 2005, chap.1 et 3.

⁵ Je remercie Florence Hulak, Thomas Pradeu et Pascal Ludwig pour leurs remarques sur une première version de ce texte.