

L'individualisation

Christian Le Bart



SciencesPo.
Les Presses

L'individualisation



SciencesPo.
Les Presses

L'individualisation

Christian Le Bart



SciencesPo.
Les Presses

Catalogage Électre-Bibliographie (avec le concours de la Bibliothèque de Sciences Po)

L'individualisation / Christian Le Bart – Paris : Sciences Po, les Presses, 2008.

ISBN 978-2-7246-1093-2

RAMEAU :

- Individualisme
- Individu et société

DEWEY :

- 302.1 : Interaction sociale – Relations individus/société

Public concerné : public intéressé

La loi de 1957 sur la propriété intellectuelle interdit expressément la photocopie à usage collectif sans autorisation des ayants droit (seule la photocopie à usage privé du copiste est autorisée).

Nous rappelons donc que toute reproduction, partielle ou totale, du présent ouvrage est interdite sans autorisation de l'éditeur ou du Centre français d'exploitation du droit de copie (CFC, 3, rue Hautefeuille, 75006 Paris).

SOMMAIRE

	<i>Remerciements</i>	7
	<i>Introduction</i>	
	DE L'INDIVIDU À L'INDIVIDUALISATION	9
	L'individu comme construit social	12
	Le Grand Récit de l'individualisation	15
	Approches comparées de l'individualisation	19
	Individualisation et individuation	24
<i>Chapitre 1 /</i>	L'HYPOTHÈSE DU HOLISME ORIGINEL	27
	Le holisme des anthropologues	30
	Le Moyen Âge communautaire	38
<i>Chapitre 2 /</i>	RENAISSANCE DE L'INDIVIDUALISME	53
	La signature de l'artiste	53
	Les moteurs de l'individualisation	64
	L'invention de la vie privée	78
<i>Chapitre 3 /</i>	L'INDIVIDU DÉMOCRATIQUE	85
	La Révolution comme programme individualiste	85
	<i>L'homo oeconomicus</i> : le capitalisme individualisé	91
	L'individualisme romantique	96
	L'intimité bourgeoise	104
<i>Chapitre 4 /</i>	LA SOCIÉTÉ RECONSTITUÉE	113
	La sociologie comme défense de la société	120
	L'État contre l'individualisme : l'individuation	126
	Les classes sociales	140

<i>Chapitre 5 /</i>	LE SECOND INDIVIDUALISME	153
	Néocapitalisme et individualisation	156
	L'effritement des groupes et des identités prescrites	162
	La crise du programme institutionnel	187
<i>Chapitre 6 /</i>	POUR UNE SOCIOLOGIE DE L'INDIVIDUALISATION	195
	Les mutations objectives	195
	Les mutations subjectives	209
<i>Chapitre 7 /</i>	LES SUPPORTS IDENTITAIRES	231
	Le corps	232
	Autrui	237
	Les objets	243
	L'action et l'engagement	248
	L'œuvre d'art	254
	Les médias	259
	<i>Conclusion</i>	
	LE MÉTIER D'INDIVIDU	265
	Individualismes	265
	Les inégalités face à l'individualisation	273
	Grand Récit ou modèle sociologique ?	279
	<i>Bibliographie</i>	285
	<i>Index</i>	311

Remerciements

Ce travail doit beaucoup à l'érudition bienveillante et toujours amicale de mes amis du Crape (UMR 6051) et de l'IEP de Rennes. Merci tout particulièrement à Yann Bérard, Laure Alexandre, Thomas Frinault, Sylvie Ollitrault, Gildas Renou, Jean-François Polo. Merci aussi à Edmond Préteceille pour ses conseils particulièrement avisés.

L'individu est pour nous une évidence. Notre vie sociale repose très largement sur la conviction selon laquelle chacun d'entre nous est un individu, et la société un regroupement d'individus. Nous parlons à des individus, nous travaillons avec des individus, nous aimons des individus. Et c'est aussi en tant qu'individu que je parle, que je travaille, que j'aime... L'idée selon laquelle ont pu exister des sociétés *sans individus* – par exemple des sociétés au sein desquelles le langage ne fournissait aucun outil pour dire « je », pour se dire ou se penser comme totalité séparée et autonome – nous plonge dans un étrange vertige. La souffrance physique et le plaisir sexuel ne sont-ils pas universellement définis par leur inscription corporelle individualisée ? De même, l'expérience de la mort ne place-t-elle pas une fois pour toutes la condition humaine sous le signe d'une angoisse irrémédiablement individualisée ?

Le projet de faire une *sociologie de l'individu* ne peut se formuler qu'aux dépens de ces pseudo-évidences. La sociologie de l'individu a contre elle l'apparence et le sens commun, qui parviennent l'une et l'autre à déproblématiser cette catégorie au point d'en faire une donnée de nature. Mais elle a aussi contre elle la tradition sociologique la mieux établie : la sociologie n'est-elle pas la science des phénomènes *sociaux*, ce qui suggère qu'elle commence à partir du moment où les individus font société, pour produire (travail), pour se reproduire (famille), pour se gouverner (politique), pour honorer leurs dieux (religion), etc. ? Que tous ces univers sociaux soient investis par la sociologie est acquis. Mais l'individu en tant qu'individu ? N'est-ce pas plutôt à la psychologie de l'étudier ? Il s'agira de démontrer ici qu'une telle division du travail scientifique, consentie pour partie par Émile Durkheim lui-même – mais sans doute autant pour des raisons stratégiques que proprement

intellectuelles –, ne résiste guère à l'examen. Elle a acquis pourtant l'épaisseur des lieux communs les plus solides.

Force est de reconnaître en effet que la sociologie (au moins française) demeura longtemps circonscrite par le programme de recherche initié par Durkheim. « Dès sa constitution en tant que discipline, la sociologie s'est efforcée [...] d'ôter [à l'individu] toute centralité analytique. » [Martuccelli, 2002, p. 11] Du fait social à l'habitus de classe, la sociologie s'est habillée de concepts qui enserrant l'individu dans un réseau de déterminations si étroites qu'il ne peut prétendre constituer un niveau d'analyse pertinent¹. Pour cette sociologie que l'on peut dire classique, l'individu est une illusion, une prénotion, une naïveté héritée de la philosophie humaniste ; quelque chose de sympathique et généreux mais dont la rigueur scientifique exigerait de se débarrasser, un obstacle à la science en somme. « Un de ces concepts parmi les plus confus, non seulement de la sociologie, mais aussi de la pensée quotidienne », écrit Norbert Elias [1991a, p. 138]. Seuls existeraient effectivement ces collectifs que sont les sociétés, les classes sociales, les genres, les classes d'âge, les groupes sociaux, les CSP, etc. Ainsi les agissements observés dans une société n'ont-ils qu'apparemment leur origine dans l'intentionnalité des individus concernés ; les vraies causes en sont sociales, à chercher dans les caractéristiques de la société tout entière ou de certains de ses segments. L'individu est le support des faits sociaux, mais il n'en est pas la cause. C'est la thèse durkheimienne de l'extériorité (et de l'antériorité) du fait social par rapport à l'individu. Celui-ci est comme congédié par la sociologie.

1. Voir Lahire [2004] ; en particulier la postface qui revient sur les raisons pour lesquelles, après Durkheim, la « sociologie entretient [...] des relations complexes avec la notion d'“individu” » [p. 695].

Et avec lui le projet d'une improbable (et très paradoxale) sociologie *de l'individu* [Beck et Beck-Gernsheim, 2001].

Une telle prévention à l'égard de l'individu n'est pas généralisable à l'ensemble des sciences sociales. On sait que l'économie classique s'est construite selon la perspective inverse : primauté des choix individuels – supposés rationnels –, puis analyse des phénomènes sociaux comme agrégation des choix individuels. C'est alors l'individu qui est premier, qui va de soi, et le social qui est problématisé. Il serait inexact de prétendre que ce contre-modèle n'a pas eu d'influence en sociologie. Sous le nom d'*individualisme méthodologique*, il inspire, autour par exemple de Raymond Boudon, une sociologie riche et ambitieuse. Cette école sociologique anti-durkheimienne reste pourtant marginale. Est-ce parce qu'elle repose sur une conception réductrice de l'individu ? Une autre explication à cette marginalité tient à la suspicion *politique* qui frappe la notion d'individu et qui, tout particulièrement en France, vient doubler le discrédit scientifique. Historiquement en effet, on y reviendra, la promotion de l'individu fut d'abord le fait du libéralisme. Il s'agissait de libérer l'individu, de l'émanciper, par exemple en lui reconnaissant des droits inaliénables face au pouvoir politique. Ce beau programme s'est grippé au fil des décennies, en particulier quand le libéralisme politique s'est teinté de libéralisme économique. La suspicion qui a frappé le libéralisme en l'assimilant à la compétition socio-économique la plus sauvage a frappé par ricochet l'individualisme. Sous couvert de liberté individuelle, la modernité n'aurait su qu'ouvrir la voie à une compétition inter-individuelle cruelle et égoïste, la société n'étant plus que le théâtre de compétitions pour l'accès à ces biens rares que sont le diplôme, le travail, le logement... ou le conjoint. Il y aurait alors urgence à refonder le social pour prévenir les dérives individualistes. L'individu idéalisé par les libéraux serait devenu à lui-même une

caricature, un petit-bourgeois égoïste poursuivant dans son coin ses petits rêves étriqués, entre sa famille, sa voiture, son jardin, sa télévision... Notons au passage que le mot *individualisme* souffre du même discrédit que le mot *libéralisme*. Inventé au début du XIX^e siècle, et clairement doté de significations péjoratives [Laurent, 1993], il ne doit son succès qu'à une inflation sémantique dont on sait qu'elle ne rime pas avec rigueur scientifique. Weber notait déjà [1985, p. 118] qu'en Allemagne le « terme individualisme recouvre les notions les plus hétérogènes que l'on puisse imaginer ».

Inutile au regard des croyances ordinaires, hérétique selon la tradition sociologique, suspecte du point de vue de notre culture politique : la sociologie de l'individu ne va décidément pas de soi. La prétention, qui est la nôtre malgré tout mais après d'autres évidemment [Molenat, 2006], à s'y risquer, se fonde sur l'argument selon lequel il appartient aux chercheurs en sciences sociales de prendre acte des réalités qu'ils observent. Qu'on le veuille ou non, nous vivons dans une société *d'individus*, c'est-à-dire dans une société dont le niveau d'individualisation s'est considérablement renforcé en quelques décennies, et ce n'est pas se rendre complice de ce processus que de tenter de l'analyser. Nous laissons à d'autres le soin de déplorer ces évolutions ou de s'en réjouir. Au moins peut-on espérer que le débat normatif (évidemment légitime, et même sans doute indispensable) se nourrisse en la matière d'une connaissance aussi objective que possible, loin des caricatures croisées qui trop souvent en tiennent lieu.

L'individu comme construit social

Il nous faut à ce stade préciser notre hypothèse de travail. Si sociologie de l'individu il y a, ce ne peut être qu'à condition de penser celui-ci comme le produit d'une sociohistoire de

longue durée. À l'encontre de la philosophie contractuelle ou de la philosophie des Lumières qui posent l'individu comme premier et s'interrogent par exemple sur la façon dont des hommes finissent par *faire société*, nous considérons l'individu comme un construit sociohistorique, quelque chose qui ne va pas du tout de soi, et dont la genèse fait problème et questionne. Si je me pense comme un individu, si cette idéologie de l'individu m'habite en chacun de mes agissements quotidiens, c'est que sans le savoir je suis le produit d'une modernité occidentale singulière. C'est en ce sens qu'on peut parler de sociologie (ou de sociohistoire), loin de toute psychologie. L'avènement de l'individu, selon un paradoxe parfaitement repéré par Durkheim, est un phénomène *social*, et c'est donc aux sciences sociales de montrer comment des sociétés se sont transformées au point de se penser comme des sociétés d'individus. La difficulté est évidemment d'objectiver ce processus d'individualisation, d'accepter de s'en étonner. Par exemple pour reconnaître que les comportements aujourd'hui individualisés (travailler, se vêtir, aimer, lire, etc.) peuvent dans d'autres contextes ne pas du tout renvoyer à l'individu. L'historien Roger Chartier, dans ses travaux visant à restituer la dimension collective des pratiques de lecture, nous incite par exemple « à éviter la constante tentation de la position universalisante des *lectores* que nous sommes » ; « La lecture est-elle toujours un acte de foi privé, intime, secret, qui renvoie à l'individualité ? Non, car cette situation de lecture n'a pas toujours été dominante » [Chartier, 1993, p. 269-270]. Tel le Montesquieu des *Lettres persanes*, il faudrait être capable d'imaginer ce que pourrait être l'étonnement d'observateurs issus de sociétés différentes et confrontés à notre individualisation. Alors seulement parviendrait-on à problématiser une croyance à peu près totalement

intériorisée². C'est ce qu'a entrepris, en un passionnant cheminement aller-retour, l'anthropologue Louis Dumont : confronté à la société indienne de castes, il doit dans un premier temps renoncer à ses outils de perception d'occidental moderne. « L'analyse des données indiennes avait demandé que l'on s'émancipe de nos représentations individualistes pour appréhender des ensembles, et à la limite la société comme un tout. » Une fois ce travail accompli, l'ethnologue *fait retour* sur sa société d'origine et en perçoit mieux, du coup, l'artifice (la « civilisation moderne diffère radicalement des autres civilisations et cultures ») : il entreprend alors de faire de « l'individualisme » l'idéologie spécifique des sociétés occidentales modernes [Dumont, 1983, p. 21-23].

C'est seulement au terme de ce détour plus ou moins acrobatique que le chercheur, lui-même pris dans la logique de l'individualisation (au point de ne plus la voir), pourra apercevoir le rôle accompli par tous ces supports qui le font exister comme sujet : ma carte d'identité, ma signature, mon numéro de sécurité sociale, ma carte bancaire, mon téléphone, mes clés, mes enfants, ma bibliothèque, mon salaire, mon appartement, mes albums photos, mon adresse électronique, ma brosse à dent, ma cicatrice, ma montre, ma chambre, mes souvenirs, mon contrat de travail, ma collection de ceci ou cela, mes parents, mon plat préféré, mes bulletins scolaires...

2. *Il n'est pas certain que la capacité à produire une dissertation académique en la matière suffise à vraiment ébranler cette conviction. Paradoxalement en effet, cette dissertation est le fait d'un « auteur » qu'elle viendra conforter dans sa conviction narcissique qu'il a, par ce travail solitaire signé de son nom, produit une œuvre « singulière ». Le dispositif « livre » conforte cette illusion en renvoyant tous les autres producteurs du texte aux marges de celui-ci, en amont (remerciements) ou en aval (bibliographie).*

La société travaille en permanence à nous faire exister comme individus, mais toutes les sociétés n'ont pas fait de même. L'individu est en ce sens un arbitraire historique et social davantage qu'une nécessité ou une évidence. Il est une prophétie autoréalisée : l'individu postulé par les philosophes modernes, sans lien avec la réalité sociale de l'époque, a fini par se réaliser. Il importe de savoir pourquoi et comment. Pour le dire autrement, l'individu n'est pas l'atome à partir duquel se construit, par agrégation, le social ; il est bien davantage le produit de celui-ci, un produit complexe et multiple. On comprendra alors que l'objet de ce livre soit l'individualisation, en tant que processus, plutôt que l'individu.

Le Grand Récit de l'individualisation

Marx, Tocqueville, Durkheim, Weber... Tous ces grands noms de la sociologie ont mis l'accent sur le processus d'individualisation, que ce soit à travers les notions de division du travail, d'émancipation, de démocratisation, ou encore de rationalisation. Il revient plus récemment à Elias d'avoir vraiment pris la mesure de son importance, y compris en corrigeant le programme durkheimien. Autant en effet Durkheim consentait à abandonner pour partie l'individu à la psychologie, accréditant ainsi la dichotomie individu/société, autant Elias plaide pour faire de l'individu un objet complètement sociologique. Dans un texte intitulé *La Société des individus* et publié en 1939, il demande que la sociologie ose s'attaquer à la conscience individuelle. Celle-ci « paraît naturelle et évidente à ceux qui l'adoptent ; or, elle n'est ni l'un ni l'autre ». Dénonçant la fausse dichotomie individu/société (il n'y a pas de « pur moi », et qu'est ce donc que l'« environnement social » ?), il pose que la « conscience de soi correspond à une structure de l'intériorité qui

s'instaure dans des phases bien déterminées du processus de civilisation » [Elias, 1991b, p. 65]. L'année précédente, en 1938, Marcel Mauss s'interrogeait de même : « Comment, au cours des siècles, à travers de nombreuses sociétés, s'est lentement élaboré non pas le sens du moi, mais la notion, le concept que les hommes des divers temps s'en sont créés ? Ce que je veux vous montrer, c'est la série des formes que ce concept a revêtues dans la vie des hommes des sociétés, d'après leurs droits, leurs religions, leurs coutumes, leurs structures sociales et leurs mentalités. » [Mauss, 1985, p. 335]

Le projet qui est le nôtre d'esquisser à grands traits une socio-histoire de l'individualisation ne prétend pas à l'exhaustivité. Elle synthétise des travaux déjà existants en s'efforçant de ne pas se cantonner à un registre et à un seul. L'histoire de l'individualisation est multiple. Elle se déploie dans toutes les directions : à partir de quand le choix du conjoint fut-il l'expression d'une préférence individuelle ? À partir de quand les peintres ont-ils commencé à signer leurs « œuvres » ? À partir de quand les écrivains ont-ils développé le projet de parler d'eux-mêmes ? À partir de quand la vie a-t-elle été pensée comme trajectoire individuelle et non plus comme destin collectif ? À partir de quand les croyants ont-ils prétendu dialoguer personnellement avec Dieu ? À partir de quand la propriété de la terre fut-elle individualisée ? etc. Si, comme on le prétend ici, le processus d'individualisation est un processus global et massif qui caractérise (au moins) les sociétés occidentales sur plusieurs siècles, on doit en trouver trace dans tous les secteurs de la vie sociale. On se gardera bien de hiérarchiser ces secteurs, de même qu'on renoncera à la quête vaine des origines premières. L'histoire de l'individualisation n'a ni point de départ, ni moteur central. C'est déjà beaucoup d'en repérer les manifestations. On empruntera pour ce faire à des disciplines différentes, en référence à des investigations variées. Les diverses incarnations de l'individualisation que

sont le capitaliste, l'artiste, le citoyen, le propriétaire, le croyant, l'amoureux, le salarié, l'intellectuel, le consommateur, l'électeur, l'écrivain, le philosophe... émergent à des moments divers dans des univers différents. On essaiera ici simplement de faire tenir en une seule trame ces multiples figures économiques, politiques, culturelles, religieuses, etc., sachant que chaque univers social obéit à une temporalité qui lui est partiellement propre.

Il y a bien sûr place pour une histoire philosophique du sujet individuel, telle que l'ont par exemple retracée Charles Taylor [1998, 1994a] et Vincent Descombes [2004]. L'individu sociologique n'est pas étranger à la philosophie moderne du sujet, celle de Descartes, Leibniz, Locke, de même que sa déconstruction contemporaine s'inspire des intuitions de Nietzsche³. Mais comme Taylor le reconnaît lui-même, on ne saurait en la matière se contenter d'une démarche « idéaliste ». Avant d'être un concept, l'individu est un construit social ordinaire dont les conditions de possibilité s'inscrivent dans le droit (de propriété, de vote...), dans les choses (l'habitation, le vêtement...), dans le langage (nom et prénom, pronoms personnels, pronoms possessifs, verbes réfléchis...), dans les corps (visage, regard, silhouette...). Il faut donc aussi faire une histoire sociale de l'individu, des supports matériels qui l'ont rendu possible.

Placée sous l'autorité des pères fondateurs que sont Tocqueville et Durkheim en France, Simmel et Weber en Allemagne, la sociologie de l'individualisation a connu une longue parenthèse qu'il n'est pas absurde d'imputer à l'hégémonie des approches marxistes

3. « Une pensée, écrit Nietzsche dans *Par-delà le Bien et le Mal*, vient quand "elle" veut et non pas quand "je" veux. De sorte que c'est une falsification des faits que de dire : le sujet "je" est la condition du prédicat "pense". Cela pense, mais que ce "cela" soit d'emblée ce bon vieux "je", c'est là, pour le dire en termes indulgents, une simple supposition. »

et structuralistes⁴. Il faut en réalité attendre les années 1980 pour voir les débats sur ces questions rebondir. En France, c'est le travail déjà cité, mais longtemps isolé, de Dumont. En Allemagne, c'est *La Société du risque* d'Ulrich Beck, publié en 1986, qui diagnostique l'avènement d'une seconde modernité structurée par les thématiques du risque et du déclin des classes sociales, déclin concomitant de celui de la famille nucléaire et de la production de masse. La thématique de l'individualisation est ensuite frontalement abordée par le même auteur, qui cosigne en 2001 un ouvrage précisément sous ce titre (*Individualization*). L'individualisme y est décrit comme *institutionnalisé*, selon une formule empruntée à Talcott Parsons. En Grande-Bretagne, ce sont les travaux d'Anthony Giddens, principalement *Modernity and Self-Identity* [1991] puis de Zygmunt Bauman, par exemple *Liquid Modernity* [2000] et *The Individualized Society* [2001]. S'il est évidemment simpliste de réunir ces trois auteurs en un même courant, nul doute pourtant que leurs travaux se font écho autour des problématiques de réflexivité individuelle, de « dé-traditionalisation » et d'individualisation. Giddens privilégie la thématique de la réflexivité identitaire individuelle, sans directement emprunter à la problématique de l'individualisation. Bauman, lui, insiste sur la déstructuration du social et développe pour illustrer son propos une métaphore empruntée aux sciences de la matière : le social serait passé de l'état *solide* à l'état *liquide*. Tous s'accordent sur l'idée de mutations profondes au cours des dernières décennies, mutations affectant la

4. Il faudrait ajouter que la méfiance à l'égard de « l'individu » a été renforcée par la psychanalyse, en particulier lorsque celle-ci substitue au sujet souverain et rationnel un moi éclaté, tiraillé entre plusieurs instances, soumis à la pression de l'inconscient, pathologiquement narcissique.

relation de l'individu au social sous l'effet d'une globalisation qui délocalise les pratiques sociales et arrache l'individu à ses ancrages sociaux traditionnels. Peu importent les mots : radicalisation de la modernité, postmodernité... Plus importants sont, d'un auteur à l'autre, les décalages sur le fond. Les diagnostics diffèrent par exemple sur l'existence ou non de classes sociales dans les sociétés contemporaines [Atkinson, 2007a] et plus généralement sur l'appréciation des évolutions en cours. Bauman reprend les analyses de Beck dont il partage l'inquiétude quant aux effets pervers de l'individualisation. Il insiste sur la précarité identitaire qui touche les plus démunis, de plus en plus abandonnés à eux-mêmes. Il entrevoit, *via* l'individualisation, de nouvelles formes de domination auxquelles, par hypothèse, aucune action collective ne pourra mettre fin. La tonalité est moins pessimiste chez Giddens.

Approches comparées de l'individualisation

La problématique de l'individualisation s'est imposée à l'agenda international des sciences sociales⁵. En Amérique du Nord, le débat sur l'individualisation participe du renouvellement de la philosophie politique. Il interfère directement avec le débat politique. Les communautaristes, au fil d'échanges à la fois normatifs et épistémologiques, dénoncent l'illusoire modèle individualiste de John Rawls. Ils soulignent avec Taylor [1992] que l'individu n'est jamais donné, jamais premier, qu'il résulte toujours d'une production sociale qui se fait à l'échelle de collectifs (famille, nation, ethnies, etc.). Cette internationalisation des sciences sociales autorise des conclusions

5. *Un indice en est la banalisation des concepts basés sur le préfixe réfléchi self : self-culture, self-politics, self-identity.*

encourageantes quant à la capacité de ces dernières à monter en généralité et à démontrer leur cumulativité, elle ne doit pas pour autant conduire à oublier les singularités nationales. Le processus d'individualisation sera ici traité à partir du cas français, mais il peut aussi donner lieu à une approche comparative. Dans cette perspective la confrontation avec la société américaine s'impose. Elle a été amorcée par Tocqueville au XIX^e siècle. Elle inspire encore bon nombre de travaux s'efforçant de cerner la singularité de la culture américaine en termes d'individualisme⁶. C'est par exemple le travail dirigé par Robert Bellah [1985], nourri de récits de vie illustrant la thèse de l'individualisme le plus radical. L'individu est, aux États-Unis, systématiquement pensé comme premier, c'est à partir de lui que se déploie l'activité sociale, parce que lui seul est en dernière instance capable de juger, de décider : au niveau économique, l'ethos managérial se nourrit d'un individualisme utilitariste ; au niveau des loisirs et de la culture, l'ethos thérapeutique se nourrit d'un individualisme expressif. La quête de soi devient une industrie de masse. Contre les liens aristocratiques ou monarchiques, l'individualisme nord-américain exacerbe la figure du héros solitaire se sacrifiant pour une société à laquelle il ne participe jamais totalement : cow-boys et détectives privés vivent ainsi en marge, mais c'est en cela qu'ils sont exemplaires. Les auteurs ne manquent pas de renvoyer cette culture américaine à ses fondements religieux, en référence au désir de s'affranchir des pesanteurs institutionnelles pour communiquer directement avec Dieu : « *I am a sect myself* » (Thomas Jefferson), « *My mind is my church* » (Thomas Paine). Le diagnostic est confirmé par Paul Lichterman [1996] jusque sur le terrain de l'engagement politique : l'individualisme est aux États-Unis

6. « *I sing the Self* », déclare au XIX^e siècle le grand poète américain Walt Whitman.

une norme culturelle profonde, il fonde par exemple une morale de l'authenticité personnelle. Les dernières décennies manifestent la centralité de la thématique de l'accomplissement personnel et de l'épanouissement, repérable à travers le succès des thérapies psychologiques les plus diverses. La religion est moins système coercitif de normes que quête de soi. Les institutions et les groupes ne peuvent ignorer ces évolutions : les normes d'expressivité fleurissent au sein des univers organisationnels. Ainsi les partis politiques doivent-ils renoncer au *leadership* autoritaire, aux idéologies rigides, aux rôles prescrits. Et ce n'est évidemment pas un hasard si les premiers travaux diagnostiquant sur un mode critique, dès les années 1970, la dégradation de l'individualisme en narcissisme, viennent également des États-Unis [Lasch, 2006 ; Senett, 1979].

La perspective comparative est par exemple encore explicitement suivie par Thomas Kron [2003] lorsqu'il confronte les sociétés américaine et allemande du point de vue de l'individualisation. Ainsi observe-t-il, côté américain, un lien ancien, presque consubstantiel, entre fabrique de la nation et individualisation ; et à l'inverse, côté allemand, une conversion rapide et plus conflictuelle à celle-ci, dans le contexte de l'après-guerre. Outre-Rhin, individualisation rime avec américanisation et nostalgie communautaire, d'où l'ambivalence de l'abondante littérature sur la question. Pour faire formule, on peut dire que les institutions américaines sont fondées sur l'individualisme⁷, quand ce dernier ne peut en Allemagne s'affirmer que contre elles.

7. Ce qu'illustre par exemple un texte comme *American Individualism*, publié par le président (républicain) Herbert Hoover en 1922. L'auteur insiste sur la singularité et la radicalité de l'individualisme américain, qu'il oppose à l'individualisme européen.