

Louis Dumont : comment penser le politique ?

Vincent DESCOMBES

De Louis Dumont, on connaît les travaux d'anthropologie sur l'Inde, mais sans doute moins la pensée politique. Vincent Descombes en souligne la grande originalité : définir le politique à partir d'un travail comparatif et dissiper ainsi certaines des équivocités de la philosophie moderne et contemporaine.

À partir du milieu des années 1960, Louis Dumont (1911-1998) s'est éloigné du domaine des études indiennes, dans lequel il était devenu une autorité majeure avec sa monographie sur la caste des *Kallar* (*Une sous-caste de l'Inde du Sud*, 1957) et son étude d'ensemble sur le principe du système des castes (*Homo hierarchicus*, 1967). Il choisit de se consacrer désormais pleinement à ce qu'il appelait parfois une « anthropologie de la modernité », c'est-à-dire à une étude, menée d'un point de vue anthropologique, sur nous-mêmes. Il s'agissait, comme il l'a écrit, de prendre une « perspective anthropologique » sur l'homme occidental *à partir* de formes de vie humaine étrangères à notre tradition. Reprenant une image de Tocqueville, il écrivait : « Le moment est peut-être venu de retourner vers nous-mêmes le miroir que l'anthropologue dirige vers des sociétés étrangères, d'essayer de formuler nos propres institutions dans un langage comparatif [...] Que la tâche soit malaisée, on n'en doute pas. Mais ce peut être la voie royale pour l'avancement de la compréhension sociologique¹ ». Ces derniers mots indiquent bien comment Dumont concevait sa propre démarche : celle d'une sociologie compréhensive, au sens où l'entend Max Weber, ce qui veut dire que le sociologue se propose d'étudier l'homme en tant qu'il n'a pas seulement un comportement observable, mais qu'il agit en fonctions d'idées et de valeurs (la conséquence étant qu'une enquête sur une société doit mettre l'accent sur les « représentations collectives »

¹ *Homo hierarchicus* [1967], Gallimard, Tel, 1979, p. 375.

de ses membres, autrement dit sur la signification que les intéressés eux-mêmes donnent à leurs façons de faire).

Holisme et individualisme

Les travaux que Dumont a consacrés à l'individualisme occidental l'ont fait connaître d'un public plus large : d'abord, l'étude sur la naissance de la catégorie économique à partir de celle du politique dans *Homo aequalis* (1977) ; ensuite, les *Essais sur l'individualisme* (1983), recueil d'articles qui retracent le chemin menant de l' « individu-hors-du-monde » du stoïcisme et du christianisme primitif à l' « individu-dans-le-monde » qui s'affirme à partir de la Réforme ; enfin, l'*Idéologie allemande* (1991), profonde réflexion sur le contraste entre l'individualisme de l'égalité (qui règne en France) et l'individualisme de la singularité (lequel s'exprime dans la tradition allemande de la *Bildung*).

Dans la littérature des sociologues et des politistes, on se réfère communément aux analyses de Dumont en mentionnant sa grande distinction des deux types de société : holisme et individualisme. Mais le sens de cette distinction n'est pas toujours bien saisi, comme on peut le voir par exemple lorsque des lecteurs croient pouvoir détecter dans sa pensée un parti pris anti-moderne. Certains critiques ont même suggéré que le seul fait de mettre en avant cette opposition trahissait une vague nostalgie pour les anciennes formes hiérarchiques de la vie sociale. Ils n'ont pas vu que Dumont ne faisait ici que reprendre à nouveaux frais, avec cette opposition des deux types d'idéologie sociale, la grande polarité constitutive de la discipline sociologique : statut et contrat (Henry Maine), communauté et société (Tönnies), solidarité mécanique et solidarité organique (Durkheim), etc. À cet égard, l'originalité de la version qu'en donne Dumont est de mettre l'accent sur la révolution des valeurs qui fait passer du type traditionnel au type moderne. En réalité, les lecteurs qui protestent contre l'idée même d'une sociologie holiste sont en désaccord avec Dumont sur ce qui est au principe même de toute son entreprise théorique : pour être compréhensive, la sociologie doit saisir la vie sociale à partir des *idées* que s'en font les acteurs ; mais pour être une sociologie, il faut qu'elle puisse saisir ces idées comme des idées *sociales*, ce qui échappe forcément à ces acteurs s'ils sont, comme nous, les citoyens d'une société dont l'idéologie est individualiste. Des idées sociales, c'est-à-dire des idées qu'il faut saisir globalement en les rapportant à une société particulière. Mais comment le sociologue pourrait-il, par un simple retour critique sur lui-même, saisir *globalement* les idées qu'il doit rapporter à sa propre culture, celle de la société particulière dans laquelle son esprit s'est formé ? Il lui faudrait pour

cela cesser de prendre le milieu social qui l'entoure pour allant de soi et l'appréhender dans ce qui le rend particulier. Or, à cet égard, une démarche critique purement réflexive risque fort de n'aboutir qu'à confirmer l'enquêteur dans son sociocentrisme spontané. Et c'est pourquoi la sociologie compréhensive doit être comparative, doit mettre nos idées en rapport avec d'autres idées, celles des gens qui ont développé d'autres civilisations que nous. Toute lecture de Dumont doit partir de ce que lui-même a appelé dans les *Essais sur l'individualisme* le « principe comparatif ».

On s'est parfois demandé : en quoi le travail de Dumont sur l'individualisme occidental relève-t-il de l'anthropologie et non pas seulement de l'histoire des idées ? Après tout, comme il l'indique lui-même, il n'y traite directement que des changements dans les idées, se bornant à des allusions en ce qui concerne les institutions et les formes sociales. Dumont s'en est expliqué plusieurs fois. Ce n'est pas à Dumont, élève de Mauss, qu'on apprendra ce que comporte de matériel et de morphologique une étude de terrain (comme on peut le voir dès sa première publication *La Tarasque*). Comme il le dit lui-même, son enquête sur l'individualisme ne prétend pas être complète. Si elle relève pourtant de l'anthropologie, c'est parce qu'elle exige de nous un changement de perspective qui impose une réforme de notre appareil conceptuel.

Ici, il convient de rappeler que le travail de terrain (*fieldwork*) d'un anthropologue social ne se borne pas à noter différents traits de comportement. Toute description des manières de faire, coutumes, croyances et institutions d'un autre peuple présuppose un travail de *traduction* de leurs catégories de pensée dans les nôtres (Dumont renvoie ici volontiers à l'enseignement d'Evans-Pritchard, ainsi qu'à Mauss). Et, du reste, c'est cette notion de traduction qui nous donne le sens du holisme tel que l'entend Dumont. Dans la littérature savante, on explique parfois qu'une théorie est holiste si elle prétend expliquer les actions humaines par des « macro-mécanismes » ou des « dispositifs » dont les individus ne seraient que les rouages. Mais la relation de partie à tout qui importe à Dumont n'est pas celle de la pièce d'un système mécanique à celui-ci, c'est une relation de sens. Il ne s'agit pas de remplacer les hommes agissants par des puissances dont ils seraient les instruments. Pour lui, le holisme consiste à saisir les choses globalement, comme on ne peut manquer de le faire lorsqu'on doit traduire, puisqu'il faut alors passer d'une langue dans une autre. Or traduire un discours ne se réduit pas à remplacer un mot par un autre. Traduire, c'est surtout faire

correspondre à la syntaxe de la phrase dans l'autre langue le schéma syntaxique que réclame notre propre langue. Affaire de *sens*, de *compréhension*, et non pas affaire de causalité.

La comparaison est donc une confrontation de schémas conceptuels. Toutefois la traduction à laquelle se livre l'enquêteur de terrain n'est pas celle d'un texte ou d'une archive, mais d'une forme de vie. Les schémas conceptuels sont donc des « configurations d'idées et de valeurs » (en bref, des « idéologies », au sens de Dumézil plutôt que de Marx).

Deux traits interdisent de confondre le « principe comparatif » de Dumont avec un vague « comparatisme » comme celui qu'on peut pratiquer dans les départements de « littérature comparée » ou de « religion comparée ». Premier trait : la comparaison se veut *radicale*, c'est-à-dire qu'elle se fait entre « eux » (l'objet d'étude) et « nous » (la culture à laquelle appartient l'enquêteur). Ce qui veut dire que les catégories de pensée dans lesquelles nous raisonnons ordinairement et communiquons les uns avec les autres ne sortiront pas indemnes de l'opération. Elles seront relativisées. Comment ? C'est le second trait qui l'indique : le modèle dont se servira l'enquêteur ne sera pas tiré de nous, mais du type traditionnel. Max Weber demandait : comment se fait-il que les Chinois n'aient pas inventé le capitalisme, alors qu'ils en avaient tous les moyens (intellectuels, administratifs, juridiques, etc.) ? Pourquoi, en somme, donnent-ils l'impression de s'être arrêtés en route là où nous-mêmes, en Occident, avons poursuivi le développement historique ? Le principe comparatif nous demande d'inverser la perspective, car, du point de vue anthropologique, nous sommes l'exception. Comme l'a montré Karl Polanyi dans *La Grande Transformation* (Gallimard), c'est seulement en Occident et depuis le XIX^e siècle que l'on se représente les activités économiques d'une société comme formant un système autonome, « désencastré » ou « désimbriqué » (*disembedded*) de l'ensemble des activités sociales. En réalité, la question à poser est de savoir pourquoi nous ne sommes pas demeurés, comme le reste de l'humanité, dans le type traditionnel d'organisation sociale.

Comment définir le politique ?

Quelle est la portée de cette entreprise intellectuelle pour la pensée politique ? C'est l'objet d'une réflexion de Dumont au début de *Homo aequalis* (p. 30). Il se demande : comment définit-on aujourd'hui le politique ? C'est là assurément la première question que doit se poser toute philosophie politique. Or le philosophe est ici tenté de partir à la recherche d'une *essence*, ou du moins d'une notion qui puisse s'appliquer universellement. Le

« principe comparatif » nous conduit à voir les choses tout autrement. Il y a en effet selon Dumont trois grands types de réponse à la question : « Qu'est-ce qui est politique ? »

(I) Certaines réponses – celles de la plupart des philosophes contemporains – reviennent à définir la partie par elle-même. Dumont donne en exemples les réponses de Max Weber (le pouvoir est politique s'il a le monopole de la violence légitime sur le territoire) et celle de Carl Schmitt (le pouvoir se définit comme politique lorsqu'il désigne ses ennemis). Ce sont là autant d'efforts pour définir le politique exclusivement à partir de la manière dont il se donne à notre conscience commune. Nous restons par conséquent enfermés dans notre propre sens commun. Le politique, c'est le pouvoir. Il ne reste plus qu'à qualifier ce pouvoir par un trait juridique (comme le monopole de la violence ou les attributions en cas de situation exceptionnelle).

Ces réponses mettent donc en œuvre une sorte de « phénoménologie eidétique » : elles font comme si nous pouvions considérer que ce qui est à définir – la « chose même » étant ici le politique – se donne à nous intégralement dans la compréhension que nous en avons communément et qu'il s'agit seulement de purifier cette conscience du politique pour en dégager l'*eidos* universel. Partout et de tout temps, il y aurait l'essence du politique, comme il y aurait de tout temps l'essence du religieux, l'essence de la moralité, etc. La conséquence, pour l'anthropologue, est que toute société humaine devrait comporter des institutions correspondant à ce que nous-mêmes appelons « le politique ». Si elles n'y sont pas de manière explicite, c'est qu'elles y existent sous une forme déguisée. Ce raisonnement, selon Dumont, est typiquement sociocentrique.

Or ces définitions manquent le côté partiel de ce que nous appelons le politique. Pour nous en effet, le politique est nécessairement partiel, puisqu'il ne doit pas se confondre avec le religieux. Dès lors, si la catégorie du politique ne donne qu'un « point de vue partiel » sur la vie sociale, il reste à replacer la partie dans le tout si l'on veut en saisir le sens. Par exemple, nous ne saurions tenir pour des variantes d'un même type idéal notre figure du chef d'État et celle d'un roi traditionnel (dont les fonctions sont d'abord celles d'un prêtre veillant à l'intégration du groupe dans l'ordre universel des choses). Dès lors, le sens du politique ne peut pas être le même dans une société qui assigne une dimension religieuse à la fonction royale et dans une société qui a sécularisé cette fonction (à moins évidemment de tenir cette dimension sacrée pour un simple déguisement dissimulant le rapport de pouvoir).

(II) La seconde définition possible du politique constitue un cas intermédiaire entre les explications précédentes, qui restaient entièrement enfermées dans le sens commun moderne, et une définition pleinement comparative. Chez quelques-uns de nos philosophes, le politique est appréhendé comme une *partie* de la vie sociale, mais comme une partie qui doit donner le sens du *tout* de la société globale. Tout se passe alors comme si le vocabulaire politique, qui sert à nommer et décrire la partie, devait aussi donner une représentation du tout. Comme si les mots « État », « loi », « constitution », etc. devaient être appliqués de deux manières : tantôt directement à leurs objets propres (dans le domaine partiel des institutions politiques), tantôt à la société globale qui soutient ces institutions et se gouverne grâce à elles.

Dumont a donné un exemple de ce dédoublement chez Hegel². Dans sa philosophie politique, Hegel propose certainement une théorie de l'État, mais que veut-il dire lorsqu'il l'appelle « esprit » (*Geist*) ? Il dit « État », mais de quoi parle-t-il ? Est-ce seulement du chef d'État, des différents pouvoirs, de l'administration ? Non, car c'est aussi du peuple qui se pense, face aux autres, comme un État souverain. Ainsi, ce que Hegel appelle « État » est bien, comme dans le langage courant, l'institution politique, donc une partie de la société globale, mais c'est aussi cette société globale. Le lecteur de Hegel doit donc se demander à chaque fois si Hegel est en train de traiter de l'*appareil d'État* ou s'il est en train de présenter des vues sociologiques.

Pourquoi Hegel parle-t-il ainsi dans un langage dédoublé ? Selon Dumont, cela traduit un fait idéologique : « c'est seulement en tant qu'État que la société comme un tout est accessible à la conscience de l'Individu » (*Homo aequalis*, p. 30). Comme un tout, c'est-à-dire non pas seulement comme un système de dépendance mutuelle — ce qui peut caractériser la *bürgerliche Gesellschaft* (la « société civile » en tant que système d'interaction des décideurs individuels) —, mais comme porteur de valeurs propres, donc un tout auquel les individus puissent se rattacher ou s'identifier en tant que citoyens.

Parmi les philosophes politiques, Hegel n'est pas le seul à procéder ainsi. On peut citer Montesquieu et Tocqueville, chez lesquels ce dédoublement du vocabulaire est tout à fait conscient et maîtrisé. Chez Montesquieu, le terme de « loi » s'applique d'abord à la

² Dans *Homo aequalis*, Gallimard, 1977, p. 148-150.

législation que produisent (consciemment, explicitement) les autorités législatives. Mais quand Montesquieu parle d'un « esprit des lois », il inclut dans son objet d'une part les « mœurs », d'autre part les « manières ». Ainsi, lorsqu'il traite de l'esprit des lois chinoises, nous dirions qu'il s'agit de l'esprit de la culture chinoise. Quant à Tocqueville, on sait comment le mot « démocratie » désigne chez lui non seulement un régime politique, mais aussi et surtout un régime social. Enfin, Dumont cite aussi Rousseau et sa notion de « volonté générale » : ici encore, c'est le « langage de l'individu moderne », celui de la conscience claire et de la volonté explicite, qui permet au penseur de donner une « représentation indirecte » de la société globale et de ses besoins. Une représentation indirecte : cela veut dire certes que le penseur ne parvient pas à en parler plus directement, mais cela veut dire aussi qu'il est capable d'en dire quelque chose, à la différence des auteurs qui s'enferment dans le point de vue partiel.

(III) Enfin, la troisième réponse possible est celle d'une définition sociologique du politique en tant que partie d'un tout. Le « principe comparatif » nous interdit de *partir* d'une définition du politique comme essence universelle. Il nous demande de partir, tout au contraire, du contraste entre les diverses manières dont différentes sociétés ont (ou n'ont pas) délimité une catégorie du politique (relativement à d'autres catégories de pensée), afin d'*arriver*, au terme de l'enquête comparative, à notre conception moderne du domaine politique (séparé du religieux) comme un cas particulier. Dans notre histoire occidentale, nous voyons se former peu à peu la catégorie du politique *telle que nous la comprenons* dans les controverses autour de la question théologico-politique : quelles sont les attributions respectives d'un pouvoir temporel (l'empereur, puis le roi « empereur en son royaume ») face à un pouvoir spirituel (le Pape) ? Nous passons ainsi d'une idéologie holiste dans laquelle la religion se définit comme religion du groupe, de sorte que la société globale est représentée comme l'Église (universelle), à une idéologie individualiste dans laquelle la religion est assignée à l'individu et à la liberté de sa conscience : désormais, c'est dans le langage politique que les hommes se représentent la société à laquelle ils appartiennent. Ce contraste permet de proposer une définition comparative de la *nation* : c'est la société globale telle que se la représentent des gens qui se conçoivent eux-mêmes comme des individus (au sens normatif du terme où l'individu est le sujet des droits de l'homme et du citoyen). Il y a dans cette mutation une part de continuité : l'Église était déjà conçue comme une assemblée volontaire des individus. Mais cette réunion se faisait autour d'un credo religieux (concernant

la rédemption du genre humain), alors qu'une association politique repose sur l'adhésion à des valeurs purement humaines.

Où est donc, dans cette affaire, la relation de la partie au tout ? En un sens, la définition du politique comme domaine particulier à délimiter au sein du domaine social global ne fait que traduire la « représentation indirecte » de philosophes tels que Rousseau ou Hegel en une représentation directe : la société globale est mentionnée comme telle, ce qui veut dire, explique Dumont, que nous acceptons de surmonter une conception purement politique (au sens restreint des modernes) du tout social pour en assumer une conception sociologique (laquelle, chose remarquable, retrouve le point de vue global qui était celui de Platon dans *La République* ou d'Aristote dans les *Politiques*). Sur ce point, Dumont a montré tout le bénéfice qu'on pouvait tirer de ce dépassement dans un commentaire sur Jean-Jacques Rousseau. La théorie libérale orthodoxe a toujours été réticente devant le concept de « volonté générale » (et avec raison, de son point de vue, puisque ce concept assure le retour en force d'une conception holiste de la société politique). Mais, si elle croit pouvoir s'en passer, c'est qu'elle se donne d'emblée tout ce qui lui est nécessaire pour que fonctionne l'institution politique en tant que domaine partiel autonome. Elle se donne une société particulière (l'État souverain, dans ses frontières nationales), elle se donne des citoyens capables de se parler les uns aux autres, elle se donne un consensus sur le principe majoritaire (*majority rule*) en tant qu'approximation d'une volonté générale du corps politique, etc. Rousseau, lui, a eu le mérite de se poser la question de savoir comment toutes ces conditions préalables pouvaient être remplies. Dumont écrit : « Jean-Jacques Rousseau a affronté la tâche grandiose et impossible de traiter dans le langage de la conscience et de la liberté non seulement de la politique, mais de la société tout entière [...] Ainsi, Rousseau ne fut pas seulement le précurseur de la sociologie au sens plein du terme. Il posa du même coup le problème de l'homme moderne, devenu individu politique mais demeurant comme ses congénères un être social. Un problème qui ne nous a pas quittés » (*Essais sur l'individualisme*, p. 102). Si pourtant Rousseau n'est pas encore sociologue, mais seulement précurseur de la sociologie, c'est parce qu'il pose le problème de changer l'individu (ne relevant que de lui-même) en un citoyen du point de vue d'un *législateur* (*Contrat social*, II, 7). Toutes les institutions d'une société doivent surgir de la pensée supérieure du législateur. Pour passer à un point de vue pleinement sociologique, il faut retenir cette notion d'un sens d'ensemble des institutions, mais il faut cesser de représenter ce sens comme traduisant le génie individuel d'un Politique exceptionnel.

Quelle serait finalement cette définition comparative du politique ? Dumont a-t-il essayé d'en énoncer une ? Dans son dernier livre, il propose ceci :

« Qu'est-ce qui fonde en principe le domaine politique à l'intérieur du social ? Nous poserons que le niveau politique apparaît dès qu'une société conçue à l'ordinaire comme *multiple* se pose comme une face à d'autres (empiriquement comme dans la guerre, ou idéologiquement). La société comme une est *ipso facto* supérieure à la société comme multiple et la commande idéologiquement. On retrouve cela chez Rousseau opposant la volonté générale et la volonté de tous, le citoyen comme participant du souverain et comme sujet » (*L'idéologie allemande*, p. 257).

Cette définition est-elle comparative ? Elle a ceci de comparatif qu'elle invite à considérer comment, dans chaque cas, une société particulière se représente les situations qui appellent de sa part l'expression d'une « volonté générale » ou d'une unité, face à d'autres sociétés particulières et au monde extérieur à elle. Mais qui dit « volonté générale » ou affirmation du groupe dit qu'une différence en valeur est posée, que nous exprimons pour notre part sous une forme politique. Dans d'autres sociétés, la conscience collective s'exprimera sous une forme religieuse. En un sens, cette définition qu'esquisse Dumont ne fait que reprendre la distinction que faisait Hegel entre « société civile » (multiplicité) et « État » (unité). Mais l'équivocité du lexique politique hégélien est levée : ce n'est pas l'État au sens de l'appareil d'État (le gouvernement, l'administration) qui est élevé au dessus de la société des individus, mais c'est la société globale.

Mais, ici, on dira peut-être que ces vues sont archaïques, car la démocratie telle que nous l'entendons signifie l'acceptation du désaccord et du conflit, alors que l'obsession de l'unité (par exemple à la manière jacobine) reflète une conception autoritaire de la citoyenneté. C'est parfaitement exact. Toutefois, le conflit, au sens démocratique, ne veut justement pas dire la guerre civile ou l'impuissance à décider pour tous, et c'est précisément quand il y a désaccord entre les citoyens qu'interviennent des principes tels que le respect du vote majoritaire ou encore des formes constitutionnelles, ce qui revient à élever l'individu comme *citoyen* au dessus de l'individu comme *particulier*.

Les vues comparatives de Dumont ont un mérite : elles nous invitent à reconsidérer plusieurs présupposés des théories politiques contemporaines, qui sont le plus souvent des théories du pouvoir. En effet, si l'on suit Dumont, il faut conclure que, contrairement à ce que suggèrent la plupart de ces théories, la catégorie du politique n'émerge pas – là où elle émerge

– dans une interaction entre individus au sein du groupe (dans une lutte pour le pouvoir), mais chaque fois que les circonstances historiques exigent qu'une volonté collective s'exprime dans une décision humaine, ce qui fait ressortir le principe d'une primauté de la politique extérieure sur la politique intérieure.

Ouvrages cités de Louis Dumont

(Pour une bibliographie complète, voir celle que donne Jean-Claude Galey dans la revue *Droit et cultures*, n°39, 2000, p. 211-217)

- *La Tarasque : essai de description d'un fait local d'un point de vue ethnographique* [1951], nouvelle éd. augmentée, Paris, Gallimard, 1987.
- *Une sous-caste de l'Inde du Sud*, La Haye, Mouton, 1957
- *Homo hierarchicus : le système des castes et ses implications* [1967], édition définitive, Paris, Gallimard, collection « Tel », 1979.
- *Homo aequalis : genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Paris, Gallimard, 1977.
- *Essais sur l'individualisme : une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Seuil, 1983.
- *L'Idéologie allemande : France-Allemagne et retour*, Paris, Gallimard, 1991.

Publié dans laviedesidees.fr, le 14 février 2011

© laviedesidees.fr