



HAL
open science

Louis Dumont (1911-1998)

Isabelle Rivoal

► **To cite this version:**

| Isabelle Rivoal. Louis Dumont (1911-1998). Dictionnaire des anthropologies, 2022. halshs-03094706

HAL Id: halshs-03094706

<https://shs.hal.science/halshs-03094706>

Submitted on 4 Jan 2021

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.

DUMONT

[1911-1998]

Louis Dumont est essentiellement connu pour ses travaux autour de la double opposition conceptuelle « hiérarchie / égalité » et « sociétés holistes / sociétés individualistes », une opposition construite sur la base d'une ample enquête comparative entre la société indienne d'une part et un pan de la tradition philosophico-morale européenne d'autre part. L'ambition de sa recherche est d'accéder à l'idéologie singulière qui anime les sociétés posées comme des traditions distinctes. Son « idéologie » est ainsi assez semblable, précise-t-il, à ce que l'anthropologie américaine appelle « culture » et désigne « toutes les formes de conscience opérant à travers une 'grille' qui permet aux hommes de prendre connaissance du donné ». En somme, l'idéologie est ce par quoi les hommes « prennent conscience », car il n'existe pas pour lui de conscience directe de quoi que ce soit. L'homme n'*advient* véritablement que par cette médiation indispensable qui le modèle et l'inscrit dans une entité culturelle particulière. Et la tâche de l'anthropologue consiste à repérer ces conceptions inexprimées, ces idées qui vont sans dire, ces catégories de base, ces principes opératoires de la grille de conscience des hommes dans une société donnée : « bref, les coordonnées implicites de la pensée commune » (1977 : 27-29). Ces conceptions, idées, catégories et principes, Dumont les subsume sous la notion de *valeur*, une transformation conceptuelle qui est précisément le résultat de l'enquête anthropologique en ce qu'elle permet d'évaluer la force de leur prévalence relative dans l'idéologie qu'elles constituent ; autrement dit, leur hiérarchisation interne. Les valeurs, ce sont les conceptions dotées d'une orientation (une « valorisation ») qui placent certaines au-dessus des autres, les subordonnent, et ce faisant, les *englobent* (une autre idée force de Dumont) (1983b : 254 *sq.*).

Il est donc difficile *a priori* de parler de l'humain, voire même de percevoir l'humain, chez un auteur qui s'intéresse principalement aux systèmes de pensée, à leur institution, à leur articulation et à leur histoire dans le temps long. L'idéologie a chez Dumont une logique propre et une certaine longévité ; c'est elle et non l'humain qui est l'objet de sa pensée. La question des choix individuels, des biographies, de la subjectivité, de la psychologie humaine, des

situations et des interactions ne l'intéresse pas directement. C'est l'accrochage de l'individu empirique à la structure sociale qui retient son attention, un accrochage qui n'est pas seulement de l'ordre des idées, mais précisément des *valeurs* en tant qu'elles sont Idées-Actions et se déploient dans la trame des faits observables. C'est à ce niveau que son « homme concret » est considéré et c'est en ayant toujours en vue cet accrochage que l'enquête ethnographique doit se déployer – avec la plus grande rigueur.

Dumont ethnographe : de « l'homme comme tel » à « l'Individu-valeur »

Dumont évoque à une seule reprise les « besoins de l'homme comme tel », et pour dire qu'ils sont subordonnés à la société dans la société holiste, sans toutefois que ces besoins ne soient jamais définis. De fait, il ne parle que très rarement de « l'homme » celui qu'il qualifie de concret, le « sujet empirique de la parole et de la pensée, de la volonté, échantillon indivisible de l'espèce humaine que l'on rencontre dans toutes les sociétés » (1977 : 12, 17). La formulation renseigne néanmoins sur ce que Dumont considère comme son « homme comme tel ». Celui-ci est donc plutôt cartésien puisqu'il parle, pense, croit et conduit des actions par l'effet de sa volonté. L'homme concret de Dumont est ainsi conçu suivant des dispositions qui sont tout à la fois l'expression des modalités d'agencement de l'individu à la société à laquelle il appartient et qui l'a éduqué pour s'ajuster à ces valeurs partagées. Ce faisant, ces dispositions informent directement les trois domaines privilégiés de l'anthropologie de Dumont : l'échange, la production de valeurs et l'action (rituelle). Si l'homme se caractérise ainsi finalement par sa capacité d'adaptation au social, ce sont bien les cultures et les idéologies ainsi façonnées dans le temps long de l'histoire qui doivent être comparées pour une vue globale de l'humanité.

Si son « homme » est peu théorisé, Dumont développe néanmoins une conception claire de l'humanité. Bien qu'inscrit dans la tradition durkheimienne et résolument élève de Mauss, Dumont développe une anthropologie qu'il veut plus herderienne que kantienne, précisément parce que l'homme de Herder n'est pas un individu abstrait, mais un *homme* dont l'être est fonction de la communauté culturelle à laquelle il appartient. Sur ce point, son anthropologie diffère en effet du projet durkheimien enté sur l'exploration des catégories kantiennees considérées comme des *a priori* pour s'attacher à « l'*originalité irremplaçable* de chaque sujet humain et de chaque peuple telle qu'elle se donne », selon la formule de Herder (je souligne). Et l'analyse anthropologique doit « toujours prendre garde à cette osmose entre l'homme

individuel et homme collectif » (1991 : 111). C'est aussi pourquoi il s'oppose à l'idée de développer une anthropologie « par classe », qu'il s'agisse d'une appartenance sociale ou culturelle, car alors la détermination devient centrale, et avec elle, il n'y a plus d'individus qu'en tant qu'ils représentent une catégorie. L'« osmose » est perdue dans l'analyse et dès lors « si un homme ou une classe d'homme correspond à une forme, l'humanité ne peut plus apparaître que dans *la totalité des individus* » : la normativité kantienne étouffe la découverte herderienne (1991 : 154). Dit autrement, l'humain de Dumont se caractérise finalement par sa capacité à se penser en rapport à la société ; la preuve en est qu'il existe différents types de société selon la façon dont il se pense... L'universalité de l'homme tient à sa dimension sociale et elle la conditionne. Et le projet anthropologique consiste à en rendre compte en enquêtant sur la diversité des manières dont il se pense en société.

La méthode ethnographique de Dumont est directement informée par cette proposition. Il faut en effet prendre au sérieux l'attention que notre auteur invite à avoir sur *l'osmose* entre l'homme individuel et l'homme collectif, dont on vient de voir qu'il ne s'agit précisément ni de considérer les individus comme volition primaire ou idéaux-type weberiens, ni les catégories ou classes comme constituants de base du social. L'accent sur l'osmose se traduit méthodologiquement chez Dumont par la considération portée à la manière dont se constitue, en toute situation considérée, le rapport à l'ensemble. Toute enquête ethnographique, quel que soit son objet, doit s'attacher avant tout à caractériser l'ensemble dans lequel ce qui est étudié s'inscrit, sa nature, et ceci avant de considérer les rapports et les relations que cet objet entretient avec l'ensemble ainsi caractérisé. C'est pourquoi, bien souvent, le « sujet » de Dumont se donne sous la forme d'une paire d'agents (la relation individu-dans-le-monde / individu-hors-du-monde ou la relation frère-sœur comme opérateur pertinent des échanges rituels par exemple) ou d'une multitude. Le sujet, étant alors *ce qui constitue le rapport à l'ensemble*, n'est jamais un individu, une détermination sociale, un groupe constitué, une médiation ou un agent abstrait : il s'agit le plus souvent d'une *notion ad hoc* qui se constitue dans et par l'analyse ethnographique de l'ensemble et des rapports qui le constituent. On comprend pourquoi l'analyse des systèmes de parenté et des configurations rituelles a particulièrement intéressé le jeune Dumont. Dans *La Tarasque* comme dans *Dravidien et Kariëra*, c'est cette méthode qu'il élabore progressivement avant d'en faire le ressort de son œuvre ethnographique majeure consacrée à l'analyse du système des castes en Inde, *Homo hierarchicus*.

Si, par un exercice de pensée un peu hasardeux, nous nous efforcions de mettre en scène l'homme dumontien, il faudrait assurément le concevoir avant toute chose comme pris dans des

relations de parenté qui l'obligent, lignagères ou affines, dans ses affaires économiques, dans les dons qu'il doit faire et recevoir, des interdits qu'il doit respecter, dans les fonctions rituelles qu'il doit assumer. Ces obligations ne s'attachent pas seulement aux relations entre hommes, mais l'inscrivent dans une dette à l'égard de ses ancêtres, des esprits d'un lieu, une relation singulière à l'égard d'esprits, de dieux et déesses. Comme dans la République de Platon, cet homme-dans-le-monde est un être collectif. Cet « homme »-là est l'homme des sociétés holistes dans lesquelles les relations sous forme d'obligations sociales et toutes les circulations qu'elles organisent sont plus valorisées que les désirs et aspirations de « l'homme en tant que tel ». Son homme est moins *déterminé* socialement qu'il n'est *en dette* avec la société qui l'a fait homme, qu'il est *lié* à cette société, en premier lieu par des relations de parenté. De cette conception émerge la dichotomie qu'il a établie entre l'homme-dans-le-monde et le renonçant en Inde, dans laquelle le renonçant s'affranchit de toutes ses obligations en reversant symboliquement les feux sacrificiels qui enchâssent et symbolise la dette envers sa parenté et s'installe en forêt pour y rechercher le salut personnel (1983a : 324-350). Il n'est pas un autre homme, mais « l'osmose entre l'homme individuel et l'homme social », autrement dit le rapport qu'il entretient à l'ensemble, s'en trouve modifié. Et c'est à ce niveau que Dumont le considère.

La réflexion de Dumont sur l'individualisme procède de cette conception anthropologique et de la méthodologie qui la met en œuvre. On a souvent écrit que l'anthropologue français avait érigé l'individu autonome en « porteur de la valeur » dans la société moderne. Cette formulation rapide écrase ou plutôt concatène deux dimensions de la pensée de Dumont : la généalogie complexe de l'émergence progressive de l'individu autonome dans l'Europe occidentale d'une part et le mode de pensée individualiste contemporain d'autre part. À la manière de la réflexion engagée sur le renoncement en Inde, l'enquête philosophico-historique que propose Dumont suit le fil des basculements successifs dans les rapports posés entre l'homme individuel et l'ensemble dans lequel il s'inscrit. Il suit ce fil jusqu'au point où l'idée d'humain tout entière s'est trouvée encapsulée dans chaque être humain qui pouvait dès lors *se penser comme suffisant à lui-même*, affranchi des relations qui obligent. Un « universalisme » bien différent de celui sur lequel il fonde son anthropologie. Mais surtout, cette tendance à s'affranchir de la pensée relationnelle a conduit la civilisation moderne à tout concevoir sur le mode de la substance encapsulée qui se pose avant d'envisager les modalités de mise en relation : ce mode de pensée n'est plus en mesure de concevoir une totalité, seulement des collections d'individus (1983b : 103).

L'obsession du totalitarisme et la critique de la théorie politique

Il est impossible de comprendre l'évolution de Dumont anthropologue de l'Inde à Dumont théoricien de l'individualisme sans considérer la place centrale que ses années de captivité dans l'Allemagne hitlérienne ont pu avoir sur son cheminement intellectuel. Le dilemme qu'il expose est le suivant : quand il n'est plus possible de penser la hiérarchie, comment peut-on penser l'autorité que certains hommes peuvent avoir sur d'autres hommes ? Selon Dumont, la seule voie possible consiste alors à la penser et la poser sous la forme de contrats de sujétion entre individus. Dès lors, les transactions deviennent conscientes et la force est la seule chose que l'on puisse amener dans la transaction : la vie sociale est alors transformée en langage de la force et du pouvoir. « Il s'ensuit que la théorie politique est la manière individualiste de traiter la société », écrit Dumont. Voilà pourquoi la pensée moderne hait la hiérarchie, c'est qu'elle la conçoit immédiatement dans les termes d'une relation de pouvoir (1983b: 112).

C'est à ce point de sa réflexion que Dumont construit sa lecture de Marx comme confirmation de la force de cette pensée de l'individu. L'espace de cette notice ne permet pas d'entrer dans le détail de son commentaire, nous en retiendrons uniquement la centralité qu'il accorde à l'importance grandissante que Marx fera porter à l'idée de la nécessaire *émancipation* de l'homme « séparé de lui-même » dans l'État, dans le politique, dans la religion. L'humanité entière que Marx situe à l'intérieur de chaque être humain n'est cependant pas un donné. Dans le Marx de *La question juive* sur lequel Dumont adosse son analyse, cette humanité doit être réalisée par l'émancipation qui est l'action historique par laquelle seront détruites toute médiation, toute subordination, en un mot, toute forme de transcendance hormis l'action qui demeure la seule forme possible de transcendance (1977 : 145 sq). Il n'y a plus dès lors qu'un Individu « rempli d'humanité » qui doit advenir comme être social ou plus exactement, se produire lui-même dans l'histoire.

En posant l'homme moderne soit comme individu se liant par le droit à d'autres individus ce qui a pour effet de faire advenir une conception de la totalité sociale comme sphère des rapports de force, soit comme individu réalisant son humanité par une émancipation historique qui doit l'affranchir de toute forme de subordination, Dumont conclut alors que la réintroduction de toute relation asymétrique ne peut alors prendre d'autre forme que l'oppression ou la violence : une forme pathologique, un totalitarisme. La hiérarchie est le seul monde par lequel on peut s'associer sans danger.

Arrêtons-nous à ce point de notre enquête pour considérer la critique, plus ou moins implicite, qui n'a pas manqué d'être formulée à l'endroit de notre auteur : Dumont aurait donc développé une vision de l'homme résolument conservatrice, nostalgique des sociétés traditionnelles, holistes, dans lesquelles l'ordre social hiérarchisé est clairement établi et adossé sur des valeurs qui assurent la subordination du plus grand nombre tenu par un ensemble d'interdits et d'obligations. Ce dernier est cependant lucide sur la hiérarchie au sujet de laquelle il écrit qu'elle « a une face destructrice à grande échelle » (1991 : 100) puisqu'elle suppose toujours que l'inférieur s'anéantissent dans le supérieur selon la logique de l'englobement du contraire. À la manière de l'anéantissement du religieux mystique dans l'unité de la divinité à laquelle il sacrifie jusqu'à la conscience de son individualité, la société holiste s'impose à l'homme comme finalité... mais ce faisant, elle confère un sens à son existence (« il faut l'expérience d'un au-delà pour échapper à l'incohérence » [1991 : 106]), même si le corollaire en est, à un certain degré, le mépris de soi. Et pourtant, affirme Dumont, « la hiérarchie, la reconnaissance de la subordination et de la transcendance sont enracinées dans la nature humaine » – et l'on notera au passage que c'est l'une des rares occurrences où il considère une « nature » humaine (1977 : 199). Dumont parvient-il à réconcilier cette conception avec le mouvement de l'histoire ?

Pessimisme de la morale dumontienne

Lorsqu'après Raymond Aron, Louis Dumont reçoit le prix Tocqueville en 1987, l'homme qui est généralement extrêmement réservé sur lui-même se livre un peu, évoquant la solitude du chercheur et ses séjours d'enfance en Normandie (1987). En creux, il se campe comme un ascète et son lecteur saisit un peu de son admiration pour ces individu-hors-du-monde absorbés par la recherche d'une certaine transcendance ou de la force de son désabusement devant le monde tel qu'il va. Évoquant la figure tutélaire de Tocqueville, Dumont pose la question de la place que notre société moderne accorde au respect de l'autre et comment il serait possible de lui retrouver sa force. Pour que l'homme puisse à nouveau respecter l'homme, il faut, nous dit-il, qu'il soit tenu par autre chose que le politique brut, car dans ce politique brut, il n'est jamais de respect possible. La forme de *reconnaissance* qu'il dessine a peu à voir avec celle qu'analysent Charles Taylor ou Axel Honeth. C'est une reconnaissance qui est entièrement prise dans les relations sociales, par des formes de complémentarités qui impliquent la hiérarchie ; une complémentarité qui est indispensable à l'idée même de la vie en société. Et

pourtant, l'histoire, et pas seulement la trajectoire historique des sociétés occidentales, montre que les hommes n'ont de cesse de vouloir s'affranchir de cette contrainte : soit par désir d'égalité, soit par recherche d'une transcendance pour eux-mêmes. Son œuvre n'a peut-être de cesse de vouloir montrer tout ce que ces hommes qui cherchent à échapper au holisme doivent tout de même au holisme pour faire tenir la société (1977 : 78-80).

Sur ce point, il rejoint en partie la vision de Locke qui, comme Tocqueville, inscrit la morale au centre de son système. Car, avec la disparition de la subordination comme principe social, seule une morale vivante peut éviter que la liberté ne se développe en licence (1977 : 76). C'est dans l'œuvre de Mandeville que Dumont situe l'expulsion ultime de l'éthique et de la morale qui laisse l'individu libre d'agir selon ses intérêts et renonçant dès lors à « la saine reconnaissance de la totalité sociale » (1977 : 99). La généalogie de l'individualisme qu'il dessine est l'histoire de cet affranchissement progressif de la moralité au point où l'on a pu penser : « l'individu est libre, ses chaînes sont tombées ».

Certes, l'homme qui participe à la totalité sociale s'inscrit dans des relations contraintes – relations rituelles, de parenté, de dons d'échanges. Mais Dumont ne voit pas là de déterminismes qui broient le libre-arbitre de l'homme pour autant et dont il devrait forcément s'émanciper. Encore une fois, il trouve généralement un sens profond à cet ordre auquel il participe et dans lequel il a sa place. En ceci, Dumont est un homme de l'*universitas* qui défend l'idée qu'être un homme suppose de trouver sa place dans l'ordre des relations sociales (1983 b : 85 ; 98-99). S'il a travaillé dans la seconde partie de sa vie sur l'idéologie, Dumont n'est cependant jamais idéologue. Il ne construit aucun système philosophique, ne propose aucun idéal vers lequel tendre, à commencer par celui d'un retour vers les sociétés holistes – on comprend au contraire qu'il s'en méfie absolument. Mais il demeure que l'on sent sous sa plume pourtant maîtrisée qu'il considère tous ces basculements vers l'émancipation individualiste, de Calvin jusqu'à Humboldt qui cherche à faire de sa vie une *Bildung* (soit le fait consacrer sa vie à son éducation personnelle), moins comme une émancipation souhaitable que comme une forme de pusillanimité au mieux, une démesure de l'*hubris* au pire. L'individualisme ne peut sans danger exister dans le monde. Et sur ce point, Dumont valorise certainement les sociétés de l'antiquité – grecques, indiennes, chrétiennes – dans lesquelles l'homme qui inclinait à « prendre conscience de lui-même » devait auparavant renoncer à quelque chose : son inscription lignagère, sa place dans le monde, l'hédonisme et la sexualité reproductive dans la chrétienté tardive ou la vie politique dans la sagesse stoïcienne. Or, tout ceci bascule

irréremédiablement quand Mandeville promeut la prospérité matérielle au rang de fin morale pour l'humanité.

On peut finalement se demander si Dumont aurait trouvé dans cette première moitié de XXI^e siècle qui invite à replacer la nature en position de sujet transcendant dans une cosmologie faisant une place essentielle au principe de la possibilité même de la continuité de la vie sur Terre après l'avoir absolument objectivé à ses fins de prospérité une raison de ne pas désespérer de l'histoire... Reste à savoir comment cette nouvelle transcendance s'accommodera des injonctions toujours aussi pressantes à poursuivre le projet de prospérité générale et d'émancipation individuelle...

Isabelle Rivoal

Références

DUMONT Louis, 1977, *Homo Aequalis I. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Paris, Gallimard.

DUMONT Louis, 1983a, *Homo hierarchicus. Le système des castes et ses implications*, Paris, Gallimard [1966].

DUMONT Louis, 1983b, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Seuil.

Dumont Louis, 1987), « Tocqueville et le respect de l'autre », in *Esprit*, n°129-130, p. 1-5.

DUMONT Louis, 1991, *L'idéologie allemande. Homo Aequalis II, France-Allemagne et retour*, Paris, Gallimard.

Bibliographie complémentaire

CANTIN Serge, 1991, « 'L'homme de Marx est-il un sujet individuel ou un être social' ? À propos de l'interprétation de Marx par Louis Dumont », in *Philosophiques*, 18(1), p. 25-60.

CELTEL André, 2001, « The Category of the individual: Dumont's debt to Durkheim and Mauss », in *Durkheimian Studies / Études durkheimiennes*, vol. 7, p. 65-90.

GALEY Jean-Claude, 1984, *Différences, valeurs, hiérarchies. Textes offerts à Louis Dumont*, Paris, Editions de l'EHESS.

GAUCHET Marcel, 1984, « De l'avènement de l'individu à la découverte de la société », in *Revue Européenne des Sciences Sociales*, 22(68), p.109-126.

JAMOUS Raymond, 1995, *La Relation frère-sœur. Parenté et rites chez les Meo de l'Inde du nord*, Paris, Editions de l'EHESS.

DE LARA Philippe, 2008, « Anthropologie du totalitarisme. Lectures de Vincent Descombes et Louis Dumont », in *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, vol. 2, p. 353-375.

RAPPORT Nigel, 2015, « (Anthropology of) Personhood », in *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*, vol.17, p. 932-935.