

# L'individualisme " chez Louis Dumont et l'anthropologie des idéologies globales. Genèse du point de vue comparatif (2e partie)

Serge Tcherkézoff

Volume 18, numéro 1, 1994

Localismes

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/015302ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/015302ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Département d'anthropologie de l'Université Laval

ISSN

0702-8997 (imprimé)

1703-7921 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Tcherkézoff, S. (1994). L'individualisme " chez Louis Dumont et l'anthropologie des idéologies globales. Genèse du point de vue comparatif (2e partie). *Anthropologie et Sociétés*, 18(1), 203–222.  
<https://doi.org/10.7202/015302ar>

Résumé de l'article

RÉSUMÉ/ABSTRACT\*

L'individualisme " chez Louis Dumont et l'anthropologie des idéologies globales Genèse du point de vue comparatif

Le concept d'individualisme " tiré de l'œuvre de Louis Dumont se prête à bien des utilisations. Cet article développe une critique de ces utilisations. Il précise également le sens du concept dans l'œuvre de Louis Dumont qui sur ce point se prête aux ambiguïtés. Ce débat critique permet de proposer des ajustements au concept d'individualisme " et ainsi de relancer les comparaisons anthropologiques entre sociétés. On peut alors analyser l'idéologie de toute société comme un fait social organisé par des relations hiérarchiques (l'article discute les exemples de la France politique et de l'État du Samoa occidental en Polynésie) et, par ailleurs, on peut s'interroger sur un autre type d'objet idéologique, comme le passage entre les idéologies moderne et postmoderne, ou encore faire des propositions pour les sociétés confrontées aux conflits entre groupes culturels différents.

# L'« INDIVIDUALISME » CHEZ LOUIS DUMONT ET L'ANTHROPOLOGIE DES IDÉOLOGIES GLOBALES Genèse du point de vue comparatif (2<sup>e</sup> partie)

Serge Tcherkézoff



## *Deuxième généralisation : la typologie culturaliste*

Ici l'aspect substantialiste, en l'occurrence typologique, est plus lourd de conséquences. Le holisme étant défini par la négation de ce qui fut une première négation (de l'Inde à nous, puis de « nous » à « eux »), on ne peut que revenir au point de départ, mais en ayant généralisé sur un seul cas. Dumont en a eu conscience et a hésité sur l'extension à donner à ce groupe des idéologies holistes. Au départ, il ne s'agissait par hypothèse que d'autres « sociétés traditionnelles » (ou « grandes sociétés » ou « civilisations supérieures ») comme l'Inde : la Chine, le Japon, d'autres ? Pour les sociétés « tribales » ou « plus simples », il faut sans doute trouver des axes comparatifs tout à fait différents, dit Dumont<sup>30</sup>. Il y a bien une possibilité de généraliser la méthode comparative à ce premier plan : il faut repérer des relations dans ces sociétés tribales, qui, servant ensuite à nous observer de ce point de vue, permettraient de généraliser suivant le même mouvement qui conduisit Dumont de l'Inde à nous puis au holisme. Mais la réserve que fait Dumont sur l'utilisation extensive de l'axe comparatif : holisme (des sociétés « traditionnelles »)/individualisme (français, comme nous l'avons remarqué), est encore exprimée jusqu'au début des années quatre-vingt, sans développer toutefois (voir Dumont 1978 et 1983a : note 29). Par ailleurs, et aussi plus récemment, bon nombre de passages parlent des « sociétés non modernes » d'une manière qui peut faire croire à une extension maximale, c'est-à-dire à un grand partage<sup>31</sup>.

30. Voir Dumont 1966 : 22, 25, 60, 71, 100 n., 179, 187, 269, 318 ; 1971 : 31 ; 1983a [1978] : 201 ; 1983a : 12, 22-23.

31. Voir ci-dessus n. et aussi Dumont 1985 : 510 : « [...] l'idéologie holiste qui, elle, représente le type général *en vigueur partout ailleurs* » (je souligne). L'une des causes réside sans doute dans une influence réciproque. Depuis la fin des années soixante-dix, d'autres chercheurs travaillant sur des sociétés « tribales » — « plus simples » — avaient rejoint Dumont dans l'application de modèles holistes inspirés de la démarche utilisée par Dumont dans *Homo hierarchicus* (de Coppet 1981 ; Jamous 1981 ; Tcherkézoff 1981, 1983 ; Iteanu 1983 ; Casajus 1984, 1985 ; Barraud *et al.* 1984 ; Pauwels 1985 ; et d'autres, comme J.-P. Latouche (comm. orale sém.) : travaux en Mélanésie, Polynésie, Micronésie, Indonésie, Afrique du Nord, Afrique de l'Est). Cependant, deux types d'application doivent être distingués. Pour les uns, la notion *idéologique* de « holisme » et de « hiérarchie des valeurs » [au pluriel] est utile pour caractériser les sociétés non modernes (de Coppet 1990a, 1992, s.d. ; Barraud 1990). Pour d'autres, le modèle holiste-structural d'une hiérarchie à deux niveaux est applicable à tout objet « société » (Tcherkézoff 1993b : note 21 ; 1994 [2<sup>e</sup> partie] : note 12 ; s.d.1, s.d.2).

En fait, il faut distinguer deux moments dans le va-et-vient du regard comparatif. Lorsque Dumont aperçoit la hiérarchie du système statutaire des castes, le caractère structural et orienté au tout des oppositions, lorsqu'il généralise ainsi de la hiérarchie du statut à une catégorie d'idéologie « holiste », il ne peut qu'ouvrir une liste, et certainement pas la fermer. Laissons de côté le fait qu'il a tendance à parler, à propos des sociétés qui entreraient dans cette liste, de « grandes civilisations » et sociétés « complexes », et qui peut faire croire à un point de vue évolutionniste en rapport à ce qu'il dit par ailleurs des sociétés « simples ». D'autre part, ce holisme particulier fait ressortir notre individualisme qui, dans cette opposition, paraît désormais absolument « exceptionnel », unique dans l'histoire des sociétés par son entrée dans le monde social. En conséquence, lorsque Dumont revient vers « eux » et considère les autres sociétés sous l'angle de leurs aspects non individualistes, la catégorie « non moderne » a évidemment tendance à s'unifier et à s'étendre. Mais ce grand partage et cette évolution sont tels pour ce qui « nous » concerne, en allant de « nous » vers tous les autres.

L'évolutionnisme n'est donc pas revendiqué comme tel. Cependant, il reste l'aspect déjà mentionné : la possibilité d'émergence du politique sécularisé. Ici, il est vrai que Dumont semble généraliser de façon universelle : une fois relevé le fait que la royauté indienne est sécularisée, Dumont note le « parallélisme avec le développement occidental moderne » et ajoute aussitôt :

[...] et ceci conduit à une généralisation hypothétique : ce domaine tel que nous le connaissons émergerait nécessairement en opposition au domaine universel et englobant de la religion et des valeurs ultimes, et en se séparant de lui ; le fondement d'un tel développement serait la reconnaissance de l'individu.

Dumont 1966 [1962] : 373

Dumont dit encore :

Entre ces deux types [moderne *versus* la société qui est hiérarchique et qui l'est « naturellement » dans la représentation qu'elle prend d'elle-même] qu'il est commode d'opposer directement se situe sans doute un type intermédiaire... Mais quelles que soient les transitions qui rendent compte de la genèse du second type à partir du premier, c'est dans la révolution moderne... que consiste sans doute le problème central de la sociologie comparative...

Dumont 1966 [1960] : 319

Nous retrouvons ici la première comparaison : caste/renonçant, comme « pendant » du rapport occidental société/individu. Mais le problème de fond est vaste et le choix crucial. Soit l'anthropologie élabore un holisme méthodologique applicable à toute société, où l'opposition réellement pertinente pour construire un modèle relie l'observateur universaliste d'une part et l'objet « groupe » social en tant que tel d'autre part, quel que soit le groupe en question. Soit on soumet tout le développement de la discipline à l'hypothèse selon laquelle l'origine de la culture est holiste, munie d'un type de pouvoir magico-religieux, et l'Histoire est celle de l'individualisme, d'abord hors du monde, puis dans le monde, puis — nous quittons ici Dumont — dans la singularité post-moderne. Il est préférable de penser, par manque d'évidences, que cette « Histoire » est seulement un regard comparatif sur « nous ». Ce regard est alors très enrichissant, car l'anthropologie n'avait pas trouvé jusqu'ici comment observer de l'extérieur le milieu idéologique qui l'a fait naître. Mais cette vue ne saurait constituer une vérité extérieure au jeu de miroirs

dumontien entre l'Inde et nous (où serait alors son assise épistémologique ?). Elle ne peut donc pas être une clé universelle et objective du développement des sociétés passées et présentes.

Ainsi, on n'oubliera pas que l'axe comparatif utilisé par Dumont est issu d'un chemin de l'Inde vers nous, donc un chemin particulier, et qu'il admet tout à fait la possibilité d'autres chemins, commencés ailleurs et d'une autre façon, qui apporteront d'autres vues éclairantes sur nous et surtout constitueront, une fois passés par « nous » de cette façon, des relations comparatives plus pertinentes pour faire ressortir d'autres spécificités ailleurs. Et on ne confondra pas les grands partages à la manière de Lipovetsky (1983) avec la multiplicité potentielle des « axes comparatifs » qui peuvent être construits à l'imitation du chemin suivi par Dumont (Tcherkézoff 1983 : 146).

En un sens, le point de vue de Dumont résulte d'un pur hasard, d'une rencontre avec l'Inde. Mais, comme on l'a vu, le contenu de la rencontre fut déjà informé par le fait d'avoir présent à l'esprit le problème du rapport société/individu, marque indélébile de la modernité. En fait le trajet consista à comprendre pourquoi cette relation était présente dans la conscience moderne (des sciences sociales) comme un problème. Par ailleurs, il permet d'envisager — ce qui n'avait pas été fait auparavant — une histoire de nos catégories avec un point de vue décentré. Par cette manière, il est déjà évident que Dumont a enrichi la connaissance des « modernes » sur eux-mêmes, indépendamment des deux généralisations que nous avons commentées et de leur caractère problématique. À la limite, en répétant tout le trajet à partir de toutes les autres sociétés que l'on peut rencontrer, en convertissant ainsi des questions qui nous sont suggérées par nous-mêmes, sujets de l'idéologie moderne, en des termes donnés par d'autres et en les réappliquant à soi, on aboutirait précisément à constituer de façon comparative toutes nos représentations. Pour Dumont, c'est la seule connaissance anthropologique-historique valide de nous-mêmes que l'on puisse demander (Dumont 1978, 1983a). On ne peut inventer à partir de rien : et on ne peut se contenter de nos *a priori*, ils ont déjà trop souvent révélé leur incapacité (ils nous permettent de découper le social des autres en morceaux — le politique, le religieux, l'économique, la parenté, le mythe, etc. — mais ne nous disent pas comment recoller les morceaux). Il faut donc frotter les représentations que nos *a priori* suggèrent aux autres réalités, mais dans le but de les réappliquer à soi. Paradoxalement, mais d'autres l'ont déjà dit (Augé 1987a, 1987b), l'anthropologie des autres doit être *l'anthropologie de l'autre des autres*, et, deuxième paradoxe, pour Dumont cet « autre » est nous-mêmes.

### L'idéologie chez « eux »

#### *Programme*

Le second aspect de la comparaison des idéologies, du côté du holisme cette fois, est placé, on l'a dit, dans ce va-et-vient épistémologique entre deux miroirs. Après la mise en perspective de nous-mêmes, certains contrastes entre nous et d'autres deviennent éclairants pour apercevoir la particularité des autres. La société observée est appréhendée comme un autre de notre individualisme universaliste. Cette comparaison peut s'appliquer à ce qui paraît un contraire direct,

comme les systèmes de statuts (au sens habituel du terme); elle peut aussi s'appliquer à nos propres sociétés occidentales-modernes, en prenant soin de considérer à chaque fois l'idéologie d'une société particulière : non pas l'idéologie moderne en général, mais, par exemple, l'Allemagne ou la France.

Une fois réalisée, autant que possible, notre propre mise en perspective, donc la déprise de ce nominalisme spontané qui accompagne notre individualisme, on peut aborder *la logique des ordres statutaires*, et prolonger l'analyse fondatrice de Dumont sur l'opposition entre statut et strate, entre hiérarchie (premier sens) et inégalité. Ici, un champ immense est désigné, où le travail consiste à repérer ces nouvelles structures où le cercle des oppositions binaires du phonologue devient orienté, à la fois bouclé mais ayant un début et une fin (comme dans le « cercle » des réunions cérémonielles en Polynésie occidentale)<sup>32</sup>, où la réplication d'une relation asymétrique génère un ordre qui n'est plus simplement arborescent à la manière segmentaire (mais qui est par exemple de type « complet/incomplet » à plusieurs niveaux de complétude, comme pour le mariage avec prix de la fiancée en Afrique où l'on peut avoir une série ordonnée de types d'unions qui tendent tous vers une valeur (Tcherkézoff 1981 : vol. 2 et 1993a), où la différence fondatrice est du type divin/humain, matrice/progéniture, bref : tout/partie. Ensuite, par analogie, on peut même étendre la notion de statut aux sociétés où les « positions » sociales semblent varier (mais exister) au gré des rituels d'échanges cérémoniels, et comprendre ainsi comment tel type de don peut clore une oscillation (car la représentation qu'il porte est à un niveau supérieur), alors que tel autre n'y parviendrait pas (de Coppet 1970a, 1970b; Tcherkézoff 1980 : 57 n.; 1983 : 142; 1986a, 1986b, 1991). On peut ainsi analyser le rituel comme un changement de niveau (Tcherkézoff 1989, 1991, 1993a).

« *Eux* » très proches : l'anthropologie des sociétés modernes

Mais il n'y a pas que les autres de l'idéologie moderne. Car, du point de vue méthodologique de « notre individualisme », toute société est un objet holiste. Et même la France est un tel objet pour notre individualisme français, quand la France est considérée sur le plan où elle donne à voir une société « totale ».

On connaît les travaux de Dumont sur l'Allemagne. Du point de vue de l'individualisme français, l'idéologie allemande du XIX<sup>e</sup> siècle paraît à Dumont un objet contrasté. Ainsi, elle est devenue à son tour un des ces « autres » pour « notre individualisme » français (Dumont 1991). On peut regretter que cet éclaircissement ait été posé tardivement, après que, pour de nombreux lecteurs des textes antérieurs, la notion d'« individualisme » soit devenue simplement une étiquette pour toute la modernité face à toutes les sociétés traditionnelles. Il est essentiel en tout cas de voir que les idéologies occidentales (ô combien diverses entre elles !) peuvent être chacune un objet d'étude pour une anthropologie méthodologiquement holiste. Il est vrai que Dumont l'annonçait dès *Homo aequalis I*, soit dès 1977,

32. Dans l'étude du fait statutaire polynésien, j'ai beaucoup tiré profit d'une approche où la relation statutaire doit être considérée comme l'envers d'une relation substantialiste. Au lieu d'avoir des oppositions distinctives entre les sujets, le modèle qui s'impose est celui où un des deux sujets est un « tout » pour l'autre (Tcherkézoff 1992a, 1992b; pour le cas de l'Inde, voir 1993b).

même si l'ouvrage, de même que les *Essais* de 1983, avait pour objet l'individualisme moderne en général (plus particulièrement sous sa forme économique).

Il en va de même pour la France — il faut le souligner davantage encore que Dumont ne l'a fait — lorsque l'auteur, dans un essai particulièrement novateur paru dans la revue *Le Débat*, tente de définir l'idéologie *politique* française, en y repérant une longue durée (depuis le début du XIX<sup>e</sup> siècle) caractérisée par une opposition « hiérarchique » entre la gauche et la droite au sens politique (ce type d'opposition où le premier terme « englobe » le second est, en résumé, du genre tout/partie) (Dumont 1990). Car le système politique français constitue à lui seul une représentation *sociale* : un système clos d'appartenances. Ainsi il peut être appréhendé comme *objet total* et autre par rapport à « nous » c'est-à-dire par rapport à « notre individualisme », même si ce dernier est également d'origine surtout française.

Quelle est cette configuration française de longue durée qui fait un objet total ? Depuis la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, les valeurs de Gauche (l'*universalisme* : égalité universelle entre hommes, droits de l'Homme<sup>33</sup>) englobent celles de la Droite (l'identité nationale pour ainsi dire « ethnique », la gestion du « social » au sens socio-économique), de sorte que la Droite ne peut remettre en question la Gauche au niveau principal (la Droite est « républicaine » — nous ne parlons pas ici de l'extrême-droite —, elle adhère en ce sens aux valeurs de Gauche). Nous avons ainsi une opposition *hiérarchique* (un des termes, ici la Gauche, est le tout de la relation). Ajoutons tout de suite au propos de Dumont un second niveau de relations : l'opposition cette fois seulement *distinctive* joue à un niveau second, entre « partis de gauche » et « partis de droite ». Les majuscules pour « Gauche » et « Droite » désignent les valeurs : il s'agit d'un premier niveau. Et ces valeurs doivent être distinguées des étiquettes partisans dans l'arène politique ; la relation entre les premières (l'englobement) détermine le jeu de niveau 2, celui des oppositions multiples entre les secondes.

Dumont nous dit que, entre 1789 et 1890, les valeurs « révolutionnaires », défendues par les bancs situés à gauche, sont devenues petit à petit celles de tous, sous la forme résumée de l'Égalité et de l'universalité de l'Homme. Première conséquence : la Gauche englobe la Droite. Deuxième conséquence qu'il faudrait ajouter : l'opposition entre les partis, entre « changement » (gauche) et « tradition » (droite) joue à un niveau contenu par le premier, où les valeurs fondatrices (la Gauche avec une majuscule) sont celles de tous. Niveau 1 (celui de « l'unité », comme dit Dumont dans la Postface de 1979) : la Gauche englobe la Droite. Niveau 2 (celui des oppositions distinctives : voir Dumont 1971, 1978) : la droite et la gauche politiques s'opposent.

En demeurant sur le plan idéologique (le niveau 1), si l'on prend de la France une vue décentrée, fondée (comme chez Dumont) sur l'Inde des castes ou sur l'Allemagne du XIX<sup>e</sup> siècle, on peut dire que « dans sa propre idée de lui-même, le

33. Nous avons vu que l'« individualisme » français est d'abord l'*universalisme*, sous forme nominale, donc individualiste socialement (si une valeur est affirmée, telle l'égalité, elle porte sur l'individu) et substantialiste méthodologiquement (dans les sciences qu'il promeut, telles les sciences sociales).

Français est *homme par nature et Français par accident*, tandis que l'Allemand se sent d'abord allemand, et homme à travers sa qualité d'Allemand » (Dumont 1990 : 128 ; je souligne).

C'est l'universalisme français. D'où cette forme dualiste mais hiérarchique de l'idéologie française : être du genre humain (la Gauche) englobe le fait d'être un Français (la Droite). L'auteur renvoie à ses *Essais sur l'individualisme* (1983), qui ont suggéré une histoire de l'idéologie moderne universaliste. Mais cette dissociation bien française entre l'identité personnelle et l'identité collective, attestée déjà chez Montesquieu, a un corollaire qui fait toute la particularité de la France. Évidemment, le sentiment d'appartenance culturelle (ici : « être Français ») s'exprime dans le plan où la culture locale se représente à elle-même comme un devoir-être. Mais, dans le cas présent, ce devoir-être est représenté comme l'universel. C'est la République ! Donc le domaine qu'on appelle en France « le politique », et tout ce qui en découle : la démocratie, les droits de l'Homme, mais aussi les luttes électorales, etc. Sur ce plan, la France, comme le disait Michélet, rapporté par Dumont, se veut être l'instituteur du genre humain (Dumont 1990 : 129). Pour un Français, la devise *Liberté, Égalité, Fraternité* est l'essence de l'homme, et pas du tout une valeur culturelle locale dont il admettrait volontiers qu'elle n'ait plus cours de l'autre côté des frontières de l'Hexagone. Voilà pourquoi en France plus qu'ailleurs, et peut-être même de façon unique, le système d'appartenance au « tout » de cette société, bref la société dans son premier niveau, se laisse voir dans la politique (entendons : la communauté concernée par la politique<sup>34</sup>, et dans les moments où la politique est en jeu, particulièrement lors des élections et des changements de régime et de constitution ; voir Tcherkézoff 1993c<sup>35</sup>).

En observant les choses sur la longue durée, et à ce plan de généralité, Dumont remarque qu'une constante de la représentation politique française, présente dès le début de la période en question (1789), est la division droite/gauche. Elle se segmente à volonté (tous les partis ont leur « droite » et leur « gauche »), et son application est floue, mais le principe est clair : à « droite » les partisans de la tradition, à « gauche » ceux de la Révolution, du changement<sup>36</sup>. Le principe se maintient. L'histoire voit passer des contenus qui transitent d'un bord à l'autre, comme l'idée de « nation », de gauche en 1792 (le « nous » du peuple concret repoussant les armées étrangères monarchistes), de droite en 1890 (la nation anti-républicaine, anti-universaliste « retrouvant, mais obérées des équivoques acquisitions du darwinisme, les racines ethniques de la nation d'Ancien Régime ») (Dumont 1990 : 132, 137)<sup>37</sup>. Mais les idées de gauche deviennent petit à petit un héritage commun, sur le *plan où elles se situaient, celui des principes*. Ainsi, personne

34. C'est pourquoi en France aujourd'hui la question du vote des immigrés est cruciale et dessine, selon les opinions, la limite que l'on veut donner à l'intégration, donc à la communauté.

35. Ce très bref article paru dans le journal *Libération* sous forme tronquée sera étendu dans un article à paraître sur les rapports hiérarchiques institués par le rôle présidentiel dans la V<sup>e</sup> République.

36. Le langage est issu de la disposition à l'Assemblée, dès le début (Dumont 1990 : 130-131, qui résume J.-A. Laponce, *Left and Right. The Topography of Political Perceptions*, Toronto, University of Toronto Press, 1981).

37. Dumont cite ici Cl. Nicolet, *L'Idée républicaine en France. Essai d'histoire critique*, Paris, Gallimard, 1982, p. 204.

aujourd'hui, parmi les partis qu'on appelle précisément « républicains », même ceux les plus à droite, ne songerait un instant à remettre en cause ces principes, comme celui du suffrage universel, etc.

La conséquence est de taille : la droite actuelle qu'on dit et qui se dit « républicaine » définit son opposition de « droite » à l'intérieur des valeurs républicaines que la gauche continue d'incarner sur le plan de l'idéal. Ce n'est qu'à un niveau second comme je l'ai dit que l'opposition droite/gauche joue comme irrémédiablement distinctive et inintégrable, le niveau où la droite voit dans la gauche l'ancienne « fureur des révolutionnaires » et la gauche dans la droite l'éternel « égoïsme des possédants ». (Ces formules sont anciennes, d'autres ont cours aujourd'hui, mais on voit ce dont il s'agit. Pensons à un exemple : un syndicat ouvrier est plus ou moins « de gauche », cela paraît évident en France : alors qu'on ne saurait prétendre aux USA qu'un syndicat ouvrier est *a priori* démocrate ou républicain.) Bref, dirons-nous en considérant l'époque plus récente, la France contemporaine se caractérise, dans son idéologie prédominante, par une formule où la Gauche (l'ensemble des valeurs autour de l'universalisme de l'Homme) englobe la Droite (l'ensemble des valeurs autour du destin national, autour de la France comme société-*societas*, au sens d'une *Gesellschaft* mais composée de « nationaux »<sup>38</sup> — le plan que l'on dit « socio-économique »).

Dans l'étude de 1990, Dumont s'intéresse au XIX<sup>e</sup> siècle et au début du XX<sup>e</sup> siècle. Mais, ailleurs, il fait allusion, sans développer, au fait que nous pourrions aussi mieux comprendre certains aspects plus récents (1992a : 70 c1), et dans l'étude de 1990 il mentionne à deux reprises la question de l'élection du Président de la République au suffrage universel (p. 140, 156).

En effet, Quittons l'époque que Dumont analyse et plaçons-nous à l'époque actuelle. Comme objet total, le système politique français révèle un contenu holiste. En France, par exemple, les moyens d'accéder au savoir, au pouvoir, à la richesse matérielle, etc., sont inégalement distribués, ce qui nous donne l'un des systèmes sociaux les plus inégalitaires de l'Europe occidentale. Mais là n'est pas le lieu d'observation où la France peut apparaître faire « société », en termes d'anthropologie sociale comparative. De fait, pour chaque Français, celui qui tire profit de cette inégalité ou celui qui cherche à la supprimer, le « système » de cette inégalité de fait réside ailleurs. Significativement, on invoque un lieu plus vaste ou plus éloigné : « le système capitaliste », « l'économie occidentale », « le prix à payer pour la démocratie » (dans le discours libéral), etc. Où est donc la « France » dont il est alors question ? Cette « société » se donne à voir, en partie au moins, dans le domaine « politique ». C'est lui qui est censé instituer et per-

38. Parce que l'idée véritable d'une *Gemeinschaft* ou *communitas* n'est pas française (après 1789), ni à gauche bien sûr ni même à droite, la spécificité « locale » que doit prendre, pour la droite, l'association des individus (*societas*) composant la France doit reposer sur l'origine en quelque sorte « ethnique » de chacun. Notons-le. Une fois la *communitas* perdue de vue, la *societas* ne peut être qu'universaliste ou nationaliste. On s'écarte ici de Dumont (1990 : 137-138, 140-141, 151, 155-156) qui demeure trop souvent dans une analogie statique de plusieurs oppositions différentes : *Gesellschaft* *Gemeinschaft*, universalisme holisme (ou restes de holisme dans la modernité), gauche droite, etc., ce qui ne rend pas compte suffisamment de l'émergence de phénomènes comme le nationalisme contemporain.

pétuer cette valeur « égalité » (en termes universalistes-individualistes : les droits de « l'homme », l'égalité « naturelle »), qui peut être contredite ensuite par l'inégalité économique. La représentation de cette valeur passe par l'institution du « suffrage universel » et fait de la politique française la réalisation locale concrète et l'exemple à suivre de cette valeur. Quant à la contradiction, elle est secondaire — elle apparaît ainsi — car l'inégalité économique semble être seulement une des conséquences inévitables de l'égalité politique (cette dernière n'est qu'une égalité d'accès aux lieux où se situe ensuite la compétition). Cette égalité est, pour un Français, une valeur universelle — que la France se trouve illustrer mieux que d'autres sociétés, devenant ainsi le modèle de ce que les autres « devraient faire » — et l'on ne s'étonnera pas que la représentation du « système » référentiel de la France politique, dans la longue durée qui est encore présente aujourd'hui, soit située au-delà du territoire à proprement parler : la France, disent les Français, est une réalisation locale des « Lumières », de « la démocratie » ou, au plus général, de « l'Homme » tout court.

En demeurant pour le moment avec la seule idéologie, on peut encore illustrer d'après un autre problème récent. En France, la valeur accordée à la défense des droits de l'Homme (la « Gauche » : l'identité du genre humain, d'où l'égalité comme principe et la solidarité comme action) permet complètement qu'une autre pratique existe — l'inégalité — où les immigrants pourront, pour certains d'entre eux, être différenciés de façon maximale et constituer la dernière strate de la stratification sociale française (les « travailleurs immigrés »). Ici, c'est la référence de « Droite » qui domine : maintenir un accès inégal de fait. Pourquoi la stratification peut-elle fonctionner si librement ? Car elle ne vient pas s'opposer à l'idéologie dominante de l'égalité entre hommes sur le plan de l'Homme : elle n'est pas un rejet où ce groupe serait considéré « non humain ». L'idéologie égalitaire française se limite à interdire le racisme. Ainsi, l'attitude raciste dans le domaine économique (refus d'employer en invoquant l'origine du candidat) est interdite légalement : car, cette fois, on serait placé dans la référence de Gauche et on contredirait cette valeur. Mais une fois ce niveau préservé, l'inégalité stratifiée a libre cours. Faut-il parler d'hypocrisie ? Ce serait ramener la sociologie à une psychologie. Il faut plutôt continuer à étudier la manière dont une valeur sociale peut toujours englober son contraire.

De même, la France réussit le déshonneur de constituer le dernier pays colonial européen, ou presque, car la stratification entre les citoyens « métro » et ceux d'« outre-mer », bien que puissante, ne contredit pas l'idéologie de « gauche » sur le plan où celle-ci se situe principalement. On peut prendre la terre des autochtones... tant que la loi les protège d'une attitude raciste à leur égard. Bien entendu, l'idéologie française ignore que, parfois, une dé-localisation — pour citer le langage technocratique de l'époque actuelle si apte à masquer les problèmes de valeurs — signifie pour d'autres une négation de leur existence. Au contraire, on croit que le problème reste précisément technique et local, non pas global, alors qu'en réalité il touche bien à la valeur<sup>39</sup>. Nous retrouvons ici le problème déjà

39. En Océanie, la relation à une terre est une condition de l'identité des individus et des groupes (Tcherkézoff 1992b).

évoqué des Kanaks. L'égalité entre hommes (interdiction du racisme) n'interdit pas, bien au contraire, l'inégalité dans toutes les relations aux choses, en accordant de plus à ceux qui viennent armés de la valeur « Homme » le pouvoir de décider ce qui relève de l'égalité entre hommes et ce qui tombe dans l'inégalité du rapport aux choses (ainsi la terre est-elle une chose et, comme telle, elle peut être aliénée !). Et l'égalité entre hommes (qui se limite en somme à dire que l'État français ne peut refuser à un Kanak parce qu'il est Kanak de passer un diplôme d'État, par exemple) est incapable d'organiser l'égalité entre ces individus collectifs que sont les communautés culturelles, ici les Kanaks, les « Caldoches » et l'État français.

Il serait utile aussi de réfléchir sur cette caractéristique fondamentale de la V<sup>e</sup> République que constitue l'élection présidentielle au suffrage universel. Dumont remarque que cette demande faisait partie du programme des Anciens Combattants, à la fois dans leur défiance du jeu oppositionnel des partis à la Chambre (où l'on retrouve, me semble-t-il, le niveau 2 des relations seulement distinctives gauche/droite) et dans leur désir de renforcer l'exécutif « national » mais au nom de plusieurs valeurs dont l'une était un pacifisme de type universaliste (Dumont 1990 : 156). Il ne prolonge pas l'analyse. Mais cette défiance des partis implique que la référence visée pour la Présidence de la République va se situer à un autre niveau et, comme telle, être englobante (et, aussi paradoxal que cela puisse paraître, elle sera donc universaliste plutôt que nationale : ce qui sera marqué par l'élection au suffrage universel et par le « domaine réservé » du Chef de l'État : la relation à l'extérieur, au monde, bref les Affaires étrangères et la Défense). Ce n'est pas un hasard si celui qui parvint à introduire cette réforme, le général de Gaulle, était revêtu d'un uniforme qui ne symbolisait pas seulement le territoire national mais la victoire de l'humanité contre la « barbarie » (ainsi que, rapidement, l'antimilitarisme d'un programme décolonisateur). On pourrait continuer : il me semble que tout le jeu politique des trente-cinq dernières années peut se lire par le moyen d'une grille où l'enjeu des élections présidentielles est au niveau de l'opposition hiérarchique Gauche/Droite (« homme par nature, Français par la naissance ») alors que celui des élections législatives est sur le plan de l'opposition distinctive gauche/droite (changement/tradition), de même que la figure du Président par rapport à celle du Premier Ministre (et du gouvernement) prend cet aspect englobant, comme le traduit entre autres sa mainmise sur la relation à l'extérieur, sur les préoccupations de la solidarité internationale, etc., laissant au gouvernement le domaine de la gestion intérieure<sup>40</sup>. Ce n'est qu'à un niveau inférieur que la droite politique peut l'emporter, comme lorsque, dans le système politique actuel, il s'agit de définir surtout la politique « intérieure », celle de « l'Hexagone » comme l'on dit : ce qui est l'enjeu des élections législatives. Alors que le rôle du Chef de l'État, *une fois que ce dernier est élu*, tend à sortir largement du cadre oppositionnel des partis dont il est lui-même issu.

En somme, ce que notre tradition appelle le politique, et qui, ailleurs, peut n'être que faiblement représenté, est ici le lieu des valeurs centrales, le support de la représentation, par les Français, de la France comme un tout. Puisqu'il y a un

40. Les déboires de la gauche depuis 1988, la logique de la « cohabitation » en 1986 et 1993, le rejet idéologique de celle-ci par une certaine droite s'expliquent par cette relation Gauche >> Droite (Tcherkézoff 1993c).

« tout », on doit donc s'attendre à y trouver des oppositions hiérarchiques (ce type d'opposition étant un rapport tout/élément, se différenciant ainsi de l'inégalité). Ainsi, l'analyse que fait Dumont (1990) du rapport politique en France ne doit pas surprendre lorsqu'elle met en lumière la hiérarchie gauche/droite. En effet, on peut dire ceci : un pôle (la gauche comme valeur) vaut le tout pour l'autre et l'inverse n'est jamais vrai, quelles que soient les alternances politiques dans les résultats électoraux<sup>41</sup>.

Notons que l'aperception de l'englobement est fondamentale. Sa présence nous prouve que l'idéologie étudiée est celle d'une « société ». On peut alors s'engager dans une étude plus complète, à deux niveaux (où certaines distinctions contredisent à un niveau inférieur la hiérarchie principale). Ainsi, on comprendrait que les partis extrêmes (qui n'appartiennent pas à l'englobement Gauche/Droite dont relèvent les partis « républicains ») répètent inlassablement que l'opposition gauche/droite n'a plus de sens dans la France actuelle. Dans le schéma hiérarchique, ces extrêmes n'ont de place qu'à un niveau inférieur (celui de l'opposition substantialiste entre gauche et droite, où chaque terme peut prendre une signification indépendamment de l'existence de l'autre ; l'extrême gauche naguère comme l'extrême droite aujourd'hui ont précisément un programme dont la signification ne requiert pas un univers de relations gauche/droite). Leur auto-affirmation consiste donc à nier l'ensemble du dispositif. Ce fut le cas de l'extrême gauche naguère, c'est le cas de la « nouvelle » droite anti-humaniste aujourd'hui : dans le bulletin n° 13 du M.A.U.S.S. où A. Caillé avait accepté exceptionnellement sa présence, A. de Benoist l'exprime très clairement. Parler de gauche et de droite serait dépassé, vieillot. L'auteur se refuse à être de l'un ou l'autre bord. Bien entendu ! L'anti-humanisme ne peut trouver à s'exprimer à l'intérieur des valeurs de Gauche, même celles très générales qui, on l'a dit, autorisent secondairement toutes les inégalités, car elles présupposent l'humanisme : défendre l'égalité au nom de l'identité des membres du genre humain. Toute l'idéologie apparemment bipolaire droite/gauche appartient à une configuration où, au niveau I, la Gauche englobe. Il faut donc en sortir si l'on ne veut plus des Droits de l'Homme. C'est aussi cela l'appel au post-moderne à la manière de Berard (voir section « Questions éthiques ») : être contre la Gauche sous couvert d'un discours où l'on rejette et la gauche et la droite<sup>42</sup>. Le modèle hiérarchique est donc utile pour débusquer la raison sous-jacente de ces discours.

41. Notons encore la généralité du fait « statutaire » (les relations hiérarchiques définissant l'appartenance au « tout »), dans cette approche. Nous pouvons dire que, en France, le « statut » s'acquiert en politique — et c'est pourquoi la politique française est inscrite dans la longue durée de l'organisation sociale, dans l'histoire, dans le terroir, dans les réseaux de parenté, etc., comme nous le savons mieux maintenant (Abélès 1989a, 1990).

42. Significativement, d'autres anti-humanistes comme les révisionnistes de l'histoire du génocide perpétré dans les chambres à gaz nazies mettent en avant le fait que leurs thèses doivent être lues à l'extérieur du débat droite/gauche : « le révisionnisme historique n'est ni de droite (comme Henri Roques) ni de gauche (comme Michel de Boüard) ni apolitique (comme Robert Faurisson) ; il tente de mettre le récit historique en accord avec les faits vérifiables ». On nous suggère ainsi que le discours marqué à droite ou à gauche est toujours biaisé, et que la vérité, quel que soit l'objet du débat, demande d'échapper à cette dichotomie. Il me semble que ce piège doit être dénoncé. (La citation est la conclusion d'un texte de quatre pages signé « Éditions La Vieille Taupe 12 rue d'Ulm 75005 Paris », daté de septembre 1991, que j'avais reçu dans ma boîte aux lettres à l'Université [à

Sur le plan des idéologies on voit qu'une *anthropologie du proche* est possible, à condition de construire par une généralisation préalable un modèle du décentrement de l'observateur, ce en quoi l'anthropologie se distingue de la sociologie *stricto sensu* (voir Abélès 1989b ; Augé 1989). Il me semble que l'individualisme dumontien aide à construire ce décentrement.

« Eux » moins proches. Un exemple : l'État du Samoa occidental

Une fois passé par ce premier exemple, celui de la France, on peut aller plus loin dans l'étude du pôle idéologique « eux ». Si l'on considère le régime politique de l'État indépendant du Samoa occidental (Polynésie), micro-État de cent soixante mille personnes dans le Pacifique-Sud, la comparaison continue et on peut ainsi être sensible à une spécificité. Malgré l'adoption d'une Constitution d'inspiration britannique, le système social continue d'être déterminé par les positions traditionnelles des milliers de « titres » (des noms ancestraux dont on perpétue le culte) qui se transmettent. Tous les députés sont des titulaires (des personnes intronisées d'un tel nom-de-titre). Ces titres appartiennent à une hiérarchie complexe. Par définition, le Chef d'État est l'un des plus hauts ou le plus haut titulaire. Au moment de l'indépendance (1962), furent nommés à cette fonction, à vie, les deux plus hauts titulaires (les départager aurait engendré la guerre). L'un d'eux est mort, l'autre vit encore (pour la suite, il est dit que le Chef d'État sera élu par le Parlement). En même temps, le Chef d'État semble réduit à déposer des gerbes sur les monuments lors de la fête nationale. Du fait de la Constitution d'inspiration britannique, celui qui a l'essentiel des pouvoirs gouvernementaux est le Premier Ministre qui sort de l'élection parlementaire. C'est donc lui qui dirige aussi bien la politique intérieure que la politique étrangère. Il est un homme de moindre rang, sur le plan des titres traditionnels.

Le résultat est le suivant, et il est à la fois inverse et parallèle au cas français. À l'inverse de la France, Samoa conduit une politique étrangère qui peut être très variable, car elle suit les fluctuations (nombreuses) de la composition du gouvernement, et elle n'est pas l'essentiel. Les « vraies » questions pour les Samoans concernent la politique intérieure. Or, on note que, lorsque les changements envisagés sont importants, l'aval du Chef de l'État est indispensable. C'est à lui qu'on adresse des pétitions, c'est lui qui est l'autorité morale, et cette valeur « morale » concerne tout le domaine intérieur. L'extérieur ne relève plus de cette valeur, le Chef d'État ne s'en occupe pas (sinon pour des fonctions de représentation honorifique).

Ainsi, faute d'avoir effectué ce chemin comparatif, dans les quelques rapports diplomatiques intervenus, un certain pays, la France, semble avoir eu du mal à comprendre qui pouvait être leur interlocuteur et pour quelles raisons les décisions en matière de politique étrangère pouvaient être très instables<sup>43</sup>. De

l'EHESS), sous enveloppe dépourvue d'en-tête, et qui accompagnait un dépliant publicitaire vantant l'intérêt des recherches révisionnistes. Le texte reproduit des lettres des deux premières personnes mentionnées ci-dessus, dans le but de montrer l'intérêt que l'historien M. de Bouard, doyen de la Faculté des lettres à Caen, portait, les dernières années de sa vie [1985-1988] à la thèse révisionniste de H. Roques présentée à l'Université de Nantes en 1985).

43. Comme j'ai pu le voir sur place et comme me l'ont dit par ailleurs des fonctionnaires français du Secrétariat d'État au Pacifique-Sud, à Paris et lors d'une visite non officielle à Samoa (1987).

manière générale, à Samoa, tout ce que représente le « titre », qui est un « enracinement », qui est le nom d'une « maison » (au sens d'une maison noble de l'Ancien Régime), englobe la relation à l'extérieur (la relation aux autres familles, le mariage, la guerre). Le régime politique tel qu'un partenaire étranger peut le voir, et s'en étonner, ne fait que reproduire cette configuration générale. D'une part, à l'inverse de la France (universel localisé), l'idéologie samoane est holiste (je suis homme *parce que* je suis Samoan). Et d'autre part, en un effet inattendu, cette valorisation aboutit à maintenir un Premier Ministre, théoriquement maître du jeu, sous l'autorité du Chef d'État pour ce qui concerne le domaine intérieur ; car la valeur, relayée par le système des titres, est du côté de cet intérieur.

Une fois aperçu le cas français, déjà observé « comparativement », le cas samoan nous paraît tantôt un parallèle, tantôt un inverse. C'est ainsi qu'il peut acquérir une spécificité, un sens à nos yeux. Cela permet ensuite de comprendre d'autres choses (comme le fait que, dans ce pays très ouvert à l'extérieur sur le plan technologique, les parlementaires soient encore les chefs coutumiers). La chaîne comparative (Inde → France → Samoa) demande à l'anthropologue l'exercice d'une double réflexivité. D'une part, il maintient sa généralisation préalable : voir l'objet société (pour le moment : l'idéologie) comme un tout vis-à-vis de l'universalisme moderne. D'autre part, il enrichit son vocabulaire en devenant tour à tour « indianisé », français de la communauté politique française », « samoan », etc.

La chaîne peut continuer. En étant un peu « samoan », on peut revenir au problème néo-calédonien, disons au problème général des entités multiculturelles. Samoa offre un exemple dont il faut se demander comment il pourrait être adapté ailleurs. Je pense à la manière dont on a organisé la relation entre Samoans et Européens à l'indépendance du pays. L'indépendance (1962) qui succède à quarante ans de tutelle administrative néo-zélandaise (Samoa ne fut pas colonisé à proprement parler, si l'on excepte les quinze années de pouvoir allemand 1899-1914 qui se limita surtout à la capitale) amène un régime parlementaire calqué sur le modèle anglais. Mais l'immense majorité de l'Assemblée constituante tenait à ne pas altérer le système de représentation qui avait fonctionné depuis des temps immémoriaux dans les villages et les confédérations de villages (issues des guerres) : ce sont toujours les porteurs de titres qui représentent l'ensemble de leur famille et s'il faut un ou quelques représentants d'un village, lors d'une réunion confédérale, ce sont les titulaires de plus haut rang du village. Le pays fut donc divisé en une quarantaine de districts et on décréta que les députés seraient évidemment choisis parmi les titulaires de chaque district. La logique statutaire réclamait alors que seuls des titulaires puissent choisir l'un des leurs (comme il se fait au conseil du village, où il serait impensable qu'un non-titulaire vienne débattre sur un pied d'égalité avec les titulaires — comment mêler des vivants ordinaires et ceux en qui les ancêtres s'expriment ?).

Or ce régime mettait à l'écart les Européens et tous ceux qui, d'origine demie, avaient conservé le nom de l'ancêtre européen. Ces personnes étaient le plus souvent dans le commerce et y faisaient régner l'idéologie que, dans le « travail », il n'y a pas de « chefs » et de « non-chefs » (les Européens ont toujours traduit « titulaire » *matai* par « chef »). De leur point de vue, et dans leurs activités, ils trouvaient intérêt et même prestige à demeurer dans un système de nomination et

d'affiliation à l'euro-péenne. Ils n'avaient donc pas recherché systématiquement à recevoir des noms de titres par mariage (ce qui est possible). Le système électoral risquait donc de les laisser en dehors.

Or le point de vue intégratif était dominant. En effet, tout le monde fut d'accord pour que ceux nés à Samoa, même d'origine demie, deviennent les citoyens du nouvel État (il faudrait raconter comment le mouvement vers l'indépendance était soutenu par la bourgeoisie commerçante depuis le début, à l'encontre des monopoles néo-zélandais). Ainsi, la définition du plan global ne posait pas de conflit : ce serait un État indépendant. Dès lors, un niveau secondaire pouvait être envisagé. On créa un registre électoral spécial, ouvert à tous ceux d'origine européenne qui désiraient s'y inscrire (le choix était libre). Ces électeurs auraient tous le droit de vote et choisiraient ainsi au suffrage universel leurs représentants (dont le nombre était en proportion du nombre d'électeurs, en accord avec les proportions du registre des titulaires dans le reste du pays). Le système fonctionna et fonctionne encore aujourd'hui (1990) harmonieusement. À l'intérieur de l'identité collective samoane (la Constitution indiquait que le système des titres est à la base du pays), on créait un régime contraire (suffrage universel), limité à ceux qui se voyaient ainsi reconnaître leur spécificité culturelle (une fois que ces derniers avaient admis être, sur le plan principal, des citoyens samoans). C'est un exemple réussi de hiérarchie des niveaux de considération. Bien entendu, il fut grandement facilité par le fait que l'Indépendance fut acquise pacifiquement et que le nombre des demis était faible (mais ils occupaient une grande place sur la scène politique intérieure, depuis longtemps).

## Conclusion

On l'aura compris : derrière l'apparence trompeuse d'un discours politiquement nostalgique et accroché à la vision d'un grand partage des cultures, la relation « individualisme/holisme » de Louis Dumont peut être rentable pour l'anthropologie. Il faut simplement la maintenir là où elle se trouve : une comparaison des *idéologies* où « nous » sommes l'autre des autres, et ne pas y voir trop rapidement un modèle déjà tout armé pour une comparaison des sociétés. Puis il faut généraliser : ce « nous » représente l'ambition universaliste moderne, et « l'autre » est l'objet société entendu comme système total d'appartenance. Ce caractère total se repère à des hiérarchies de type holiste : les asymétries ont une logique tout/partie.

La constitution historique et logique chez Dumont de la notion d'« individualisme » (celui qui est le « nôtre ») apporte d'un côté un danger, celui de la typologie en forme de grand partage des cultures, et de l'autre côté une possibilité de comparaison, à condition de considérer toute idéologie sociale, même « moderne », comme étant l'autre de notre individualisme.

Du côté des pertes, aisément contrôlables si l'on dépasse une lecture superficielle de Dumont et la tentation typologique, nous avons un évolutionnisme invérifiable (la société primitive est la chefferie sacrée), un premier problème avec le caractère exceptionnel de l'Inde qui aurait sécularisé le pouvoir, un deuxième problème avec le caractère exceptionnel de l'Occident qui aurait sécularisé et

individualisé (à moins de généraliser à l'ensemble des sociétés présentes et à venir le schéma évolutif : du pouvoir sacré à l'individu), et surtout nous avons l'amalgame de tous les autres (tous les « non-modernes ») en un type de cultures « holistes » à définir en contraste avec « nous » ; nous marcherions à l'individualisme, eux à la totalité (donc au religieux<sup>44</sup>).

Du côté du profit, à condition de donner tout leur poids aux études récentes de Dumont sur la France et sur l'Allemagne, et à condition de bien distinguer d'un côté l'idéologie de l'aire culturelle moderne en général (qui inclut bien plus que « l'Occident » ; voir les urbanisations dans toutes sortes de pays) et de l'autre côté, pour chaque société faisant totalité, son idéologie globale, on se donne les moyens d'étudier ces idéologies globales et de rechercher dans chacune la forme spécifique dont la généralisation préalable serait une relation englobant/englobé (A >> B) : *une forme de totalité englobe* (notons : >>) *son contraire* (qui, de ce fait, nous apparaît un *substantialisme*)<sup>45</sup>. Mais il faut prendre garde. La formule générale n'est pas { le tout *versus* l'individu } à entendre comme { ancêtres ou dieux ou circulation rituelle ou les valeurs ou le symbolique *versus* les intérêts transactionnels de l'individu ou les représentations sociales du *self* ou le pouvoir « réel », etc. } . Mais elle peut être :

- *dans la France moderne* : Gauche >> Droite, comme égalité >> inégalité. L'idée universaliste fonctionne comme totalité pour l'idéologie française, puisque cette dernière se voit comme l'incarnation locale parfaite de cet universalisme. Et, de ce point de vue global (Gauche), la droite, loin d'être simplement une survivance holiste (dans un schéma de grand partage des cultures où la France, parce que culture « moderne » aurait nécessairement une configuration du type : l'individualisme englobe le [ou un reste de] holisme), est une nouvelle identité substantialiste, à savoir l'accent nationaliste sur la définition d'être français. Il est significatif que la droite, même républicaine, se divise parfois profondément sur des questions comme le code de la nationalité et l'intégration européenne, et que ce sont toujours ceux « plus à droite » qui votent de façon restrictive sur ces points, alors que ceux qui se disent « proches du centre » votent de façon moins restrictive (sur cet exemple, on touche à l'ambiguïté de la position du terme englobé : il participe de l'idéologie englobante, mais à un niveau secondaire il devient un contraire ; la droite républicaine entend se démarquer des partis de gauche sur ces points, mais elle doit demeurer à l'intérieur de la Gauche au sens large) ;
- *dans la France post-moderne* (et, semble-t-il, dans les nouvelles éclosions nationales en Europe de l'Est, où l'influence reçue de l'Occident ces vingt dernières années et qui a contribué à l'effondrement de l'URSS n'était plus

44. Et même au principe « cosmomorphique » (ou « socio-cosmique ») comme Dumont le dit dernièrement, en reprenant une proposition de Daniel de Coppet (émise dans la préparation du texte commun Barraud *et al.* 1984), pour qui les sociétés non modernes sont holistes par leur capacité conservée (alors que nous l'avons perdue) à s'identifier à l'univers (Dumont 1992b : 12 ; de Coppet 1990a, 1990b, 1992, s.d.).

45. On l'a illustré récemment dans cette même revue, à propos de la configuration du « *gender* » à Samoa (Polynésie), mais il est vrai que l'analyse a rencontré rapidement la nécessité de mettre en place deux niveaux à partir de l'analyse de l'idéologie (Tcherkézoff 1992a).

seulement celle des valeurs modernes, mais bien de celles post-modernes) : identité >> égalité, intérieur >> extérieur (avec effets nationalistes) ;

— dans l'idéologie d'un système comme les castes de l'Inde ou les titres polynésiens : inégalité (mais au sens de la hiérarchie) >> égalité (de type individualiste). À Samoa : on retrouve la formule « intérieur >> extérieur », mais sans le même nationalisme que dans l'exemple ci-dessus, car l'intégration intérieure est hiérarchique, au sens *holiste*, au lieu d'être une juxtaposition d'identités comme c'est le cas dans le post-moderne.

Je crois que cette forme de comparaison des idéologies est profitable à la compréhension des différences et au dialogue entre les cultures. Loin de tout grand partage, l'« individualisme » dumontien est alors un concept fondamental pour construire, en ajoutant d'autres fondations, la méthode comparative de l'anthropologie sociale.

## Références

### ABÉLÈS M.

- 1989a *Jours tranquilles en 1989*. Paris : Odile Jacob.
- 1989b « Pour une anthropologie de la platitude. Le politique et les sociétés modernes ». *Anthropologie et Sociétés*, 13, 3 : 13-24.
- 1990 *Anthropologie de l'État*. Paris : Armand Collin.

### AUGÉ M.

- 1987a « Qui est l'autre ? Un itinéraire anthropologique », *L'Homme*, 103, 3 : 7-26.
- 1987b « D'un rite à l'autre. Entretien entre Marc Augé et Daniel Fabre », *Terrain*, 8 : 71-76.
- 1989 « L'autre proche » : 19-33, in M. Segalen (dir.), *L'autre et le semblable. Regards sur l'ethnologie des sociétés contemporaines*. Paris : Presses du CNRS.

### BARNES R.H., D. de Coppet et R.J. Parkin (dir.)

- 1985 *Contexts and Levels. Anthropological Essays on Hierarchy*. Oxford : JASO (Occasional Papers, 4).

### BARRAUD C.

- 1990 « Wife-givers as ancestors and ultimate values in the Kei Islands », *Bijdragen tot de taal- land- en volkenkunde*, 146, 2-3 : 193-225.

### BARRAUD C., D. de Coppet, A. Iteanu et R. Jamous

- 1984 « Des relations et des morts. Quatre sociétés vues sous l'angle des échanges » : 421-520, in J.C. Galey (dir.), *Différences, valeurs, hiérarchie. Textes offerts à Louis Dumont*. Paris : Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales.

### BERARD P.

- 1982 « Louis Dumont : anthropologie et modernité », *Nouvelle École*, 39 : 95-115.

### BERTHOUD G.

- 1986 « La relativité pervertie », *M.A.U.S.S.*, 20 : 55-70.

### BÉTEILLE A.

- 1986 « Individualism and Equality », *Current Anthropology*, 27, 2 : 121-128.

## BIARDEAU M.

- 1981 *L'Hindouisme. Anthropologie d'une civilisation.* Paris : Flammarion (« Champs »).

## CASAJUS D.

- 1984 « L'énigme de la troisième personne (à propos de *L'Essai sur le don*) » : in J.C. Galey (dir.), *Différences, valeurs, hiérarchie. Textes offerts à Louis Dumont.* Paris : Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- 1985 « Why do the Tuareg veil their faces ? » : 68-77, in R.H. Barnes *et al.*
- 1993 « Claude Lévi-Strauss et Louis Dumont. Portraits médiatiques », *Gradhiva*, 14 : 87-94.

## DE COPPET D.

- 1968 « Pour une étude des échanges cérémoniels en Mélanésie », *L'Homme*, 8, 4 : 45-58.
- 1970a « 1, 4, 8 ; 9, 7. La monnaie : présence des morts et mesure du temps », *L'Homme*, 10, 1 : 17-39.
- 1970b « Cycles de meurtres et cycles funéraires. Esquisse de deux structures d'échanges » : 759-781, in *Échanges et communications. Mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss.* La Haye : Mouton.
- 1973 « Premier troc, double illusion », *L'Homme*, 13 : 10-22.
- 1981 « The life-giving death » : 175-204, in S.C. Humphreys et Helen King (dir.), *Mortality and Immortality : the anthropology and archaeology of death.* Londres : Academic Press.
- 1990a « The society as an ultimate value and the socio-cosmic configuration », *Ethnos*, 55, 3-4 : 140-150.
- 1990b « Étude des sociétés, de leurs valeurs, comparées à l'Occident » [compte rendu de séminaire] : 288-290, in *Annuaire EHESS. Compte rendu des cours et conférences 1989-1990.* Paris : École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- 1992 « De l'action rituelle à l'image, représentations comparées » : 115-129, in *Philosophie et anthropologie* (Actes du séminaire du Centre Georges-Pompidou, réunis par Christian Descamps). Paris : Éditions du Centre Georges-Pompidou (« Espace International. Philosophie »). (En anglais : in Adam Kuper (dir.), *Conceptualizing Society.* Londres : Routledge, 1992 ; le texte publié reprend « La comparaison, un universel pour l'anthropologie. De la "représentation" aux hiérarchies dans les mœurs », Table ronde « Conceptualizing societies » du colloque de l'EASA (31 août 1990 — 3 septembre 1990, à Coimbra).
- s.d. Intervention sans titre au « Workshop on Melanesia », Azay-le-Féron, avril 1990 (sous presse, A. Iteanu éd.).

## DUMONT L.

- 1951 *La Tarasque. Essai de description d'un fait local d'un point de vue ethnographique.* Paris : Gallimard.
- 1957 *Une sous-caste de l'Inde du Sud. Organisation sociale et religion des Pramalai Kallar.* Paris et La Haye : Mouton (EPHE, 6<sup>e</sup> section, « Le Monde d'Outre-Mer », 1<sup>re</sup> série, Études I).
- 1966 *Homo hierarchicus. Le système des castes et ses implications.* Paris : Gallimard (« Bibl. des Sc. Hum. »).
- 1968 « Préface » : I-XV, in E.E. Evans-Pritchard, *Les Nuer.* Paris : Gallimard (« Bibl. des Sc. Hum. »).
- 1971 « On putative hierarchy and some allergies to it », *Contributions to Indian Sociology*, N.S., 5 : 58-77.

- 1975 « On the comparative understanding of non-modern civilizations », *Deadalus* (spring issue) : 153-172.
- 1977 *Homo aequalis I. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*. Paris : Gallimard (« Bibl. des Sc. Hum. »).
- 1978 « La communauté anthropologique et l'idéologie », *L'Homme*, 18, 3-4 : 83-110 (repris dans *Essais sur l'individualisme*. Paris, Seuil, 1983 : chap. 6).
- 1979 *Préface et Postface* à la réédition de *Homo hierarchicus*. Paris : Gallimard (« Tel »).
- 1983a *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*. Paris : Seuil (« Esprit »).
- 1983b « Préface » : I-XIX, in Karl Polanyi, *La Grande Transformation*. Paris : Gallimard (« Bibl. des Sc. Hum. »).
- 1985 « Identités collectives et idéologie universaliste : leur interaction de fait », *Critique*, 456 : 506-518 (numéro spécial « La traversée de l'Atlantique »).
- 1988 « Les malentendus d'un référendum », *Esprit*, 145 : 5-7.
- 1990 « Sur l'idéologie politique française. Une perspective comparative », *Le Débat*, 58 : 128-158.
- 1991 *Homo aequalis II. L'idéologie allemande. France-Allemagne et retour*. Paris : Gallimard (« Bibl. des Sc. Hum. »).
- 1992a « Le grand comparateur. Entretien avec Louis Dumont » (interviewé par P. Bruckner), *Le Nouvel Observateur* (rubrique « Livres »), 2-8 janvier : 68-70.
- 1992b « Anthropologie, totalité et hiérarchie » : 11-24, in *Philosophie et anthropologie* (Actes du séminaire du Centre Georges-Pompidou, réunis par Christian Des-camps). Paris : Éditions du Centre Georges-Pompidou (« Espace international, Philosophie »).
- DUMONT L. et J.C. GALEY
- 1981 « A conversation with Louis Dumont. Paris, 12 December 1979 », *Contributions to Indian Sociology*, N.S., 15, 1-2 : 13-22.
- EHRENBERG A.
- 1992 « France, terre d'exploits », *Libération*, vendredi 3 janvier : 4.
- GAUCHET M.
- 1979 « De l'avènement de l'individu à la découverte de la société », *Annales ESC*, 34, 3 : 451-463.
- GOTTRAUX P.
- 1987 « Louis Dumont : sociologie du tout social ou pensée de l'ordre ? », *M.A.U.S.S.*, 22 : 293-325, et 23 : 153-176.
- ITEANU A.
- 1983 *La ronde des échanges. De la circulation aux valeurs chez les Orokaiva*. Cambridge : Cambridge University Press ; Paris : Maison des Sciences de l'Homme.
- JAMOUS R.
- 1981 *Honneur et Baraka, les structures sociales traditionnelles dans le Rif*. Cambridge : Cambridge University Press ; Paris : Maison des Sciences de l'Homme.
- s.d. « Sainteté et culte de possession dans les confréries marocaines », Colloque du Laboratoire « Systèmes de pensée en Afrique noire » (à paraître).
- LANTZ P.
- 1986 « Holisme ou individualisme : un faux dilemme », *M.A.U.S.S.*, 20 : 71-87.

## LATOUCHE S.

- 1984 « L'anthropologie et la clef du paradis perdu. À propos de Louis Dumont : *Essais sur l'individualisme* », *M.A.U.S.S.*, 11 : 99-114.

## LIPOVETSKY G.

- 1983 *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*. Paris : Gallimard.

## MALAMOUD C.

- 1989 *Cuire le monde*. Paris : Éd. La Découverte (« Textes à l'appui »).

## NEEDHAM R.

- 1973 « Introduction », in R. Needham (dir.), *Right and Left. Essays on Dual Symbolic Classification*. Chicago : Chicago University Press.
- 1987 *Counterpoints*. Berkeley : University of California Press.

## ORTNER S.

- 1981 « Gender and sexuality in hierarchical societies : the case of Polynesia and some comparative implications » : 359-409, in S. Ortner et H. Whitehead (dir.), *Sexual Meanings. The Cultural Construction of Gender and Sexuality*. Cambridge : Cambridge University Press.

## PAUWELS S.

- 1985 « Some important implications of marriage alliance : Tanimbar, Indonesia » : 131-138, in R.H. Barnes *et al.*

## SCHOEFFEL P.

- 1979 *Daughters of Sina : a study of Gender, Status and Power in Samoa*. Ph. D., Canberra, ANU.

## SHORE B.

- 1982 *Salailua. A Samoan Mystery*. New York : Columbia University Press.

## TCHERKÉZOFF S.

- 1980 « Vengeance et hiérarchie, ou comment un roi doit être nourri » : 41-59, in R. Verdier (dir.), *La Vengeance*, tome 2. Paris : Cujas.
- 1981 *Le rituel dans l'ordre des valeurs. Hiérarchie et sacrifice dans les royautes nyamwezi à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle*. Doctorat EHESS, 2 vol. (dir. : M. Augé). Paris : École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- 1983 *Le roi nyamwezi, la droite et la gauche. Révision comparative des classifications dualistes*. Cambridge : Cambridge University Press ; Paris : Maison des Sciences de l'Homme (traduction anglaise : *Dual Classification Reconsidered*. Cambridge : Cambridge University Press, 1987).
- 1985 « Black and white dual classification : hierarchy and ritual logic in nyamwezi ideology » : 54-67, in R.H. Barnes *et al.*
- 1986a « Les amendes au roi en pays nyamwezi. La continuation du sacrifice par d'autres moyens », *Droits et cultures*, 11 : 89-110.
- 1986b « Logique rituelle, logique du tout », *L'Homme*, 100, XXVI, 4 : 91-117.
- 1989 « Rituel et royauté sacrée : la double figure du père » : 273-302, in A. Muxel et J.P. Rennes (dir.), *Le Père. Métaphore paternelle et fonctions du père* (Préface de M. Augé). Paris : Denoël (« L'espace analytique »).
- 1991 « Le serment individuel chez les Nyamwezi. La mort réunit les ennemis jurés et sépare les amis fidèles » : 191-202, in R. Verdier (dir.), *Le Serment* (vol. I). Paris : Éditions du CNRS.
- 1992a « La question du genre à Samoa. De l'illusion dualiste à la hiérarchie des niveaux », *Anthropologie et Sociétés*, 16, 2 : 91-117.

- 1992b « Les enfants de la terre aux Îles Samoa. Tradition locale et "développement" importé », *Études Rurales*, 127-128 (sous presse).
- 1993a « Une hypothèse sur la valeur du prix de la fiancée nyamwezi » : 51-80, in F. Héritier-Augé et E. Copet-Rougier (dir.), *Les Complexités de l'alliance. Économie, politique et fondements symboliques de l'alliance. Volume 3 : Afrique*. Paris : Éditions des archives contemporaines (« Ordres sociaux »).
- 1993b « La relation roi/prêtre en Inde selon Louis Dumont et le modèle de l'inversion hiérarchique », *Gradhiva*, 14 : 65-85 (version abrégée de Tcherkézoff 1994).
- 1993c « La gauche et la droite, hier et aujourd'hui : une logique de cohabitation », *Libération* (chronique « Rebonds »), 31 mars 1993.
- 1994 « Hierarchical reversal. ten years later. R. Needham's queries, India, Samoa and the problem of ideology » (en deux parties), *Journal of Anthropological Society of Oxford JASO*, XXV, 1-2 (sous presse).
- s.d.1 « La totalité durkheimienne (É. Durkheim et R. Hertz) », *L'Ethnographie* (à paraître : n° spécial sur l'École française de sociologie, L. Racine, dir.).
- s.d.2 « La hiérarchie enchevêtrée orientée et la question du pouvoir. Pour une autre lecture de L. Dumont et de l'exemple des castes en Inde », n° spécial du Centre de Recherches et d'Épistémologie Appliquée (CREA), 2<sup>e</sup> partie (à paraître).

## RÉSUMÉ/ABSTRACT\*

*L'« individualisme » chez Louis Dumont et l'anthropologie des idéologies globales  
Genèse du point de vue comparatif*

Le concept d'« individualisme » tiré de l'œuvre de Louis Dumont se prête à bien des utilisations. Cet article développe une critique de ces utilisations. Il précise également le sens du concept dans l'œuvre de Louis Dumont qui sur ce point se prête aux ambiguïtés. Ce débat critique permet de proposer des ajustements au concept d'« individualisme » et ainsi de relancer les comparaisons anthropologiques entre sociétés. On peut alors analyser l'idéologie de toute société comme un fait social organisé par des relations hiérarchiques (l'article discute les exemples de la France politique et de l'État du Samoa occidental en Polynésie) et, par ailleurs, on peut s'interroger sur un autre type d'objet idéologique, comme le passage entre les idéologies moderne et postmoderne, ou encore faire des propositions pour les sociétés confrontées aux conflits entre groupes culturels différents.

*Louis Dumont's Individualism and the Anthropology of Global Ideologies  
Genesis of the Comparative Perspective*

The concept of « individualism » as it appears in Louis Dumont's work has been used in the many different ways which are reviewed in this article. The author also shows how the meaning of this concept can reveal some ambiguities in Dumont's work itself. This discussion allows the author to suggest some adjustments to the concept of « individualism », so that it becomes possible to revive anthropological comparisons between societies. From this perspective, any ideology in a society can be analysed as a social fact which is organised by hierarchical relations ; this article discusses the examples of political France/political French life and of Western Samoa State (Polynesia). Another topic of discussion could be the passage from modern to postmodern ideology. This perspective could also be used to analyse societies within which different cultural groups are in conflict.

*Serge Tcherkézoff  
École des Hautes Études en sciences sociales  
Centre de la Vieille Charité  
2, rue de la Charité  
Marseille 13002  
France*

---

\* N.D.L.R. — La première partie de cet article a été publiée dans le numéro précédent de la revue (1993, vol. 17, n° 3 : 141-158).