

**B i b l i o t h è q u e**  
des  
**SCIENCES  
HUMAINES**

**Homo  
aequalis**

**I**

**Genèse et épanouissement  
de l'idéologie économique**

**par**

**LOUIS DUMONT**

**nrf**  
**Éditions Gallimard**







*Bibliothèque  
des Sciences humaines*



*Titre en anglais :*  
**FROM MANDEVILLE TO MARX.**  
**THE GENESIS AND TRIUMPH OF ECONOMIC IDEOLOGY**  
**(University of Chicago Press).**

© *Éditions Gallimard, 1977*  
© *Éditions Gallimard, 1985, pour la présente édition*

## PRÉFACE

*Nous sommes des artisans..., et nous Te  
bâtissons, ô haute nef centrale.*

Rainer Maria Rilke.  
(*Le Livre d'Heures*).

*L'ouvrage que voici répond partiellement à une intention précédemment exprimée. A la fin de mon livre sur l'Inde, Homo hierarchicus, publié en 1967, j'esquissai la tâche qui devait suivre. Elle consisterait à inverser la perspective, à éclairer notre type moderne de société, la société égalitaire, à partir de la société hiérarchique. Un peu légèrement, j'ajoutai que cela pourrait être fait dans un livre qui s'intitulerait Homo aequalis.*

*Je prends mieux aujourd'hui la mesure de la situation. La tâche demeure la même dans l'essentiel, et elle a avancé en quelque mesure. Mais plutôt qu'un livre j'ai en vue plusieurs études distinctes — tantôt un mince volume, tantôt même un simple article —, dont chacune traitera d'un aspect de l'idéologie moderne comme il sera expliqué plus loin. Ce plan est mieux en proportion avec ce que je puis espérer réaliser seul en un si vaste domaine. Mon entreprise demeurera de toute façon incomplète — on verra pourquoi, et par suite préliminaire ou provisoire. Plutôt que de tenter un tableau achevé, un magnum opus plus ou moins acrobatique, il y a lieu d'éprouver la démarche sur une variété de problèmes, donc d'entrer dans le détail ici et là. Le travail prendra la forme d'une série de sondages, ou plutôt de coupes partielles ou entrecroisées de cet objet fort complexe que je dénomme l'idéologie moderne.*

*Voici donc en quelque sorte le premier volet d'Homo aequalis, avec une introduction destinée à le situer dans l'entreprise tout*



entière. L'occasion de l'écrire est venue d'une invitation des Séminaires Christian Gauss de l'Université de Princeton à donner une série de six conférences à l'automne 1973. Je suis très reconnaissant aux Séminaires et à leur directeur le professeur Joseph Frank pour cette invitation et pour l'hospitalité de l'Université de Princeton, cela d'autant plus qu'un auditoire éclairé comme celui-là répond à un besoin pressant du chercheur dans la situation où il se trouve présentement. J'exprime des remerciements particuliers aux membres des Séminaires et de l'Université qui ont bien voulu prolonger la discussion et partager leurs connaissances et dont les intérêts convergents ont conduit à des conversations fort encourageantes et fructueuses pour moi, et à tous ceux qui ont rendu ce séjour à Princeton si agréable et utile. On comprendra par là que le livre ait été d'abord écrit en anglais, et on voudra bien j'espère excuser ce qui peut demeurer ici de son origine parlée et de sa première forme dans une langue étrangère. Une version anglaise est publiée parallèlement (University of Chicago Press).

Je saisis l'occasion de remercier toutes les personnes qui m'ont aidé en ces dernières années par leur amitié, leur confiance et leur aide à effectuer la transition dans l'objet de ma recherche. Plus particulièrement je tiens à dire la reconnaissance que j'éprouve vis-à-vis de David M. Schneider à Chicago et de Clemens Heller à Paris. La logique et la finalité de la recherche est une chose, la relation du chercheur à son milieu en est une autre. Abandonner les eaux relativement abritées d'une branche particulière de l'anthropologie sociale, une communauté en principe au moins bien définie et où l'on écrit en premier lieu pour ses collègues, pour la haute mer de l'histoire générale des idées n'est pas une transition tout à fait dépourvue de problèmes, et je souhaite ajouter quelques mots sur ce point.

Une attitude assez étrange vis-à-vis des idées est de nos jours fort répandue dans les sciences sociales. Je n'en retiendrai que quelques traits. D'abord le discrédit : avec le sens commun anglo-saxon on oppose le monde implicitement fantaisiste des idées à « la dure réalité des faits » (hard facts), et un intérêt pour les idées est censé traduire un mépris des « faits ». Ainsi un critique hostile a pu suggérer contre toute vraisemblance qu'Homo hierarchicus était une œuvre de théorie a priori ou de philosophie où les données de fait n'intervenaient qu'à titre d'exemples occasionnels. En vérité cet ouvrage, comme le précédent, répondra de lui-même au niveau des données de fait. Il y a plus : aujourd'hui toute proposition générale,

et même toute analyse approfondie risque d'être qualifiée de méta-anthropologique ou méta-scientifique. Comme si nous devions demeurer à jamais courbés sur l'ouvrage sans parfois nous redresser face à l'horizon. La faiblesse relative des communautés scientifiques qui constituent les sciences sociales, et l'inflation correspondante de la personnalité du chercheur conduisent trop facilement à prendre l'artisan pour un « penseur ». Je crains qu'en me voyant enjamber allègrement certaines frontières académiques, à la poursuite de quelques idées apparemment étranges, le lecteur ne m'attribue une idée élevée de ma propre originalité. J'espère que le livre dissipera cette méprise. L'artisan travaille pour d'autres : sinon pour une communauté définie, du moins pour un public plus vague, plus complexe — ce qui, d'ailleurs, détermine le niveau de vérité qu'il peut idéalement atteindre. Il ne construit point de système, il ne soulève que des questions limitées, il veut que son produit soit utile à d'autres et pour cette raison se sent responsable de chaque proposition qu'il émet. Il peut échouer pour avoir visé trop loin, il ne doit pas tomber dans les pièges de la rhétorique ou de la négligence. Plus ambitieuse est la perspective, et plus méticuleux doit être le détail, plus humble l'artisan.

Ce qui est tenté dans ce qui suit c'est, inévitablement à travers un agent particulier et à ses risques et périls, de poursuivre et d'explicitier la rencontre entre deux civilisations.

Pourtant, tout bien considéré, le livre est différent de ce que j'ai publié jusqu'ici. Quels que soient les efforts faits et les précautions prises dans le détail, l'entreprise est disproportionnée aux moyens au point de vue de la certitude anthropologique. L'étude n'est pas seulement incomplète, elle est hypothétique, et livrée comme telle.

En dernière heure, il m'est particulièrement agréable de remercier Pierre Nora et François Furet de l'intérêt qu'ils ont témoigné à ce travail et des observations et conseils dont ils l'ont fait bénéficier.

Paris, mai 1976.



# INTRODUCTION



## I

### *Une étude comparative de l'idéologie moderne et de la place en elle de la pensée économique*

*En cela consiste la tragédie de l'esprit moderne qui « résout l'énigme de l'univers », mais seulement pour la remplacer par l'énigme de lui-même.*

Alexandre Koyré  
(*Études newtoniennes*, p. 43).

L'étude qui suit est déterminée dans son orientation par l'entreprise plus vaste dont elle fait partie. L'idée générale d'une étude comparative de l'idéologie moderne est issue de mon travail antérieur d'anthropologie sociale. C'en est pour moi la suite naturelle, mais du point de vue académique la distance est grande de l'anthropologie à une enquête qui ressortit à première vue à ce qu'on appelle communément l'histoire des idées. Il y a donc lieu pour commencer sinon de justifier du moins de décrire ce passage, cette transition, et de caractériser du même coup l'entreprise dont ce livre représente seulement le premier chapitre.

La transition paraîtra immédiatement moins invraisemblable si l'on considère d'un côté que les idées et les valeurs constituent un aspect important de la vie sociale, de l'autre que l'anthropologie sociale est essentiellement comparative même lorsqu'elle ne l'est pas explicitement (DUMONT, 1964a, p. 15-16). Pendant quelque vingt ans j'ai été occupé à appliquer les méthodes de l'anthropologie sociale à l'étude d'une société de type complexe, liée à l'une des grandes civilisations du monde, la société de l'Inde ou, pour la dénommer d'après le trait principal de sa morphologie, la société des castes. Or il se trouve que cette

société apparaît, au point de vue des valeurs, en contraste frappant avec le type moderne de société. C'est du moins ce qui se dégagait en fin de compte dans un ouvrage où mon étude trouva sa conclusion et que j'intitulai *Homo hierarchicus* pour dire en somme deux choses : d'abord que les véritables variétés d'hommes que l'on peut distinguer à l'intérieur de l'espèce sont des variétés *sociales*, ensuite que la variété correspondant à la société des castes est caractérisée essentiellement par sa soumission à la *hiérarchie* comme valeur suprême, exactement à l'opposé de l'*égalitarisme* qui règne, comme l'une de leurs valeurs cardinales, dans nos sociétés de type moderne.

Mais ce contraste hiérarchie/égalité, s'il est très apparent, n'est encore qu'une partie de l'affaire. Il existe un autre contraste, sous-jacent au premier et d'application plus générale : la plupart des sociétés valorisent en premier lieu l'ordre, donc la conformité de chaque élément à son rôle dans l'ensemble, en un mot la société comme un tout; j'appelle cette orientation générale des valeurs « holisme », d'un mot peu répandu en français mais très courant en anglais. D'autres sociétés, en tout cas la nôtre, valorisent en premier lieu l'être humain individuel : à nos yeux chaque homme est une incarnation de l'humanité tout entière, et comme tel il est égal à tout autre homme, et libre. C'est ce que j'appelle « individualisme ». Dans la conception holiste, les besoins de l'homme comme tel sont ignorés ou subordonnés, alors que la conception individualiste ignore ou subordonne au contraire les besoins de la société. Or il se trouve que, parmi les grandes civilisations que le monde a connues, le type holiste de société a prédominé. Tout se passe même comme s'il avait été la règle, à la seule exception de notre civilisation moderne et de son type individualiste de société.

Quelle relation y a-t-il entre le contraste holisme/individualisme et le contraste hiérarchie/égalité? Au plan logique, le holisme implique la hiérarchie et l'individualisme implique l'égalité, mais dans la réalité toutes les sociétés holistes n'accroissent pas la hiérarchie au même degré, ni toutes les sociétés individualistes l'égalité. On peut apercevoir pourquoi. C'est que d'un côté l'individualisme n'implique pas seulement l'égalité, mais aussi la liberté; or égalité et liberté ne convergent pas toujours, et la combinaison des deux varie d'une société de ce type à l'autre. De l'autre côté, de façon assez similaire, la hié-

rarchie apparaît la plupart du temps intimement combinée à d'autres éléments. Selon mon analyse, la culture de l'Inde est caractérisée par le phénomène probablement unique d'une disjonction radicale entre hiérarchie et pouvoir, grâce à quoi la hiérarchie y apparaît sous sa forme pure, exclusive et sans mélange. En somme l'Inde fait figure, par son affirmation de la hiérarchie, de pointe extrême des sociétés holistes. De la même façon la France de la Révolution se situait selon Tocqueville, par rapport à l'Angleterre et aux États-Unis, à l'extrémité des sociétés individualistes par l'accent mis sur l'égalité au détriment de la liberté. Peut-être cette symétrie de deux extrémismes a-t-elle sensibilisé particulièrement un chercheur français à la hiérarchie indienne!

Il faut y insister : il s'agit ici de valeurs sociales générales, englobantes, qu'il faut distinguer clairement de la simple présence d'un trait ou d'une idée à un niveau ou à l'autre de la société. En un sens très large, égalité et hiérarchie sont nécessairement combinées en quelque façon dans tout système social. Par exemple toute gradation de statuts implique l'égalité — sous ce rapport au moins — à l'intérieur de chacun d'eux (TALCOTT PARSONS, 1953, n. 1, cf. H.H. [*Homo hierarchicus*], 1967, p. 322). L'égalité peut ainsi se trouver valorisée dans certaines limites sans qu'elle implique l'individualisme. Ainsi dans la Grèce ancienne les citoyens étaient égaux tandis que l'accent principal des valeurs portait sur la *polis*, et qu'Aristote ne trouvait pas l'esclavage contraire à la raison. Il en est probablement de même, *mutatis mutandis*, de la civilisation islamique, comme semble le confirmer pour les sociétés du Moyen-Orient un critique bienveillant et expert (YALMAN, 1969, p. 125)<sup>1</sup>.

L'individualisme tel qu'il vient d'être défini s'accompagne d'un ou deux traits de grande importance qui seront en évidence dans la suite et qu'il est bon d'introduire immédiatement. Dans la plupart des sociétés, et en premier lieu dans les civilisations supérieures ou, comme je dirai le plus souvent, les sociétés traditionnelles, les relations entre hommes sont plus importantes, plus hautement valorisées que les relations entre hommes et choses. Cette primauté est renversée dans le type moderne de société, où les relations entre hommes sont au contraire subordonnées aux relations entre les hommes et les choses. Marx a dit cela à sa manière, comme on le verra. Étroitement liée à cette inversion de primauté, nous trouvons dans



la société moderne une nouvelle conception de la richesse. Dans les sociétés traditionnelles en général, la richesse immobilière est nettement distinguée de la richesse mobilière; les biens fonciers sont une chose, les biens meubles, l'argent en sont une autre. En effet, les droits sur la terre sont imbriqués dans l'organisation sociale : les droits supérieurs sur la terre accompagnent le pouvoir sur les hommes. Ces droits, cette sorte de « richesse », étant affaire de relations entre hommes, sont intrinsèquement supérieurs à la richesse mobilière, méprisée comme une simple relation aux choses. C'est encore un point que Marx a clairement perçu. Il souligne le caractère exceptionnel, dans l'antiquité en particulier, des petites sociétés commerçantes dans lesquelles la richesse avait atteint un statut autonome :

La richesse n'apparaît comme une fin en elle-même que parmi les quelques peuples marchands... qui vivent dans les pores de l'ancien monde comme les Juifs dans la société médiévale (*Grundrisse*, p. 387, sur les formations précapitalistes; même idée : *Capital*, I, chap. IV, sur le fétichisme de la marchandise).

Avec les modernes une révolution s'est produite sur ce point : le lien entre la richesse immobilière et le pouvoir sur les hommes a été rompu, et la richesse mobilière est devenue pleinement autonome, non seulement en elle-même, mais comme la forme supérieure de la richesse en général, tandis que la richesse immobilière en devenait une forme inférieure, moins parfaite; en bref, on a vu émerger une catégorie autonome et relativement unifiée de la richesse. Or c'est seulement à partir de là qu'une claire distinction peut être faite entre ce que nous appelons « politique » et ce que nous appelons « économique ». C'est une distinction que les sociétés traditionnelles ne connaissaient pas.

Comme un historien de l'économie le rappelait récemment, il est arrivé dans l'Occident moderne que « le souverain (*the ruler*) a abandonné, volontairement ou non, le droit ou l'habitude de disposer sans autre forme de procès de la richesse de ses sujets » (LANDES, 1969, p. 16). De fait, c'est là une condition nécessaire de la distinction qui nous est familière (cf. *H.H.*, p. 384-385).

Nous touchons ici à la forte démonstration par Karl Polanyi du caractère exceptionnel de l'ère moderne dans l'histoire de

l'humanité (*The Great Transformation*, 1957a). Le « libéralisme » qui a dominé le XIX<sup>e</sup> siècle et les premières décades du XX<sup>e</sup>, c'est-à-dire essentiellement la doctrine du rôle sacro-saint du marché et de ses concomitants, repose sur une innovation sans précédent : la séparation radicale des aspects économiques du tissu social et leur construction en un domaine autonome. Cette thèse fondamentale, largement admise aujourd'hui, je ne fais en somme qu'en proposer une vue un peu plus large en même temps que je construis sur une vieille tradition sociologique. En effet, le contraste holisme/individualisme, tel qu'il s'est développé dans mon étude sans imitation directe ou consciente<sup>2</sup>, est dans le droit fil de la distinction de Maine entre statut et contrat, et de celle de Tönnies entre *Gemeinschaft* et *Gesellschaft*. Simplement, la hiérarchie des valeurs est cette fois mise au premier plan, ce qui, je crois, rend le contraste plus précis et plus utile pour mon propos. Il n'est même pas difficile de faire remonter plus haut l'origine de cette distinction. Tönnies lui-même l'a exprimée sous une autre forme, opposant la volonté essentielle ou spontanée (*Wesenwille*) à la volonté arbitraire ou réfléchie (*Kürwille*) (1971, p. 6 etc.). L'expression a une saveur hégélienne non seulement à cause de l'accent mis sur la volonté (qui rappelle, plus près de Tönnies, Schopenhauer, et qui du reste est généralement allemand) mais aussi dans sa teneur générale : le jeune Hegel était préoccupé par le contraste entre la participation spontanée à la vie de la cité de l'ancien citoyen grec, et l'isolement qui résulte pour l'individu chrétien de sa conquête de la subjectivité et de la liberté. Et Rousseau disait déjà dans le *Contrat social* que le chrétien est mauvais citoyen, et proposait en conséquence une religion civile. Nous trouverons ici même que, si la distinction n'est pas utilisée analytiquement par Marx, c'est parce que celui-ci a choisi de la considérer comme un trait pathologique auquel la révolution prolétarienne mettrait fin. De sorte qu'il offre en fin de compte lui aussi un aveu de la contradiction.

Nous sommes séparés des sociétés traditionnelles par ce que j'appelle la révolution moderne, une *révolution dans les valeurs* qui semble bien s'être produite au long des siècles dans l'Occident chrétien. Ce fait constitue l'axe de toute comparaison des civilisations. Le plus souvent, ce qui a été tenté jusqu'à présent en matière de comparaison est centré sur le cas moderne : pourquoi telle ou telle des autres grandes civilisations n'a-t-elle

pas développé la science de la nature, ou la technologie, ou le capitalisme, que connaît la nôtre ? Il faut retourner la question : comment et pourquoi ce développement unique que nous appelons moderne s'est-il produit ? La tâche comparative centrale consiste à rendre compte du type moderne à partir du type traditionnel. Pour cette raison la plus grande partie de notre vocabulaire moderne est inadéquat à des fins comparatives, et le modèle comparatif fondamental doit être non moderne. (A un niveau différent n'est-ce pas pour cette raison que les *Formes élémentaires* sont relativement si importantes dans l'œuvre de Durkheim ?) Cette vue de la comparaison paraîtra sans doute discutable au premier abord, et avant de la défendre et de l'illustrer, un minimum de précisions est nécessaire.

J'appelle « idéologie » l'ensemble des idées et des valeurs communes dans une société. Comme il y a dans le monde moderne un ensemble d'idées et de valeurs qui est commun à de nombreuses sociétés, pays ou nations, nous parlerons d'une « idéologie moderne » en contraste avec l'idéologie de telle société traditionnelle (correspondant, rappelons-le, à une civilisation supérieure). Nous sommes ici dans le cas où différentes sociétés ont part à une « civilisation » commune, comme disait Mauss très généralement à propos de ce phénomène « international » ou inter-sociétal, en insistant sur son caractère fondamentalement social (MAUSS, 1930, p. 86 sq., cf. DUMONT, 1964b, p. 92). Mais l'« idéologie moderne » est plus restreinte que la « civilisation moderne » au sens de Mauss. L'« idéologie » en général est assez semblable à ce que l'anthropologie américaine appelle « culture » par opposition à « société », mais à une importante différence près. En effet, pour dégager la signification comparative de l'idéologie, il est essentiel de faire leur place aux traits sociaux non idéologiques qui, dans la conception américaine, tomberaient dans la « société », donc hors de l'analyse de la « culture ». Ceci est dit ici pour mémoire, car nous n'atteindrons pas dans ce travail ce niveau de complexité (cf. 1967, § 22, 118).

Une distinction formulée antérieurement (1965, p. 15; 1967, § 3) joue un rôle central dans cette étude, et il me faut la reproduire. Nous désignons couramment par l'expression l'« homme individuel » (ou l'« individu ») deux choses fort différentes qu'il faut de toute nécessité distinguer :

1) le sujet *empirique* de la parole, de la pensée, de la volonté, échantillon indivisible de l'espèce humaine, tel qu'on le rencontre dans toutes les sociétés;

2) l'être *moral*, indépendant, autonome et ainsi (essentiellement) non social, tel qu'on le rencontre avant tout dans notre idéologie moderne de l'homme et de la société.

Un effort sera fait pour distinguer les deux sens du terme, soit en écrivant l' « Individu » dans le sens moral, le second, soit en utilisant une autre expression pour le premier sens, le sens empirique, comme l' « homme particulier », l' « agent humain particulier », etc. Mais en raison même de sa nécessité la distinction est souvent dans la pratique fort difficile à exprimer brièvement dans le langage courant. De même, le mot « individualisme » ne devrait désigner ici que la valorisation globale définie plus haut et qui correspond au second sens, à l'Individu, mais je ne suis pas sûr d'avoir évité tout usage dégradé du terme, qui le rapproche du sens vague courant.

Revenons maintenant à l'opposition entre idéologie moderne et idéologie traditionnelle. Dira-t-on que le niveau du contraste est arbitraire? N'y a-t-il pas, par exemple, autant de distance entre les idéologies de la France et de l'Allemagne modernes qu'entre les idéologies traditionnelles de l'Inde et de la Chine? Ou encore la Chine ne diffère-t-elle pas de l'Inde tout autant que l'Inde de nous? En vérité il y a une différence entre le cas moderne et le cas traditionnel. Il doit être évident que, depuis disons le XVII<sup>e</sup> siècle, l'Angleterre, la France, l'Allemagne entre autres ont eu une idéologie commune. Ceci n'exclut nullement des différences nationales et, à l'intérieur de chaque pays, des différences sociales, régionales, etc. Bien au contraire, la tentative même d'esquisser ce que ces nations ont en commun révèle immédiatement leurs divergences. Il reste que chaque configuration nationale peut être prise comme une variante de l'idéologie générale (cf. ci-après, p. 25).

En ce qui concerne l'Inde et la Chine, pour ne rien dire de la diversité interne qui est un autre problème, je ne prétends pas qu'elles ne diffèrent pas profondément dans leur idéologie l'une par rapport à l'autre. Mais comparées à nous elles sont semblables : les idéologies traditionnelles indienne, chinoise, japonaise sont holistes, tandis que la nôtre est individualiste. Qu'elles soient holistes de différentes manières ne change rien au fait suivant : la tâche de décrire comparativement ces sociétés



LOUIS DUMONT

## Homo aequalis

### I

Dans *Homo hierarchicus*, analyse désormais classique de la société des castes, Louis Dumont annonçait son intention d'inverser la perspective et d'étudier la société égalitaire à la lumière de la société hiérarchique de type pur. Voici la première étape de cette vaste entreprise, qui ne vise rien de moins qu'à éclairer la formation de la civilisation occidentale moderne, égalitaire et *individualiste*, par rapport à ce que l'auteur avait appelé une civilisation *holiste*, fondée sur un système de valeurs globalisant et hiérarchique.

À projet ambitieux, méthode prudente et austère. Cet ouvrage sans concession, fondé sur l'analyse minutieuse et rigoureuse des textes, montre comment, dans l'idéologie moderne, la catégorie de l'« économie » se dégage progressivement de l'idéologie globale, comment la pensée économique innove et raffine la conception même de la richesse, comment elle accentue un clivage fondamental de valeurs entre deux types de relations, relations des hommes entre eux et relations des hommes aux choses.

Cette genèse de l'économique, Louis Dumont la suit jusqu'à la *Richesse des nations*, d'Adam Smith, en passant par Quesnay et les physiocrates d'un côté, les *Deux Traités* de Locke et la *Fable des abeilles* de Mandeville de l'autre. La seconde partie de son étude, consacrée à Marx, chez qui l'économique établit sa suprématie dans l'ensemble idéologique, l'amène à une analyse très nouvelle, audacieuse et critique du rapport, chez Marx, entre pensée économique et idéologie globale.

La perspective comparative sous-tend toute cette étude qui révèle des aspects généralement implicites de la pensée moderne et met le doigt sur la configuration cachée de notre culture. Le débat ainsi ouvert a chance d'être central pour les sciences sociales aujourd'hui.

*Louis Dumont a donné une suite à cet ouvrage : Homo aequalis, II. L'Ideologie allemande, France-Allemagne et retour, 1991. Il est décédé en 1998.*



9

782070 295401



Extrait de la publication  
77-1 A 29540 ISBN 2-07-029540-0