

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

HOMO AEQUALIS, II

**L'idéologie
allemande**

**France-Allemagne
et retour**

par

LOUIS DUMONT

nrf
Éditions Gallimard

*Bibliothèque
des Sciences humaines*

HOMO AEQUALIS, II

Idéologies nationales comparées

Le titre général *Homo aequalis* embrasse l'ensemble de l'étude de l'idéologie moderne, en contraste avec celle du monde des castes (*Homo hierarchicus*, Gallimard, 1966). Un premier volet, *Homo aequalis, I*, a été consacré à une étude globale chronologique, dont *Genèse et épanouissement de l'idéologie économique* (Gallimard, 1977). Le présent ouvrage appartient à un second volet, qui porte sur les différentes formes nationales de l'idéologie moderne.

© *Éditions Gallimard, 1991.*

Extrait de la publication

AVANT-PROPOS

Le sous-titre de ce livre peut surprendre. Pourquoi présenter comme un voyage ce qui est en réalité un travail comparatif? C'est que le comparatisme ici pratiqué répond mal à l'idée que le lecteur apporte avec lui de ce qu'est une comparaison, et mon travail antérieur sur l'Inde est vu plus immédiatement comme un voyage aller et retour que comme une comparaison. Ainsi le précédent Homo aequalis I était lui aussi comparatif, et certains lecteurs s'étonnèrent de ne pas y trouver davantage en évidence la comparaison avec l'Inde que l'auteur déclarait sous-jacente. Entendant parler de comparaison, ils souhaitaient voir rapprocher terme à terme en bonne et due forme des éléments des deux ensembles en cause. Au lieu de quoi, le travail consistait dans la mise en œuvre systématique de concepts de référence issus de la phase indienne de la recherche.

Cet arrière-plan demeure présent ici, mais cette fois la comparaison se situe à l'intérieur de la modernité, c'est un Français qui part pour l'Allemagne, même si le voyage se situe dans le domaine d'idées générales et abstraites telles qu'on les trouve dans la littérature des deux derniers siècles, un Français qui, dans un deuxième temps, applique ce que l'Allemagne lui a appris en vue de mieux comprendre les idées françaises communes, et de retrouver son chez-lui éclairé à neuf.

Qu'on ne suppose pas pour autant que le « voyage » est dénué de rigueur par rapport à la « comparaison » attendue. C'est l'inverse qui est vrai. En réalité, une comparaison rigoureuse demande que chaque trait soit situé dans la totalité dont il fait partie, et l'on ne peut préjuger, à propos d'un trait donné d'un ensemble, si et à quel endroit de l'autre ensemble il trouvera son

analogue par rapport aux deux ensembles considérés. Loin que certains critères dirigent la comparaison, c'est la comparaison qui fournira le critère, ou l'idée formatrice. La solidité de mes travaux repose entièrement là-dessus. Je n'ai pas d'idée, la comparaison l'apporte. Au reste, j'ai proposé ailleurs la théorie de cette comparaison entre deux termes dont l'un situe le sujet dans la comparaison (DUMONT, 1983, p. 12-14).

À la fin de mon tableau sociologique du monde des castes, Homo hierarchicus, il fut entendu que l'étude de l'idéologie moderne qui allait lui succéder, en quelque façon à l'envers de l'Inde et éclairée par ce contraste, s'intitulerait Homo aequalis. Il ne faudrait pas chercher dans ce titre plus qu'un contraste parlant avec le précédent. Il ne signifie pas que la dimension égalitaire soit privilégiée par rapport à d'autres aspects de l'individualisme, par rapport à la liberté en particulier. C'est bien de l'individualisme qu'il s'agit, ou plutôt de cette « configuration individualiste » (DUMONT, 1983, p. 253 sq.) qui s'oppose en tout point, y compris l'égalité comme valeur, aux idées-valeurs traditionnelles.

Dès le début, on projeta de consacrer un second volet d'Homo aequalis à la comparaison des différentes formes que l'idéologie moderne peut revêtir selon les pays, soit les différentes idéologies nationales prises comme des variantes de l'idéologie moderne, en pensant en tout premier lieu à la française, à l'anglaise, et à l'allemande.

Le choix pour une première étude intensive s'étant porté sur l'Allemagne, on m'a parfois demandé : « Pourquoi l'Allemagne ? » L'importance de la contribution allemande à la culture commune est si connue qu'une telle question ne peut se poser que si l'on imagine que les deux sous-cultures, l'allemande et la française, sont transparentes l'une à l'autre. Or, c'est le contraire qui est vrai. Dans un travail antérieur touchant à l'idée de nation, j'ai esquissé jusque dans son aspect dramatique la difficulté de communication entre les deux idéologies (DUMONT, 1983, p. 115-116). La chose est due à ce que nos spécialistes voient le monde, y compris l'Allemagne, de l'intérieur des catégories françaises et ne peuvent par suite entrer dans les catégories allemandes. (La réciproque est vraie, quoique peut-être moins absolument.) D'où la nécessité du comparatisme. Inutile sans doute, pour justifier l'entreprise, de rappeler combien les Allemands se sont imposés à notre attention en ce siècle. Il est vrai cependant que cinq ans de

séjour en Allemagne comme prisonnier de guerre ont, en facilitant l'apprentissage de la langue et en fournissant une certaine expérience, si limitée soit-elle, de la société, certainement aiguisé ma curiosité. N'oublions pas non plus que le national-socialisme, phénomène allemand en même temps que maladie du monde moderne, demande à être maîtrisé par la pensée (voir mon essai, DUMONT, 1983, chap. IV).

Le livre que voici représente l'aboutissement d'une entreprise longue et absorbante, mais il n'est pas conforme à ce qu'on comptait apporter au terme du travail. Il n'offre pas le large panorama de la pensée allemande où l'usage d'un langage comparatif aurait suffi à en faire voir à la fois l'unité et les caractéristiques majeures. À ce plan, il est apparu, il y a déjà quelques années, nécessaire de me limiter. La recherche avait réussi, à mon sentiment du moins, mais la communication des résultats, appuyés qu'ils devaient être sur un choix suffisamment complet de monographies, risquait fort de demander plus de temps que je ne pouvais raisonnablement escompter en disposer.

Dans ces circonstances, appelé par l'Institut anglais d'anthropologie à donner en 1985 une conférence de fondation, la T.H. Huxley Memorial Lecture, j'ai saisi l'occasion de faire connaître ce développement relativement neuf en anthropologie en condensant en un exposé les conclusions majeures du travail — conclusions certes provisoires, mais déjà suffisamment mises à l'épreuve pour être raisonnablement assurées — de manière à caractériser sous une forme concise ce qu'on s'était donné dès le début comme objet d'étude en tant que « la variante allemande de l'idéologie moderne ». Malgré sa brièveté, ce texte représente le point d'aboutissement de l'enquête, il constitue en quelque sorte le centre de ce livre, c'en est le chapitre 2. À défaut d'un panorama d'ensemble, on a voulu le compléter d'une illustration de quelque ampleur. On a choisi pour cela une partie du domaine idéologique, l'ensemble d'idées sur la Bildung, formation ou éducation de soi-même, qui a représenté une véritable institution pendant plus d'un siècle pour les Allemands instruits. Touchant à la littérature et à l'esthétique, elle s'est trouvée l'un des derniers en date de nos domaines d'étude, et la saisie en est plus délicate pour nous que celle de la philosophie sociale, par exemple, mais c'est finalement un objet de choix dans la mesure où elle a exprimé la culture pour tous ceux qui y avaient part. Elle fait l'objet de cinq monographies d'ampleur inégale (chap. 3-7), qui prises ensemble

constituent une sorte de sondage portant sur un aspect représentatif de la culture globale, qui doit compléter concrètement le chapitre général et abstrait qui précède.

À s'en tenir là, on jugerait à bon droit que l'intention première de ce travail, et de ce livre, n'a été qu'incomplètement réalisée. Ce n'est pas tout, car il s'y est ajouté un développement non certes tout à fait insoupçonné, mais imprévu sous sa forme concrète. En effet, en même temps que certains linéaments de l'idéologie allemande prenaient forme, s'esquissaient peu à peu des traits français plus ou moins correspondants. Idéalement, si l'on sort de là une vue de l'Allemagne, cette figure apparaîtra sur le fond d'une image modifiée de la France, qui pourra être précisée à son tour. C'est ainsi que, tenant compte secondairement d'autres exemples, il apparut possible, à un moment donné, de « retourner le miroir » et d'offrir une vue comparative de l'idéologie politique française dans ses traits globaux. C'est notre retour en France. La division entre droite et gauche, caractéristique de la France depuis la Révolution, et un siècle d'histoire politique mouvementée s'éclaircissent passablement une fois vus comparativement avec l'Allemagne (et aussi l'Angleterre). De plus, l'étude de la configuration française des valeurs demande que soit élucidée la relation entre l'idéologie et l'expérience de la guerre. Ici une surprise naît de la possibilité — sans oblitérer le contraste — de dégager entre les deux pays un parallélisme, sur quoi le livre se termine. On touche ici, sans prétendre davantage, à une tâche générale elle aussi dévolue à notre recherche : éclairer les maladies de la politique moderne en restituant à l'idéologie la place qui lui revient et que curieusement on lui refuse d'ordinaire.

Je dois encore souligner un aspect de ce travail qui pourrait passer inaperçu. Les conclusions sont souvent exprimées dans un langage qui est tout à fait étranger, au départ, à la recherche elle-même et qui ne peut donner une idée suffisante de ce que la recherche a brassé. Si on m'avait suggéré au départ d'étudier l'« interaction » des cultures, ou l'« acculturation », j'aurais protesté, sinon à propos de ces termes plutôt barbares, en tout cas de mon incompetence fondée sur l'absence de procédés d'étude suffisamment sûrs, et j'aurais refusé de m'engager dans quelque chose comme la rédaction d'un roman. Je dois y insister : toutes les lumières, les idées générales sont venues exclusivement de l'étude certes comparative mais statique, morphologique, d'un ouvrage allemand après l'autre, sur le fond naturellement de nos catégo-

ries, voire de nos stéréotypes français (principalement). C'est ce travail qui nous a obligé à penser à la relation vivante entre les cultures, à leur action les unes sur les autres. Nous avons eu le bénéfice de l'étude antérieure sur l'Inde et son acculturation à la modernité, et aussi d'une brève incursion dans le domaine russe. Le fait brutal est que la seule étude statique d'une culture particulière a conduit, je dirais inexorablement, à la voir en cours de transformation (« acculturation ») et, plus remarquablement encore, à apercevoir une loi générale du mouvement des cultures à notre époque. Une esquisse de ce mouvement sert ici, grâce à son caractère général, de chapitre introductif.

Ce livre a été en somme très longtemps en chantier. Je n'évoquerai ici que quelques-uns des soutiens dont j'ai bénéficié dans les dernières années. Après qu'un séjour prometteur à Göttingen grâce à l'hospitalité du professeur Vierhaus au Max Planck Institut für Geschichte eut été coupé court par le malheur, j'ai bénéficié pour de brèves périodes de l'accueil et des facilités de travail du Woodrow Wilson Center à Washington et du Center for Advanced Studies in the Behavioral Sciences de Stanford. J'exprime toute ma gratitude à ces institutions, qui me font souvenir de l'appui décisif que j'ai reçu de savants étrangers dès le début de ma carrière, depuis les leçons de sanskrit du professeur Schubring pendant ma captivité à Hambourg jusqu'à l'accueil d'Evans-Pritchard au sein de son Institut d'anthropologie, à Oxford, au début des années cinquante.

Mes remerciements vont aussi tout spécialement à la bibliothèque de la Maison des sciences de l'homme, qui m'a grandement aidé, dans ces dernières années, en facilitant le travail de documentation.

Deux colloques à l'Université Johns Hopkins, à Baltimore, en 1984 et 1986 ont beaucoup contribué à faire avancer les formulations, et outre la Huxley Lecture déjà nommée, des conférences sur invitation, principalement dans des universités américaines, ont été également utiles, mais je ne saurais citer ici tous ceux qui m'ont encouragé, soutenu, aidé sous une forme ou sous une autre au long de ce travail. Je leur suis profondément reconnaissant.

Paris, avril 1991.

L'IDENTITÉ COLLECTIVE

Introduction.
Identités collectives et idéologie universaliste
*Leur interaction de fait **

Nous n'avons pas à rougir qu'un hasard nous ait fait
 naître français.

(Déclaration d'un historien,
Le Débat, n° 30, mai 1984, p. 79.)

Qui d'autre qu'un Français peut imaginer comme possible d'être lui-même et autre chose que français tout à la fois? Demandez à un Japonais, ou à un Iranien. Ils savent, eux, que leur identité personnelle est inséparable d'une identité collective, de ce que nous appellerons ici une culture. J'ai ainsi contrasté le Français : « Je suis homme par nature et français par accident », et l'Allemand : « Je suis essentiellement un Allemand, et je suis un homme grâce à ma qualité d'Allemand ¹. » (Il doit être entendu que je ne puis parler de l'Allemand d'aujourd'hui, mais seulement de celui d'hier et d'avant-hier.) Il doit être évident que si ces deux hommes nous parlent de la diversité des cultures, ils ne disent pas la même chose, ils ne parlent pas au même niveau : l'Allemand parle de l'essentiel, le Français de diversités constatées, mais secondaires. En fait, ce Français-là, par un retournement inévitable, identifie naïvement sa propre culture à la culture universelle; tout au fond, il ne reconnaît pas la réalité de cultures autres que la sienne. Il a des circonstances atténuantes. Un

* Version française d'une communication à un colloque à l'Université Johns Hopkins, à Baltimore (Maryland), en novembre 1984. Texte anglais dans *Theory, Culture and Society*, Vol. 3, Number 3, 1986, p. 25-33. Le présent texte reprend celui paru dans *Critique*, n° 456, mai 1985, p. 506-518, avec des compléments puisés dans *Communications*, 43, 1986, p. 129-140.

1. Cf. mes *Essais sur l'individualisme* (DUMONT, 1983, p. 129-130).

peuple dont la culture a dominé le monde civilisé comme la culture française au XVIII^e siècle voit son ethnocentrisme à ce point renforcé que, même deux siècles plus tard, s'il voit ses valeurs toujours reconnues en droit par les autres peuples, il aura tendance à ravalier au rang de bizarreries ou de grossièretés, voire de turpitudes, les manières d'être qui s'écartent des siennes. De plus, si les cultures sont des manières d'être collectives, et si nos valeurs françaises et plus généralement modernes – liberté, égalité – sont individualistes, on aperçoit comment notre culture, universaliste en droit, ne peut qu'inférioriser ou sous-estimer les autres manières d'être collectives qu'elle rencontre.

On peut donc généraliser. Dans la mesure où notre valeur fondamentale – soit l'individualisme – est reconnue dans le monde contemporain, on peut s'attendre à trouver une semblable sous-estimation des cultures au plan de ce qu'on appellerait le sens commun international, celui des représentations qui ont cours par-dessus les frontières. Ainsi, tout le monde sait qu'il y a deux sortes de pays, les pays < développés > et les pays < sous-développés > ou < en voie de développement >, et le temps n'est pas si éloigné où le < développement > était conçu comme parfaitement univoque et uniforme, même si les choses se sont passablement nuancées et compliquées dans les trente dernières années. Il est bien vrai que la civilisation moderne s'étend irrésistiblement partout. Son hégémonie est évidente, elle se voit à l'uniformisation croissante des sociétés ou cultures du monde, et elle conduit parfois à extrapoler, à concevoir un nivellement progressif des cultures particulières, jusqu'à imaginer et redouter pour l'avenir une uniformisation totale. En réalité, les choses sont plus complexes. Ce qu'on peut voir dès maintenant d'un bout à l'autre de la planète, c'est un mélange, variable selon les lieux, de modes d'être nouveaux, universels, que les techniques, voire les idées modernes, imposent ou entraînent, et de modes d'être plus anciens, particuliers à une population ou à une région, qui survivent en quelque façon, plus ou moins vivaces, plus ou moins amputés ou affaiblis par la présence des premiers ou la combinaison avec eux. En ce sens, le vieux débat entre les partisans de la modernisation intégrale d'un côté, les tenants de la tradition et les thuriféraires du passé de l'autre est tranché dans le fait. Les ennemis de la modernité doivent se rendre à l'évi-

dence : ils ne trouveront nulle part, miraculeusement préservé, le pur antidote dont ils rêvent. Nous sommes tous dans le même bateau. Dans un village de Bourgogne, une bourgade de l'Inde, une ville japonaise, une île polynésienne, le spectacle est pour l'essentiel le même : aux objets et aux manières autochtones polis par les siècles s'adjoignent les produits haletants et les gestes puissants que l'homme vient d'inventer. Ce n'est pas beau, et l'on comprend en quelque façon un jugement désabusé entendu à Delhi : « On croit allier l'ancien et le nouveau, et en fin de compte on ne fait que pervertir l'un et l'autre. » Était-ce là l'expression d'un découragement momentané, ou un recul devant l'étrangeté insoupçonnée du résultat ? Reste le constat du mélange, en première approximation un mélange de cultures.

Avant d'aller plus loin, il me faut ouvrir une parenthèse pour confesser mon embarras, un embarras heureusement provisoire. D'une part, je vais ici, en vue d'une meilleure compréhension du monde contemporain, plaider en somme pour que les cultures soient reconnues véritablement – et non plus seulement du bout des lèvres. D'autre part, je dois avouer qu'il est bien difficile de parler de « culture » avec quelque rigueur. Nous parvenons à en parler entre spécialistes, même si des volumes ont été écrits aux États-Unis sur la question de savoir ce qu'est une culture ou comment on peut, ou non, définir la culture. Nous prenons le mot dans des acceptions différentes selon l'objet que nous avons en vue, et cela comporte des arrière-pensées diverses où l'on pressent l'influence des traditions nationales dont nous nous sommes nourris, de sorte que les cultures se croisent déjà sous le mot même de « culture »². Autrefois, on parlait de « mœurs et coutumes ». Un peu plus largement, si l'on appelle culture l'ensemble des modes d'être propres à une société ou population donnée, donc un ensemble collectif de modes d'être, voilà une entité bien difficile à délimiter. Pour le nominaliste, qui ne connaît que des hommes individuels, elle n'existe simplement pas. Il nous dira que la culture est faite par les hommes, tandis qu'en vérité les hommes sont aussi, et bien davantage, faits par leur culture et

2. Dans un article récent, Hervé Varenne a montré comment, dans l'anthropologie américaine, les perceptions globales ou holistes de quelques auteurs comme Ruth Benedict ou David Schneider sont, par la suite, récupérées au niveau commun dans un style individualiste (VARENNE, 1984).

qu'ils y reconnaissent en général leur identité collective, à l'exception de notre Français qui la trouve dans l'espèce humaine tout entière.

Par ailleurs, la culture ainsi globalement définie est faite d'une grande variété de choses parfois très hétérogènes en apparence (de la religion aux techniques, par exemple), et le degré de solidarité des diverses régions, domaines ou aspects que nous y distinguons est de toute évidence variable. Le postulat d'interdépendance indispensable à l'analyse holiste, s'il est souvent d'autant mieux vérifié que l'analyse est plus profonde, ne manque pas non plus d'être contredit, puisque les emprunts ponctuels sans altération notable de l'ensemble sont monnaie courante. Ce point est important quant à l'interaction entre cultures, car deux cultures n'entrent pas directement en contact sur toute leur surface, mais sur certains points ou en certaines régions seulement – l'impact de l'une sur l'autre est différentiel quant aux domaines de la culture, comme quant aux catégories ou parties de la population. Et cependant, du fait sans doute qu'une culture existe dans et par ses porteurs, nous tendrons à en parler comme d'un être vivant, surtout si nous la considérons globalement en relation à d'autres. De fait, si on ne voit pas les cultures naître, on serait tenté de dire qu'on en voit mourir, et certainement on les voit changer en quelque façon. Dans ces changements, outre la plasticité qu'on vient de mentionner, on aperçoit une finalité qui fera dire que les cultures « se modifient pour persévérer dans l'être », comme j'ai fait à peu près à propos de l'« interaction » de l'Inde et de l'Occident au XIX^e siècle³. Ici même, nous verrons des cultures « occupées à se moderniser » et produisant dans leur « interaction » des « formes hybrides ». On pourrait même parler de « lutte pour la vie » au plan des cultures, et en tout cas de la « domination » des unes sur les autres, que l'on rencontrera dans la suite, sans pouvoir distinguer si cet aspect est à voir dans la relation même des cultures, ou seulement tout auprès. (Revoici le problème de la délimitation.)

J'ai multiplié les guillemets dans ce qui précède, et je le ferai au besoin par la suite. Ces formulations approximatives, ces expressions sténographiques de phénomènes sociaux complexes recouvrent des réalités trop négligées sous l'influence de l'individualisme pour que nous puissions nous

3. Cf. « Les Britanniques en Inde » (DUMONT, 1969, p. 1012-1013).

en passer tout à fait. Il faudra seulement veiller à ne pas être dupes de ces à-peu-près et à atteindre quelque prise plus solide.

Sous l'impact de la civilisation moderne, certaines cultures ont disparu, d'autres se sont refermées sur elles-mêmes autant qu'elles pouvaient, d'autres, la plupart sans doute, sont entrées en « interaction » avec la civilisation dominante, ce qui comporte chaque fois un certain degré de transformation. Les ethnologues ou anthropologues ont décrit, comme c'était naturel, la réaction de la culture dominée à l'impact, domination ou influence qu'elle subissait. Ils ont décrit les diverses formes de ce qu'ils ont appelé « acculturation ». Comme le mot n'est pas dans le Petit Robert, je traduis la définition du (petit) Webster :

Processus d'emprunt interculturel entre divers peuples d'où résultent des formes (*patterns*) nouvelles et mêlées; *spécialement*, modifications dans une culture primitive résultant du contact avec une société avancée.

Cette définition semble empreinte d'un certain malaise⁴. Les mots « peuple » et « société » interviennent comme des doublets pour alléger la charge qui sans eux pèserait sur la culture. Surtout, le phénomène dont il s'agit en fait est unilatéral, c'est l'action de l' « avancé » sur le « primitif », et pourtant il est donné comme un cas spécial d'un processus ambilatéral. On dirait que la civilisation moderne est tout à la fois une culture comme les autres et une sorte de méta-culture s'imposant comme telle. Discours à deux niveaux, comme celui de notre Français?

Il semble préférable de scruter directement la différence, évidemment sérieuse, que couvre la distinction, à la fois socio-centrique et euphémique, entre « avancé » et « primitif ». Nous n'expliquerons pas par là pourquoi la modernisation s'impose avec tant de force aux cultures périphériques, mais nous pourrons du moins donner une expression théorique de la dichotomie observée en fait. Pour débusquer le sociocentrisme, il n'est pas d'autre moyen que de mettre en évidence notre système d'idées et de valeurs, ce que je désigne comme

4. La définition citée se trouvait dans la 7^e édition du dictionnaire; elle a été remplacée dans la 9^e édition.

LOUIS DUMONT

HOMO AEQUALIS, II

L'idéologie allemande

France-Allemagne et retour

L'étude de la société indienne a été pour Louis Dumont, dans un second temps, le point d'appui d'une enquête comparative sur la civilisation moderne dont le présent ouvrage représente une nouvelle étape.

En contraste avec la société des castes, modèle de l'organisation hiérarchique et du principe « holiste » (*Homo hierarchicus*, 1966), il a ainsi pu faire ressortir l'individualisme caractéristique de notre système d'idées et de valeurs. Il en a reconstitué la mise en place historique au travers de la genèse de l'idéologie économique (*Homo aequalis*, I, 1977). Les *Essais sur l'individualisme* (Paris, Le Seuil, 1983) recueillent des études sur la méthode et sur la genèse du phénomène dans la longue durée occidentale, en relation en particulier avec le christianisme.

Avec *Homo aequalis*, II (*L'Idéologie allemande*), la comparaison se déplace à l'intérieur même du monde contemporain. Il s'agit cette fois d'envisager les variantes nationales de l'individualisme moderne, qui sont loin d'être identiques. Louis Dumont s'attache plus spécialement à la mise en perspective réciproque des versions allemande et française aussi fortement typées chacune que différentes. Il en résulte une vue profondément renouvelée tant, par exemple, de la fonction du thème de « l'éducation de soi-même » (*Bildung*) dans la culture allemande que de l'idéologie politique française.



9 782070 724260



Extrait de la publication

91-IX

A 72426

ISBN 2-07072426-3