



HAL
open science

De L'Esprit des lois à Homo hierarchicus, ou : ce que la monographie doit à Montesquieu

Dominique Casajus

► **To cite this version:**

Dominique Casajus. De L'Esprit des lois à Homo hierarchicus, ou : ce que la monographie doit à Montesquieu. L'Ethnographie : création, pratiques, publics, 1995, 91 (1) (117), pp.91-109. halshs-00004543

HAL Id: halshs-00004543

<https://shs.hal.science/halshs-00004543v1>

Submitted on 3 Sep 2005

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Dominique CASAJUS.

De *L'Esprit des Loix* à *Homo hierarchicus*, ou ce que la monographie doit à Montesquieu.*

Article paru dans *L'ethnographie*, volume 91 (1), n° 117, 1995, pp. 91-109.

Longtemps dans notre discipline la monographie fut le genre éminent – un genre aujourd'hui bien déprécié, décrié même. Pourtant, nos réflexions et nos controverses puisent encore une bonne part de leur matière dans des monographies, dont quelques-unes sont devenues avec le temps notre bien collectif. De plus – les dossiers de candidature au CNRS en font foi –, maints chercheurs commencent aujourd'hui encore leur carrière par la rédaction de monographies où ils déploient souvent trop d'inventivité et d'impertinence pour laisser à leurs aînés le droit d'y voir de simples exercices d'école. Ce ne sont certes plus les monographies « à tiroirs » de leurs devanciers, ces graves monuments où la richesse vivante des sociétés était, chapitre après chapitre, découpée en tronçons précalibrés ; mais il n'en demeure pas moins qu'une certaine forme d'ouvrage monographique représente encore une partie importante de la production professionnelle, y compris chez les générations montantes.

Je ne vais pas me livrer ici à la défense et illustration d'un genre, mais je tenterai de montrer qu'une certaine manière de *construire l'intelligibilité d'une société* – celle-là même qui a fleuri dans l'exercice monographique – a des racines anciennes, dont l'examen peut en retour jeter une lumière nouvelle sur des textes contemporains. Notre société n'étant pas de celles où l'orateur capable de se prévaloir d'une lignée d'ancêtres illustres réduit aussitôt son contradicteur au silence, le texte qui suit ne retardera certainement pas la mort peut-être inéluctable de la monographie. Mais si le genre monographique doit s'éteindre sous peu, autant savoir ce qu'il est, et ce dont il est issu.

On pourrait remonter à l'infini la chaîne des précurseurs ; je m'arrêterai à Montesquieu et Tocqueville. Selon Raymond Aron, « il y a chez Tocqueville, comme chez Montesquieu, deux méthodes sociologiques dont l'une aboutit au portrait d'une collectivité singulière et dont l'autre pose le problème historique abstrait d'une société d'un certain type » (1967 : 238). De fait, si la majeure partie de *L'Esprit des lois* développe et exploite la typologie des formes de gouvernement élaborée dans les huit premiers livres, il faut faire une place à part au livre XIX, où « la synthèse des aspects différents d'une société est réalisée... grâce au concept d'esprit d'une nation » (*id.* : 237). De la même manière, après avoir tenté,

dans le premier volume de *La démocratie en Amérique*, de « saisir en Amérique l'esprit d'une nation » (*id.* : 237), Tocqueville élabore dans le second volume le type idéal de la société démocratique. En des termes voisins, Ernst Cassirer dressait déjà un portrait contrasté de Montesquieu, en qui il saluait l'initiateur de la méthode des types idéaux, et dont il louait en même temps « l'œil exercé à saisir le singulier et [le] goût de la singularité » (1966 : 278 et 284). Ces « méthodes » – ou ces postulations –, nous oscillons encore entre elles. Pour n'en retenir qu'un témoignage parmi bien d'autres, je mentionnerai l'opposition dessinée par l'un d'entre nous (Lenclud, 1986 : 148) entre la « tradition problématique » partagée par les ethnologues, soucieux de rechercher « de quelle singularité [chaque société] est porteuse », et leur projet de savoir ultime, « portant sur l'unité du genre humain dans ses déterminations sociales ». Les formules de ces trois auteurs ne se superposent certes pas terme pour terme, mais gageons que le lecteur leur trouvera un air de parenté.

La notion d'esprit d'une nation apparaît dans *L'Esprit des lois* au chapitre 4 du livre XIX :

Plusieurs choses gouvernent les hommes : le climat, la religion, les lois, les maximes du gouvernement, les exemples des choses passées, les mœurs, les manières ; d'où il se forme un esprit général qui en résulte. À mesure que, dans chaque nation, une de ces causes agit avec plus de force, les autres lui cèdent d'autant. La nature et le climat dominent presque seuls sur les sauvages ; les manières gouvernent les Chinois ; les lois tyrannisent le Japon ; les mœurs donnaient autrefois le ton dans Lacédémone ; les maximes du gouvernement et les mœurs anciennes le donnaient à Rome.

L'esprit d'une nation se présente donc comme la résultante de facteurs épars, « mais c'est une résultante qui permet de saisir ce qui constitue l'originalité et l'unité d'une collectivité donnée » (Aron, *id.* : 51) ; ou, si l'on préfère avec un autre commentateur le langage de la chimie, comme « une “combinaison” d'éléments qui, selon le dosage, augmente ou diminue l'action de chacun [...], la “formule” momentanée, nullement définitive, d'une nation » (Vernière, 1977 : 54). N'est-ce pas précisément une telle formule qu'on voit se dégager peu à peu d'une monographie, lorsque les données exposées chapitre après chapitre y sont mobilisées par l'auteur dans la démonstration d'une thèse ou l'illustration d'un propos ? Par ailleurs, il y a dans ces lignes une deuxième idée, qui nous est, elle aussi, familière : la comparaison seule permet d'appréhender la spécificité d'une société ; seule en effet, elle

permet d'apprécier la proportion des divers facteurs énumérés. De fait, Montesquieu ne croit pas mieux faire pour illustrer son propos que de faire varier l'agencement et le poids relatifs de ces facteurs, en proposant dans les chapitres qui suivent quelques exemples empruntés à des sociétés différentes, esquisses de monographies ou, comme le dit Vernière (*id.* : 102), de profils nationaux.

La formulation même de la notion appelle le commentaire. Il est frappant qu'on y retrouve un mot figurant dans le titre même de l'ouvrage. Peut-être n'est-ce pas un hasard car il y a une certaine analogie entre la façon dont Montesquieu introduit la notion d'esprit général d'une nation et celle dont il définit au livre I ce qu'il entend par « esprit des lois ». Ce livre s'achève sur l'énumération des facteurs auxquels les lois « se rapportent », auxquels « elles doivent être relatives » ; et cette énumération n'est autre qu'une variante plus développée de celle qu'on vient de lire, puisqu'elle comprend notamment le climat, la religion, les mœurs, les manières, la nature et le principe du gouvernement. « J'examinerai, nous dit-il ensuite, tous ces rapports [ceux que les lois entretiennent avec tous les facteurs qu'il vient d'énumérer] : ils forment tous ensemble ce que l'on appelle l'ESPRIT DES LOIS. » L'esprit des lois serait donc lui aussi une résultante, subsumant les mêmes facteurs que l'esprit général. Simplement, il représente ce que les lois d'une société laissent transparaître de l'esprit général, devenant cet « esprit » que le magistrat cherche dans les textes lorsque, au-delà de la lettre, il veut interpréter une loi (Goldschmidt, 1979 : 12). Remarquons aussi que l'esprit des lois est défini comme un ensemble de rapports¹, c'est-à-dire comme ce que le XVIII^e siècle déjà appelait un système, d'un mot qui désignait la combinaison de rapports dont la mise au jour par un observateur assez sagace pour l'apercevoir et en énoncer la formule donne intelligibilité et consistance à une masse informe d'éléments. Si l'on crédite Montesquieu d'un minimum de cohérence dans le choix de ses termes, cette connotation doit être présente dans la notion d'esprit général. L'esprit général d'une nation serait alors ce qu'un *observateur* peut percevoir de l'extérieur, lorsque, semblable au magistrat qui se penche sur les articles d'un code pour en interpréter l'esprit, il cherche à se rendre intelligible le tableau d'une société. Disons que cette connotation forme le versant « épistémologique » de la notion.

Mais il en existe d'autres, tout simplement psychologiques. Plus que dans la formulation finale, où la concision les a presque gommées, celles-ci transparaissent parfois dans les notes dispersées qui jalonnent, de 1725 à 1743, la lente élaboration de la notion (Shackleton, 1977 : 244-245 et Vernière,

1977 : 54). On le voit bien dans ces deux textes, dont le premier aurait été rédigé en 1725 et le second entre 1736 et 1743² :

Dans toutes les sociétés, qui ne sont qu'une union d'esprit³, il se forme un caractère commun.

Cette âme universelle prend une manière de penser qui est l'effet d'une chaîne de causes infinies qui se multiplient et se combinent de siècle en siècle. (Montesquieu, 1964 : 173)

Nous venons de parler de l'éducation particulière, qui forme chaque caractère ; mais il y a encore une éducation générale, que l'on reçoit dans la société où on est ; car il y a, dans chaque nation, un caractère général, dont celui de chaque particulier se charge plus ou moins. Il est produit de deux manières : par les causes physiques, qui dépendent du climat [...] et par les causes morales, qui sont la combinaison des lois, de la religion, des mœurs et des manières ; et cette espèce d'émanation de la façon de penser, de l'air et des sottises de la Cour et de la Capitale, qui se répandent au loin. (*id.* : 492, cité par Schackleton, *id.* : 244)

Quelque nom que reçoive une notion encore alors en gestation, l'esprit général apparaît ici comme fait de la même étoffe qu'un esprit individuel. Il a comme lui « une manière de penser », il émane en partie de la « façon de penser » de certains individus au moins, et il agit à son tour sur l'esprit ou le caractère de chaque particulier, dans une chaîne circulaire de causes et d'effets que l'auteur n'a cure de détailler. Cette version proprement psychologique de l'esprit général, il me semble qu'on en trouve l'écho chez Mauss. Ainsi, dans une énumération des « phénomènes spéciaux sociaux d'une société » qui rappelle un peu celles de Montesquieu, il mentionne notamment « les phénomènes linguistiques (en particulier les notions qu'on peut en tirer sur la mentalité collective du peuple visé) » (1968-1969, III : 314). Plus loin, il se livre à un développement qui mérite d'être cité intégralement :

Tout ce qui reste en effet à étudier d'une conscience collective ou, comme Renan disait, de façon terriblement littéraire, de l'« âme » qu'est une « nation », c'est un tonus général, une coloration spéciale qui unifie tous ces événements [...] qui en font une « culture » qui constitue ces « us » et ces « mœurs », et ces « arts » qui permettent de sentir qu'elle est quelque chose de particulier, de s'attacher à un *ethos* particulier⁴. Durkheim a proposé d'appeler cette partie générale du nom d'*éthologie collective*. Celle-ci correspond à la caractérologie de la psychologie individuelle. De même que la psychologie définit chaque caractère par rapport aux différentes formes et

proportions que prennent pour *chaque individu* ses différentes activités, de même il *est possible de définir une société quelconque* dans la civilisation dont elle est un élément composant et dont elle se détache par *certains « traits »*, ou tout au moins par *certaines proportions de ces traits*. On peut dire par exemple que telle tribu ou telle civilisation est plus mythopoétique ou plus esthétique qu'une autre... (*id.* : 349-350).

Il ne s'agit pas ici de prouver une « influence » de Montesquieu sur l'école française de sociologie, influence qui est de toute façon avérée⁵, mais de remarquer des convergences, une communauté de préoccupations. Pour Mauss comme pour Montesquieu, la spécificité d'une société peut être perçue comme celle d'une psychologie individuelle ; elle est faite d'un ensemble de traits dont les proportions varient. Le lecteur admettra que la proximité des terminologies est parfois troublante.

Pour revenir au livre XIX, Montesquieu le clôt en considérant longuement le cas de l'Angleterre (XIX, 27). Ce qui domine dans la « formule » anglaise, ce sont les lois établissant la liberté ; et l'auteur entend montrer comment ces lois « peuvent contribuer à former les mœurs, les manières et le caractère [de cette] nation ». L'Angleterre n'est jamais nommée, ce qui donne à ce chapitre la curieuse allure d'une démonstration de géométrie. À mesure que l'argument se développe, plusieurs prémisses sont posées tour à tour, qui tiennent au climat, à l'histoire, à la géographie, ou à des traits généraux de la nature humaine. Elles fournissent les majeures d'une série de syllogismes, parfois emboîtés, où la mineure est presque toujours l'existence de la liberté. D'où un développement « qui va d'hypothèse en hypothèse jusqu'au moment où seule l'Angleterre réelle du XVIIIe siècle se trouve au bout de la déduction » (Beyer, 1982 : 227).

Il faut sans doute voir là un choix d'écriture plutôt qu'une prise de position d'ordre épistémologique sur la nature des faits sociaux, et on hésite à suivre Durkheim (1953) ou Davy (1939) lorsqu'ils créditent Montesquieu d'un usage rigoureux de la notion de causalité⁶. Plutôt qu'un enchaînement de causes et d'effets, ce qui se donne à voir ici est un mouvement où les aléas de l'histoire, les contraintes de la géographie et l'ondoiement de la nature humaine ont leur part, mais auquel un fait particulier – ici l'existence de la liberté – imprime comme un *clinamen* dévoilant peu à peu la figure singulière de l'Angleterre. Chacune des « causes » invoquées, l'insularité, la faveur du climat, la

mélancolie des habitants, etc. aurait pu avoir mille autres effets ; mais combinée avec la liberté, elle a pesé dans un sens au détriment des autres.

Montesquieu use d'un mode d'argumentation comparable dans la construction de ses types idéaux. Je me limiterai à un exemple frappant, celui du chapitre 2 du livre IV, « de l'éducation de l'honneur dans les monarchies ». L'honneur, on le sait, est le principe de la monarchie, comme la vertu est celui de la république et la crainte celui du despotisme. Si capricieuses et déraisonnables qu'elles soient, ses injonctions se ramènent à trois exigences : « Qu'il faut mettre dans les vertus une certaine noblesse, dans les mœurs une certaine franchise, dans les manières une certaine politesse ». Et lorsqu'on considère les situations où ces exigences s'imposent, elles apparaissent à leur tour comme les trois facettes d'un unique souci : celui de se distinguer, de tenir son rang. Montesquieu n'explicite sans doute pas ce souci, mais il est hors de doute qu'il l'a en tête. Tout d'abord, il écrit plus haut (III, 6) que « la nature de *l'honneur* est de demander des préférences et des distinctions » ; et surtout la présence permanente de ce souci est bel et bien ce qui seul apparente des situations énumérées dans un apparent désordre : la politesse que l'honneur impose à nos manières nous flatte car elle prouve que « nous ne sommes pas dans la bassesse » ; qui est franc comme l'honneur l'exige « semble ne dépendre que des choses [dont il parle] », et « non pas de la manière dont un autre les reçoit » ; l'adulation est permise par l'honneur lorsqu'elle n'est pas jointe « au sentiment de sa propre bassesse », la ruse « lorsqu'elle est jointe à l'idée de la grandeur de l'esprit ou de la grandeur des affaires », la galanterie « lorsqu'elle est unie à l'idée des sentiments du cœur, ou à l'idée de conquête », etc. L'élégante désinvolture de l'écrivain cache une sociologie parfaitement cohérente.

On verrait de la même manière les composantes de la vertu républicaine s'imbriquer les unes dans les autres comme les rouages d'une machine mue par un seul ressort (voir dans Beyer 1982, l'analyse des livres II à VI). Dans le portrait de l'Angleterre, les aspects les plus divers d'une société semblaient provenir d'un mouvement infléchi dans un certain sens par l'action récurrente et obstinée de la liberté ; on voit ici mille aspects de la vie sociale ramenés à un seul souci, on dirait peut-être aujourd'hui une unique valeur. J'en reste ici à l'esquisse, mais cela suffira sans doute à faire sentir à quel point les deux « méthodes » de Montesquieu ne sont pas étrangères l'une à l'autre ; elle reviennent toutes deux à composer, à partir d'éléments disparates, un ensemble accessible à la compréhension parce que relevant

d'un principe unique. De fait, Raymond Aron avait relevé, comme Althusser (1959 : 59-60), le lien entre les deux parties de *L'Esprit des lois* quand il notait que « l'esprit général d'une nation [rejoignait] la théorie des institutions politiques des premiers livres » (et notamment la notion de principe qui y joue le rôle moteur) puisqu'il est « ce qui contribue le plus à entretenir ce sentiment ou principe, indispensable à la survie du régime » (Aron, 1967 : 52)⁷. Je crois avoir suggéré que les premiers livres et le livre XIX de *L'Esprit des lois* se rejoignent jusque dans le *style même de l'argumentation et de l'écriture*.

Notons de plus que les composantes de l'honneur ne sont perçues que par comparaison avec la vertu, comme on le voit bien dans la formule (IV, 2) : « On n'y juge pas les actions des hommes comme bonnes, mais comme belles ; comme justes, mais comme grandes ; comme raisonnables mais comme extraordinaires ». La comparaison mélancolique entre le spectacle que lui offrait son siècle et les édifiants tableaux brossés par les vieux auteurs est même pour une large part ce qui a peu à peu fait mûrir dans l'esprit de Montesquieu son antithèse entre l'honneur et la vertu (Schackleton, 1952 : 431 sqq. ; 1977 : 210-213 ; Vernière : 33). Voilà qui rapproche encore ses deux « méthodes », si l'on se rappelle que l'esprit d'une nation ne se dégageait lui aussi que par la comparaison.

Chez Tocqueville tout comme chez Montesquieu, les deux « méthodes », toutes distinctes qu'elles soient, sont semblablement mises en œuvre. On sait d'ailleurs que, de la première à la seconde partie de *La démocratie*, il n'a modifié sa visée qu'insensiblement et presque malgré lui. Après l'ouvrage de 1835 consacré à l'étude des lois politiques et civiles, il comptait poursuivre en examinant les mœurs et les sentiments des Américains. Un travail de rédaction difficile, plus laborieux et plus long que prévu, l'a lentement fait passer entre 1835 et 1840 d'un projet monographique à un projet idéaltypique (voir F. Mélonio, 1993 : 82-96 et Schleifer, 1980 : 21-29). Dans le type idéal de la démocratie (lequel est largement construit par opposition – donc par comparaison – avec le type de l'aristocratie), tous les éléments se dégagent de l'égalité des conditions, source unique d'où tout dérive. Si la figure idéale ainsi dessinée a beaucoup en commun avec l'Amérique réelle, Tocqueville ne confond nullement l'une avec l'autre, et demande qu'on ne mêle pas « sans le vouloir ce qui est démocratique avec ce qui n'est qu'américain » (1981, II : 47). Il exclut de l'idéaltype des traits qu'il n'attribue pas à l'égalité mais à des circonstances historiques ou géographiques propres à l'Amérique, telles l'immensité de l'espace et l'austérité des premiers immigrants (*id.* : 47, 70, 105, 23...) ; un peu comme il arrivait à Montesquieu de

relever dans Rome ou Athènes des faits non conformes au type républicain, ou dans la France de son temps des faits non conformes au type monarchique. À l'inverse, certains traits de la figure idéale ne correspondent à aucune situation réelle, soit que l'auteur extrapole à partir de faits observés (*id.* : 231-237...), soit qu'il prenne le contrepied de faits réels mais caractérisés comme aristocratiques (*id.* : 72, 107-110, 205-210, 231-237...), soit enfin qu'il imagine, comme dans ces chapitres fameux où il dit craindre de voir le despotisme sourdre de l'égalité, les possibles effets à long terme de l'égalité.

Pourtant, alors même qu'il en est encore à dresser le portrait de l'Amérique, ses dispositions d'esprit sont déjà celles dont il fera montre dans l'élaboration du type démocratique. Il écrit ainsi au comte Molé en 1835, c'est-à-dire à l'époque de la publication de la première partie de l'ouvrage (1981, I : 13) :

En Amérique, toutes les lois sortent en quelque sorte de la même pensée. Toute la société, pour ainsi dire, est fondée sur un seul fait ; tout découle d'un principe unique. On pourrait comparer l'Amérique à une grande forêt percée d'une multitude de routes droites qui abordent au même endroit. Il ne s'agit que de rencontrer le rond-point, et tout se découvre d'un seul coup d'œil.

Ce thème est développé à plusieurs reprises dans le corps du texte. Il écrit ainsi (*id.* : 382) :

Les Américains ont eu pour eux le hasard de la naissance : leurs pères ont jadis importé sur le sol qu'ils habitent l'égalité des conditions et celle des intelligences, d'où la république devait sortir un jour comme de sa source naturelle. Ce n'est pas tout encore ; avec un état social républicain, ils ont légué à leurs descendants les idées, les habitudes et les mœurs les plus propres à faire fleurir la république. Quand je pense à ce qu'à produit ce fait originel, il me semble voir toute la destinée de l'Amérique renfermée dans le premier puritain qui aborde sur ces rivages, comme toute la race humaine dans le premier homme.

Ce « point de départ » et son importance pour l'histoire à venir des Anglo-américains sont le thème du chapitre II, où l'auteur nous dit : « Ceux qui liront ce livre trouveront donc dans le présent chapitre le germe de ce qui doit suivre et la clef de presque tout l'ouvrage » (*id.* : 87) ; puis, plus loin (*id.* : 90) :

C'est dans les colonies anglaises du Nord, plus connues sous le nom d'États de la Nouvelle-Angleterre, que se sont combinées les deux ou trois idées principales qui aujourd'hui forment les bases de la théorie sociale des États-Unis. [...] La civilisation de la Nouvelle-Angleterre a

été comme ces feux allumés sur les hauteurs qui, après avoir répandu la chaleur autour d'eux, teignent encore de leurs clartés les derniers confins de l'horizon.

Il y a là une intuition obstinée, qui s'exprime dans une multitude d'images, celles d'un mouvement ou d'une influence centripète, où tout se répand d'un centre unique à tout l'ensemble. On pense à la succession d'hypothèses dont Montesquieu déduit l'Angleterre du XVIII^e siècle. Mais là où Montesquieu se contentait d'imprimer aux faits une direction commune, Tocqueville les conçoit comme découlant d'une source (d'un foyer, d'un germe, d'un point de départ) unique. Il est vrai que ces citations ne s'équivalent pas. Dans le premier passage, l'observateur, en choisissant un point de vue approprié, perçoit les faits comme découlant d'un principe commun. Voilà qui rappelle le versant épistémologique de l'esprit général. Dans les autres passages, les faits en eux-mêmes dérivent historiquement d'une origine commune. On voit donc que le portrait de l'Amérique réelle brossé dans l'ouvrage de 1835, s'il ne se confond pas avec la figure abstraite de 1840, a déjà tout de même quelque chose d'idéal. Le long travail de l'œuvre a peut-être modifié le projet de Tocqueville, mais non son mode d'écriture et de raisonnement.

Fustel de Coulanges use du même mode de raisonnement lorsqu'il érige le facteur religieux en facteur explicatif unique de toute l'histoire de Rome ou d'Athènes ; Bouglé⁸ fait de même lorsqu'il isole dans la complexité du système des castes trois traits caractéristiques : la spécialisation héréditaire, l'organisation hiérarchique et la répulsion réciproque (1935 : 25). La référence à Tocqueville est explicite chez Bouglé (*id.* : 26, note 1), mais on remarquera que le souci de cohérence est chez lui plus grand : mille éléments épars du portrait de l'Amérique ou du type démocratique sont associés seulement en ce qu'un même principe y est à l'œuvre, tandis que les castes sont de surcroît disposées dans la trame serrée d'un ordre hiérarchique.

Dumont reprend cette idée en la concentrant encore, puisqu'il ramène les trois traits de Bouglé « à un seul et véritable principe, savoir l'opposition du pur et de l'impur. Cette opposition, nous dit-il, sous-tend la hiérarchie, qui est supériorité du pur sur l'impur, elle sous-tend la séparation parce qu'il faut tenir séparés le pur et l'impur, elle sous-tend la division du travail parce que les opérations pures et impures doivent de même être tenues séparées » (Dumont, 1966 : 65). Dans son effort pour dégager la mentalité égalitaire par contraste avec la mentalité hiérarchique, Dumont s'inscrit dans la lignée de Tocqueville (*id.* : 27 sq.). Sa manière de construire l'intelligibilité du donné le désigne encore, on le voit, comme son

héritier, via Bouglé si l'on peut dire ; et aussi bien comme celui de Montesquieu car son analyse s'enchaînant à celle de Bouglé rappelle un peu ce chapitre de *L'Esprit des lois* où les caprices de l'honneur étaient ramenés à trois exigences, expression à leur tour d'un unique souci.

Mais l'affaire est cette fois plus complexe, car l'opposition du pur et de l'impur ne suffit pas à rendre compte de tout le donné indien. Ainsi, contrairement à ce que semblerait impliquer la supériorité du pur sur l'impur, le marchand végétarien cède le pas au guerrier mangeur de viande (1966 : § 34). De fait, Dumont croit devoir distinguer deux composantes dans la matière livrée par l'observation sociologique. « Pris globalement, nous dit-il, notre objet nous apparaît un peu comme un iceberg : une partie seulement, la plus facile à décrire, émerge à la lumière de la conscience [il faut comprendre : la conscience des intéressés]. Elle est solidaire d'une autre, plus obscure, mais dont nous savons détecter la présence. Le phénomène observé a une composante idéologique et une autre que nous appelons résiduelle⁹ sans préjugé ontologique, pour signaler la manière dont elle est mise en évidence » (*id.* : 58). La distinction entre les deux composantes d'un phénomène sociologique n'est évidemment pas donnée, et il revient à l'observateur de l'établir, « à ses risques et périls » (*id.* : 56). Ces remarques épistémologiques sont générales et ne concernent pas seulement le cas indien. Dans ce cas précis, ce dont l'opposition pur-impur peut rendre compte ressortit à l'idéologie, le reste, c'est-à-dire les aspects politico-économiques, forme le « résidu ». Dumont admet (1966 : 59) qu'un autre découpage des faits indiens pourrait être envisagé, la rentabilité heuristique seule privilégiant pour l'instant le sien ; concession sans doute rhétorique, mais qui éclaire le statut épistémologique, au fond assez modeste, accordé à sa construction.

Cette notion d'idéologie ne va pas sans poser quelques problèmes¹⁰. Dans le passage précédent, Dumont semble y inclure les représentations les plus conscientes des acteurs sociaux. Il fait de même lorsque, au moment de conclure *Homo hierarchicus*, il résume sa démarche en un schéma qu'il commente ainsi : « Ce procédé [de représentation schématique des configurations idéologiques de la société moderne et de la société indienne] correspond au souci de distinguer entre les représentations fondamentales d'une part, et tout le reste d'autre part, entre l'idéologique et le non-idéologique, ou plutôt entre le plus conscient ou plus valorisé et le moins conscient ou valorisé » (*id.*, § 118 : 295). La distinction entre conscient et non-conscient se double ici d'une distinction entre valorisé et non valorisé, que l'auteur semble, pour autant que la formulation un peu ambiguë permette d'en juger, considérer

comme équivalente. Je reviendrai sur ce point. Cependant, dans le paragraphe même où il introduit la notion d'idéologie, l'auteur concède, en évoquant la littérature de l'*artha*, que cette opposition entre aspects conscients et aspects non conscients n'est que relative et que « les aspects politico-économiques n'échappent pas complètement à la conscience des intéressés » (*id.* : 58, note 22c).

Par ailleurs, dans l'introduction de *Homo aequalis* sa position est assez différente. On y lit en effet :

Et voici un paradoxe classique : les éléments de base de l'idéologie restent le plus souvent implicites. Les idées fondamentales sont si évidentes et omniprésentes qu'elles n'ont pas besoin d'être exprimées : l'essentiel va sans dire, c'est ce qu'on appelle « la tradition ». [...] Je me garderai d'appeler ces vues [si familières qu'elles nous échappent] « inconscientes » vu le sens spécial du terme. [...] lorsqu'une enquête fort étendue me conduisit à proposer la hiérarchie comme le principe fondamental de la société des castes, je ne traduisais pas un mot indien, bien que la notion soit en fin de compte, sous un aspect ou un autre, explicite ou implicite, omniprésente dans la vie indienne. Il ne s'agit donc dans tout cela que d'amener au jour le sujet implicite de nombreux prédicats patents, d'ajouter aux représentations conscientes leur relation nécessaire mais inexprimée. Soit dit en passant la procédure est bien plus modeste que celle qui consisterait à remplacer le « modèle » indigène par un « modèle » prétendument tout différent. (1977 : 28-29)

Dans ce texte, l'idéologie devient une notion complexe, à double fond si l'on peut dire. Aux « représentations conscientes » que le terme continue de désigner, il faut ajouter, centre invisible d'une toile dont les bords seuls offrent aux regards leurs reflets divers, leur « relation nécessaire », que l'auteur, n'eût été son agacement vis-à-vis d'une rhétorique alors en vogue, n'hésiterait pas à qualifier d'inconsciente. Seul l'observateur, s'il parvient à mettre au jour le sujet de prédicats se donnant comme un amas disparate, peut les voir comme un tout cohérent. En un mot, si l'idéologie est faite de représentations conscientes, elle n'existe comme telle que dans la conscience de l'observateur.

On pourrait croire à une évolution de l'auteur, où des aspects d'abord négligés se seraient avec le temps imposés à sa vue. En réalité, Dumont ne fait ici que formuler avec plus de netteté une idée ancienne chez lui. Le mot « tradition » du passage précédent est suivi de l'appel à une note renvoyant à un

article paru en 1964, mais dont la version anglaise date de 1957 et dont première rédaction pourrait remonter à 1955¹¹. On y lit :

... il ne suffit pas de traduire les mots indigènes, car il arrive souvent que les idées qu'ils expriment soient reliées entre elles par des idées plus fondamentales *quoique non exprimées* : un peu comme des îlots dans la mer sont reliés entre eux par une plate-forme immergée. Les idées fondamentales vont tellement de soi qu'elles n'ont pas besoin d'être dites. Seules leurs corollaires s'explicitent. Il faut donc parler d'idées non-conscientes. Le système des castes par exemple apparaît comme une théorie parfaitement cohérente lorsqu'on consent à ajouter aux principes que les gens donnent leur liaison nécessaire mais implicite.

Une note infrapaginale cite un mot rapporté par Mauss dans sa leçon d'ouverture à l'École pratique des hautes études : « Les coutumes sont, comme le langage, une propriété dont le propriétaire est inconscient ». La seule véritable innovation du texte de 1977 par rapport à celui-ci est le recours au vocabulaire de la logique.

À vrai dire, ce genre de conception n'est pas propre à Dumont. Pensons à la notion lévi-straussienne d'inconscient, que nous rencontrerons plus loin, ou à la « docte ignorance » de Bourdieu. Sans doute est-ce justement parce qu'elle fait alors partie de la vulgate professionnelle que Dumont éprouve en 1977 le besoin de prendre ses distances par rapport aux formes qu'elle prend chez ses collègues. Son originalité est ailleurs. Conçue comme tissée d'idées conscientes reliées entre elles par des idées « plus fondamentales » mais « non-conscientes », l'idéologie est elle-même opposée à un résidu formé d'idées « sous-jacentes », « non reconnues » ou d'aspects « non conscients, insoupçonnés » (voir plus loin). Construite sur une antithèse, l'idéologie devient à son tour l'un des termes d'une seconde antithèse, logiquement indépendante – me semble-t-il – mais formulée dans des termes voisins. Les métaphores employées sont elles aussi voisines puisqu'à l'image d'îlots reliés par une plate-forme immergée s'ajoute celle d'un iceberg dont une partie seulement s'offre à la lumière de la conscience. Avant de tenter de démêler cet écheveau, remarquons que la seconde antithèse est déjà présente, elle aussi, dans le texte de 1964, où on lit (107) : « Seulement, il y a plus dans le comportement que les valeurs reconnues ne nous en disent. Et le fonctionnement du système ne se comprendrait pas tout à fait sans faire appel aux valeurs dénoncées par Hocart, que j'appellerai les valeurs sous-jacentes parce qu'elles

ne sont pas reconnues par la théorie indigène (au moins au niveau pan-indien), je veux dire les valeurs royales. » L'opposition entre l'idéologique (ici la théorie indigène) et le résiduel, appelée à devenir centrale dans *Homo hierarchicus*, apparaît déjà, mais elle semble avoir ici moins d'importance aux yeux de l'auteur que celle faite entre surface consciente et base implicite de l'idéologie.

Les deux antithèses cohabitent encore dans le dernier chapitre des *Essais sur l'individualisme* (1983). Dumont y oppose à l'idéologie les aspects non-idéologiques, « que la comparaison révèle et que nous voyons comme des aspects non conscients, insoupçonnés des sujets eux-mêmes » (1983 : 258) ; à la fin de cette phrase, une note renvoie au passage de *Homo hierarchicus* (§ 118) cité plus haut, ce qui montre que, par-delà *Homo aequalis*, il se place encore dans la continuité de sa position d'alors. Mais on trouve plus haut un passage presque contradictoire : « Mais, au-delà d'un certain degré, tout se passe comme si la valeur occultait ce que d'ordinaire elle révèle : l'idée fondamentale, l'idée mère demeure inexprimée, mais son emplacement est indiqué par la prolifération d'idées-valeurs dans la zone même où elle se cache. » (*id.* 220-221)

Deux réflexions se sont donc entremêlées, de 1955 à 1983, dans l'œuvre de Dumont. D'une part, nous dit-il, les membres d'une société n'accordent pas la même valeur aux différents actes qu'ils accomplissent dans leur vie sociale. La formulation systématisée de cette idée semble inspirée de Talcott Parsons, longuement cité dans l'introduction de *Homo hierarchicus* puis paraphrasé ainsi : « En d'autres termes, l'homme ne fait pas que penser, il agit. Il n'a pas seulement des idées, mais des valeurs. Adopter une valeur, c'est hiérarchiser, et un certain consensus sur les valeurs, une certaine hiérarchie des idées, des choses et des gens est indispensable à la vie sociale » (1966 : 34). Cette hiérarchie « des idées, des choses et des gens » est sans doute celle qui subordonne aux aspects idéologiques les aspects qualifiés de résiduels. D'autre part, quelque importance qu'ils lui accordent par ailleurs, les raisons profondes de leur action échappent parfois aux acteurs sociaux. Lorsqu'elle apparaît pour la première fois, cette seconde idée se donne comme un souvenir de l'enseignement de Mauss. La spécificité de Dumont est précisément dans l'entremêlement de ces deux réflexions, dont chacune met en jeu une antithèse. Selon les textes, il semble privilégier l'une plus que l'autre ; sauf dans la conclusion de *Homo hierarchicus* (§ 118), où leur totale superposition aboutit à une formulation ambiguë¹² ; et dans les *Essais sur l'individualisme*, où elles apparaissent à quelques pages d'intervalle avec, si l'on peut dire, une dignité égale.

La présentation très emmêlée de deux réflexions dont l'auteur ne semble pas avoir cherché à expliciter la synthèse tient à mon avis à deux raisons. La première est peut-être qu'il perçoit une semblable intrication chez les acteurs sociaux. Le principe de ce qu'ils valorisent leur est caché, mais son invisible présence se signale par une certaine effervescence de représentations. En un mot, ce à quoi j'attache le plus d'importance est ce dont je parle et me soucie le plus, mais sans savoir que c'est de cela que je parle et me soucie. Seul l'observateur extérieur peut dévoiler ce souci caché, éventuellement par comparaison avec d'autres sociétés d'où il est absent. Il est aussi le seul à pouvoir distinguer, parmi les représentations innombrables qui s'offrent en désordre à son observation, celles qu'il doit considérer comme prédominantes et dont il recherchera le principe implicite, de celles qu'il doit considérer comme résiduelles (et dont rien n'interdit de chercher le principe, s'il se peut). Il est possible que celles-ci soit moins conscientes, en tout cas moins souvent présentes à l'esprit des intéressés que celles-là, *mais elles ne sont pas inconscientes au même degré, ni de la même façon, que le principe des représentations prédominantes*. La seconde raison, sur laquelle Dumont a été plus explicite, tient à la spécificité du cas indien : la subordination absolue du pouvoir à la « hiérarchie pure a permis que celle-ci s'y développât sans entraves » (1966 : 103). Autrement dit, la force avec laquelle l'Inde pose la prédominance de certaines représentations donne plus de netteté à leur « relation nécessaire », et a permis au chercheur de l'apercevoir plus aisément¹³. L'Inde elle-même entremêle les deux antithèses dumontiennes, mais je crois qu'elles ont une existence logiquement indépendante dans l'œuvre de Dumont, et que la similitude de leurs formulations respectives recouvre deux réalités sociologiques différentes.

La tâche de l'observateur est donc double : répartir les observations en deux catégories, en sachant se montrer sensible à la « prédominance de certaines représentations » (1966 : 58, note 22c) ; puis rechercher la relation nécessaire entre les éléments de la catégorie prédominante. Dumont parle de la première tâche dans *Homo hierarchicus*, de la seconde dans *Homo aequalis*. Un peu comme Montesquieu lorsqu'il semble admettre que l'esprit général est une construction de l'observateur, il sait que son tableau de l'Inde est « sa » construction. Mais peut-être les « docteurs indiens » l'ont-ils secondé dans la première au moins de ses tâches. Si le principe de leurs représentations prédominantes, « idéologiques », leur échappe, le fait même de leur prédominance sur les représentations « résiduelles » semble ne pas leur échapper. Elle est même l'objet d'une spéculation, puisque Dumont voit dans la théorie

des varnas l'expression de la subordination du politique au religieux (1966, § 34). De sorte que lorsqu'il nous enjoint d'aller à l'école des Hindous eux-mêmes « pour voir les choses comme eux » et « dégager le principe de leur vue » (*id.* : 56), il semble, malgré l'ambiguïté du passage, qu'il faille comprendre : « pour sentir la prédominance de l'idéologique sur le résiduel » plutôt que : « pour dégager le principe caché de l'idéologie »¹⁴.

J'ai longuement insisté sur les ambiguïtés de Dumont, car ce qu'elles révèlent me paraît important. Pour Montesquieu et Tocqueville, la position de l'observateur ne fait guère problème, encore qu'on a détecté chez l'un et l'autre une référence au moins implicite à la présence d'un observateur. Le premier vit dans un siècle où le monde savant ne soupçonne pas encore combien est trompeuse la familiarité qu'il entretient avec l'Antiquité. La vertu des Anciens ne lui paraît pas totalement étrangère, d'autant plus qu'elle relève chez lui d'une nostalgie personnelle. L'honneur à l'inverse, s'il lui est familier car il régit le monde auquel il appartient, est partiellement étranger à ce gentilhomme gascon resté à l'écart de la cour, où est donné le ton de l'honneur (Desgraves, 1991 : 29). Montesquieu a donc avec l'honneur et la vertu une relation faite à la fois de familiarité et de distance, qui lui permet d'élaborer sa sociologie à partir d'une certaine introspection. Quant à Tocqueville, la relation ambiguë qu'il entretient à la fois avec la démocratie et l'aristocratie est suffisamment connue pour qu'il ne soit pas besoin d'y revenir. Déjà Fustel de Coulanges sait combien les Anciens nous sont étrangers. Quant à Dumont, il écrit dans un temps où ceux que nous observons nous sont trop étrangers pour que nous puissions inférer de leurs actes à leurs valeurs sans de lourdes précautions épistémologiques, et trop proches pour que nous désespérions d'en rien dire. Ce sont ces précautions-là qu'on le voit mettre en place de manière hésitante, proche et lointain qu'il est de ses devanciers plus confiants. Même cette méfiance paraîtrait peut-être encore trop confiante à ceux d'entre nous qui essaient d'atteindre les représentations et les valeurs au niveau de la psychologie individuelle¹⁵.

Sur deux points encore, Dumont est à comparer à ses deux prédécesseurs. Lorsqu'il présente la prédominance du statut sur le pouvoir comme le produit d'un lent mouvement historique qui aurait conduit à la sécularisation progressive de la royauté en Inde (1966 : 106), il rappelle Montesquieu évoquant le lent mouvement temporel qui a produit l'Angleterre de son temps, ou Tocqueville remontant jusqu'aux immigrants du *Mayflower* pour y trouver le germe de ce qu'il observe. Il est plaisant de voir ces

trois auteurs jouer semblablement de ce qu'une discussion spéculaire a parfois distingué : la structure et l'histoire.

Enfin, on peut se demander s'il existe chez Dumont deux styles comme chez Montesquieu et Tocqueville. En fait, s'il a bien séparé sa monographie de village de ses travaux ultérieurs, on est frappé du fait que l'Inde est pour lui à la fois une société spécifique et l'idéaltype de la hiérarchie. Ce n'était pas tout à fait le cas chez Bouglé, lequel, après avoir dégagé abstraitement les traits définitoires du système des castes, constatait qu'il était réalisé en Inde, « autant qu'une forme sociale peut se réaliser dans sa pureté » (*id.* : 25). Dumont conjointrait donc deux mouvements de recherche qui, tout en étant comme on l'a vu similaires chez ses devanciers, restent chez eux séparés. On peut se demander si ce n'est pas là l'une des caractéristiques de l'écriture monographique. Celle-ci tend un peu à construire en idéaltype une société réellement existante. Les Nuer sont un peuple nilotique, *Les Nuer* est la description d'un type idéal, celui de la société segmentaire. Dumont sait sans doute ce que sa démarche implique d'idéalisation ; mais on a vu que cette démarche prend son point de départ dans la spécificité indienne, qui fait de l'Inde le représentant idéaltypique d'une configuration idéologique ailleurs plus obscure ¹⁶.

Tous ces auteurs font relever les faits observés, qu'ils les voient disparates ou coordonnées, d'un principe unique. Une autre manière de rendre les faits sociaux intelligibles est également envisageable ; elle consiste à tenter d'accéder à travers l'un d'entre eux à l'intelligence de tous les autres, en un mot à considérer un fait particulier comme un fait social total. Ces deux manières de procéder sont à vrai dire moins étrangères l'une à l'autre qu'il n'y paraît. Juger l'opposition du pur et de l'impur déterminante pour la compréhension de la société indienne revient à voir en elle un fait plus représentatif, plus « total », que les faits de pouvoir. Tocqueville est-il très loin de cela lorsqu'il est à la recherche de « l'idée-mère », du « fait primitif », du « point de départ » ¹⁷ dans la construction de son ouvrage sur l'Amérique ? D'une manière générale, dès lors qu'on entreprend comme Montesquieu d'apprécier la spécificité d'une société en évaluant la proportion de divers éléments, il n'y a qu'un pas à franchir pour considérer que l'élément jugé prédominant a quelque chose de total. Il n'est que de relire Mauss pour se convaincre de la proximité entre les deux approches. Celui-ci propose d'appeler « totaux » des faits qui « assemblent tous les hommes d'une société à tous points de vue et pour toujours. [...] A ces moments, sociétés, groupes et sous-groupes, ensemble et séparément, reprennent vie, forme, force » (*id.* : 329). Si un fait est dit total

lorsqu'il rend une société physiquement présente à elle-même, alors il n'y a guère lieu d'opposer l'invocation d'un tel fait à la construction de l'intelligibilité globale d'une société.

La notion de « fait social total » est aujourd'hui si galvaudée qu'on peut douter de son rendement heuristique. Citons néanmoins deux auteurs – délibérément choisis parmi les moins attendus ici – qui ont su en faire un usage convaincant sinon explicite. Dans sa description d'un sacrifice curatif (1961 : chapitre 6), Godfrey Lienhardt met à contribution l'ensemble des aspects de la vie dinka abordés dans des chapitres précédents, faisant se rejoindre ce qui pouvait jusque-là paraître épars. Et il nous montre comment les hommes du clan du malade, les prêtres qui officient, les divinités invoquées et même l'animal à sacrifier forment comme un chœur dont l'unisson atteint la perfection au moment précis où le coup mortel est porté¹⁸. Cet instant est privilégié en ce que le clan s'y ressoude et retrouve sa cohésion mise à mal ; sa description l'est également en ce qu'elle est une image en abyme de tout l'ouvrage, comme si la monographie devait organiser sa cohérence autour de l'évocation du moment où le clan dinka est au maximum de sa cohésion. En ce sens, le sacrifice, et plus précisément le meurtre sacrificiel, est peint comme un fait social total.

De même, Sophie Caratini (1989) montre comment, de 1610 à 1934, les Rgaybat ont inscrit sur le territoire où ils se sont répandus une image de leur arbre généalogique et de leur architecture politique, avec les lignages aînés élevant paisiblement leurs chèvres dans les terres originelles, et les lignages cadets peu à peu repoussés sur les marges, et contraints malgré eux à la conquête et à la gloire. La sociologie des Rgaybat ne se réduit pas à leur inscription sur un territoire, mais cette inscription, telle qu'on peut la lire sur une carte, a un caractère total en ce qu'elle offre comme une image de tout ce que sont les Rgaybat, la hiérarchie de leurs lignages, l'histoire de leurs luttes et de leur errance. On n'est pas très loin de certaine description de la société esquimau, où les mouvements saisonniers étaient présentés comme la traduction d'une pulsation proprement sociale, avec la différence que, de périodique, le mouvement est devenu ici continu et séculaire. Et comment ne pas penser aussi à ces routes aperçues du rond-point où toutes abordent, ou encore à la destinée de l'Amérique présente comme en germe dans le premier puritain débarqué sur les rivages du nouveau monde ?

A vrai dire, la plupart des monographies allient plus ou moins l'une ou l'autre des deux tendances qu'on vient de décrire : faire dériver les faits d'un ou deux principes, ou construire certains faits isolés

comme des points de coalescence où l'infinie diversité du social soudain converge et semble se refléter comme sur une goutte d'eau. Même des auteurs peu portés à se soucier de la cohérence d'une société ont admis à l'occasion que les combats de coq, l'estocade donnée au taureau, les récitations d'épopée au son du *mwët*... pouvaient être de tels points de coalescence. Les deux tendances peuvent se superposer. Ainsi, R. Jamous (1981) voit dans l'honneur et la *baraka* le double foyer dont dérivent de nombreux aspects de la vie riffaine. En même temps, il évoque deux situations qui semblent illustrer de façon théâtrale la construction élaborée tout au long de la monographie. La première est la mise en scène à laquelle deux lignages lassés d'une trop longue querelle peuvent avoir recours : alors que les hommes des deux parties sont en ordre de bataille, que la poudre a déjà parlé et que le sang a peut-être commencé de couler, les *chorfa* du lieu (saints hommes à qui leur ascendance prophétique confère le pouvoir de dispenser la *baraka*) font au milieu des combattants feignant la surprise une irruption soudaine – qu'une négociation discrète a en réalité préparée – et les exhortent à faire la paix (*id.* : 88-89). La seconde est un épisode de la cérémonie du mariage : il est d'usage que les jeunes gens de deux lignages, se faisant face en deux groupes presque hostiles, déposent en rivalisant d'une bruyante et démonstrative générosité leurs dons au pied d'un marié promu pour un jour figure parodique du sultan dispensateur de *baraka* (*id.* : 274-275). Voilà deux circonstances où la société du Riff se donne en spectacle à elle-même, telle qu'en sa cohérence les valeurs antagonistes et hiérarchisées de l'honneur et de la *baraka* la constituent. Dans le mariage riffain comme dans le sacrifice dinka, la dignité de fait social total est accordée à une fête, selon la meilleure tradition maussienne, mais on a vu avec les Rgaybat qu'il pouvait en être autrement, et qu'un fait circonscrit mais pérenne pouvait jouer ce rôle.

S'il peut arriver que des faits s'imposent comme « totaux » dès le stade de l'observation, on ne saurait nier que les contraintes mêmes de la rédaction d'une monographie pèsent parfois en ce sens : un livre s'écrit avec des chapitres, et la pente est forte qui pousse à considérer la matière de chaque chapitre comme une zone de coalescence¹⁹. De la même manière qu'on a vu des auteurs, et Dumont particulièrement, s'inquiéter de faire la part de l'observateur et de l'observé dans la construction de l'intelligibilité d'une société, on peut s'interroger sur les parts respectives du « réel » et de la « rhétorique » dans la « totalité » attribuée à certains faits. La réponse n'est pas simple. Ainsi, pour citer un exemple que l'auteur de ces lignes a eu longuement à peser, le fait que les Touaregs s'appellent

volontiers les « gens de la parole » ou les « gens du litham » (Casajus, 1987, chapitre 9 ; 1991) incite à voir dans l'art du bien parler et dans le port du litham des faits totaux ou du moins exemplaires. Mais cette indication obligeamment fournie par les intéressés eux-mêmes ne l'a pas dispensé de *construire*, à ses risques et périls, ces deux faits comme exemplaires. Si large soit la place faite par cette construction aux déclarations des intéressés, il en porte seul la responsabilité et sait combien reste opaque la relation entre la place tenue par ces déclarations dans le discours « indigène » et celle qu'il a cru pouvoir leur donner dans son propre discours d'universitaire. Nous retrouvons naturellement une question autrefois posée par Cl. Lévi-Strauss à propos justement de la notion maussienne de fait social total (1985 : XXX), mais sans être sûr que son optimisme nous soit aujourd'hui permis : l'inconscient est-il vraiment, comme il l'affirme, ce « terrain » sur lequel « l'opposition entre moi et autrui » pourrait être surmontée, nous ouvrant l'espoir d'éviter le « malentendu » ?

On a voulu marquer à quel point certains anthropologues étaient redevables à leurs devanciers. Evidemment, beaucoup a vieilli dans les textes cités : on ne saurait faire de la sociologie comme Montesquieu et Tocqueville, ni même comme Durkheim et Mauss, encore qu'on me permettra d'avouer un faible pour ce que Raymond Aron a appelé l'audace de Montesquieu et Tocqueville. Le champ de la pertinence s'est, comme on dit, beaucoup élargi en anthropologie et il n'est plus de thème que les anthropologues n'osent aborder, mais qui oserait encore se demander dans un même ouvrage « pourquoi les écrivains et les orateurs américains sont souvent boursoufflés », « comment une jeune fille se retrouve sous les traits de l'épouse », ou « quelle espèce de despotisme les nations démocratiques ont à craindre » ? Dans le meilleur des cas la monographie exhaustive participait de cette audace ; on espère qu'elle ne l'entraînera pas dans sa disparition.

Bibliographie.

- Althusser, L. *Montesquieu. La politique et l'histoire*, PUF, 1985 [1959].
- Aron, R., *Les étapes de la pensée sociologique*, Gallimard, 1967.
- Benrekassa, G. *Montesquieu, la liberté et l'histoire*, Le livre de poche, 1987.
- Beyer, Ch. *Nature et valeur dans la philosophie de Montesquieu*, Klincksieck, 1982.
- Bouglé, C. *Essais sur le régime des castes*, PUF, 1993 [1935]
- Boyer, P. Le Status des forgerons et ses justifications symboliques, *Africa* 53, 1982 : 44-63.
- Caratini, S. *Les Rgaybat (1610-1934)*, L'Harmattan, Paris, 1989, 2 tomes.
- Casajus, D. *La tente dans la solitude*, CUP-MSH, Cambridge-Paris, 1987
- Islam et noblesse chez les Touaregs, *L'homme* 115, 1991 : 7-30.
- Figures paradoxales dans quelques analyses de rituels, *Les cahiers du CREA* 16, 1993.
- Cassirer, E. *La philosophie des lumières*, Fayard, 1966 [1932]
- Davy, G. Sur la méthode de Montesquieu, *Revue de métaphysique et de morale*, oct. 1939 : 571-586.
- Desgraves, L. Introduction, in Montesquieu, *Les pensées. Le spicilège*, Robert Laffont, 1991 : 7-122.
- Dumont, L. For a sociology of India, *Contributions to indian Sociology*, 1-3, 1957 : 7-22.
- Homo hierarchicus*, Gallimard, 1966 (republié en 1979).
- Homo aequalis*, Gallimard, 1977.
- Essais sur l'individualisme*, Seuil, 1983.
- Durkheim, E. *Montesquieu et Rousseau, précurseurs de de la sociologie*, avec note introductive de G. Davy, Rivière, 1953 [1892 pour la version latine de la partie consacrée à Montesquieu].
- Evans-Pritchard, E. *A History of Anthropological Thought*, Clarendon Press, 1981.
- Goldschmidt, V. Introduction, in Montesquieu, *L'Esprit des lois*, Garnier-Flammarion, 1979, t. 1 : 11-57.

- Jamous, R. *Honneur et baraka*. MSH-CUP, Cambridge-Paris, 1981.
- Lévi-Strauss, Cl. Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss, in Mauss, *Sociologie et anthropologie*, 1985 [1950].
- Lienhardt, G. *Divinity and experience*, Clarendon Press, Oxford, 1961.
- Mauss, M. Fragment d'un plan de sociologie générale descriptive, in *Œuvres*, Les éditions de Minuit, 1968-1969, tome 3 : 303-391 [1934].
- Mélonio, F. *Tocqueville et les Français*, Aubier, Paris, 1993.
- Montesquieu *Œuvres complètes*, Bibliothèque de la Pléiade. Texte présenté par Roger Caillois, 1949-1951, 2 tomes.
Œuvres complètes, publiées sous la direction d'André Masson, Nagel, 1950-1953-1955, 3 tomes.
Œuvres complètes, texte établi par D. Oster, coll. L'Intégrale, Éditions du Seuil, 1964.
L'Esprit des Lois, Garnier-Flammarion, 1979, 2 tomes.
Pensées. Le Spicilège, édition établie par L. Desgraves, Robert Laffont, 1991.
- Shackleton, R. La genèse de « L'Esprit des lois », *Revue d'histoire littéraire de la France*, octobre 1952 : 425-438.
Montesquieu. Biographie critique, Presses universitaires de Grenoble, 1977 [1961].
- Schleifer, J. T. *The making of Tocqueville's Democracy*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1980.
- Tcherkezoff, S. L'« individualisme » chez Louis Dumont et l'anthropologie des idéologies globales. Genèse du point de vue comparatif (1re partie), *Anthropologie et Sociétés*, 17 (3), 1993 : 141-158.
L'« individualisme » chez Louis Dumont et l'anthropologie des idéologies globales. Genèse du point de vue comparatif (2e partie), *Anthropologie et Sociétés*, à paraître.

Tocqueville, A. de *De la démocratie en Amérique*, Garnier-Flammarion, 1981, 2 tomes [1835-1840].

Vernière, P. *Montesquieu et l'esprit des lois ou la raison impure*, SEDES, 1977.

Notes

* . Une première ébauche de ce texte a servi d'exposé introductif à la Journée de printemps de l'Association pour la recherche en anthropologie sociale (APRAS), tenue le 15 avril 1991.

1. Les notions liées de rapport, de relation, de convenance, sont importantes chez Montesquieu, comme le relève Goldschmidt (1979 : 33, note 2), qui ajoute, avec raison, qu'il faut voir dans ces notions, et non dans celles de causalité, l'idée directrice de L'esprit des lois.

2. C'est la datation proposée par Shackleton (*id.* : 319). Sur cette datation, on consultera Shackleton (*id.* : 244 et 319), ainsi que l'édition du Seuil des *Œuvres complètes* (1964 : 181 et 485).

3. Cette formule est reproduite diversement par les commentateurs. Althusser écrit « une union d'esprits » (1985 : 61, note 1) et renvoie aux Pensées, par erreur, semble-t-il. Shackleton, ou tout au moins son traducteur, écrit « une union de l'esprit » (*id.* : 66). Je suis ici le texte commun aux principales éditions des *Œuvres complètes* (Gallimard, 1949-1951 ; Nagel, 1950-1953-1955 ; Seuil, 1964) et reprise par Benrekassa (1987 : 70) et Desgraves (1991 : 79).

4. Notons que, dans l'essai qu'il consacre à Montesquieu, Evans-Pritchard (1981 : 6) traduit « esprit d'une nation » par *ethos of a people*.

5. Voir pour un commentaire récent, Benrekassa, 1987 : 96 *sqq.* Rappelons la judicieuse remarque de A. Cuvilier, le second traducteur de la thèse latine de Durkheim (Durkheim, 1953 : 59, note 10 et 63, note 26). Dans la lecture qu'en fait Durkheim, la république et la monarchie de Montesquieu apparaissent comme cimentées respectivement par la solidarité mécanique et la solidarité organique.

6. Voir aussi sur ce point la note 1.

7. Sans doute Durkheim (1953 : 62, note 18) a-t-il l'intuition d'un parallélisme du même ordre, lorsque, pour désigner la vertu, principe du gouvernement républicain, il parle de « l'âme sociale » [*civitatis anima* dans le texte latin] qui réside dans l'esprit de chacun. Surtout sous sa forme latine, voilà une expression qui s'appliquerait aussi bien à l'esprit général.

8. Je ne prétends pas faire un tableau général de la filiation de Montesquieu et Tocqueville. Je m'arrête à Fustel de Coulanges parce qu'on sait ce que Durkheim lui doit ; quant à Bouglé, sa place ici est amplement justifiée par ce qui sera dit de L. Dumont. A propos de l'influence de Tocqueville sur Fustel de Coulanges, on pourra par exemple consulter F. Mélonio (*id.*, chapitre 5).

9. La terminologie peut surprendre, mais l'image que l'auteur a en tête est très claire même s'il la laisse implicite : c'est celle de la décomposition d'un vecteur en ses composantes sur deux plans sécants. Le « vecteur » à décomposer est l'ensemble des données observées ; sa projection sur

« un premier plan de référence, le plan de l'idéologie, I, met en évidence [par soustraction] une autre composante située sur le plan résiduel R : (o = i + r) » (1966 : 58).

10. Ce qui suit doit beaucoup aux nombreuses discussions que j'ai eu avec Serge Tcherkezoff, lequel a consacré de nombreuses publications à l'examen de la notion dumontienne d'idéologie. Voir notamment Tcherkezoff, 1993 et à paraître.

11. La note renvoie au chapitre ePour une sociologie de l'Inde de *La civilisation indienne et nous* (p. 97-98). La version anglaise (1957) de ce chapitre ouvrait le premier volume de *Contributions to Indian Sociology*, et l'auteur la présente comme l'adaptation de sa leçon inaugurale à l'EPHE, donnée en 1955.

12. On trouve la même superposition dans la locution « idée-valeur », qu'il a finalement adoptée sans guère en expliciter le sens.

13. Il s'agit là d'une spécificité indienne. La séparation de la hiérarchie du pouvoir est rarement aussi nette ailleurs, nous dit l'auteur. Elle explique l'ambiguïté de la notion de hiérarchie chez lui. Le terme désigne dans le passage cité le principe qui subordonne l'impur au pur et qui, par conséquent, ordonne le système des castes. Il désigne aussi, dans la postface à la seconde édition (1979) de *Homo hierarchicus* la subordination du résiduel à l'idéologique.

14. C'est ainsi que je comprends le passage, mais il est un fait qu'il est ambigu.

15. On ne voit pas comment, vu les termes dans laquelle elle est formulée, la pensée de Dumont pourrait être prolongée autrement que par un travail proprement psychologique. Que l'un des principaux représentants français de l'anthropologie cognitive ait cru devoir une fois (dans un texte de jeunesse il est vrai), rapporter son propos à l'une des antithèses dumontiennes me paraît révélateur (Boyer 1982).

16. On a cependant vu plus haut qu'il n'accordait à sa construction qu'un statut épistémologique modeste. On relève aussi dans *Homo hierarchicus* (p. 97-98) une remarque faite en passant, mais lourde de conséquences. Mentionnant des dispositions qui lui paraissent « illogiques », il a cette réflexion : « Ou bien nous ne parvenons pas encore à entrer dans l'esprit du système, ou bien les Brahmanes ont ici transformé en privilège ce qui aurait dû être une incapacité plus grande. » Faut-il voir là l'idée que l'Inde n'est pas en tout point conforme au type qu'il a construit, comme Montesquieu lorsqu'il relève que certaines dispositions de la loi française ne sont pas conformes à l'esprit de la monarchie ? Ou bien espère-t-il tout de même qu'on pourra un jour ramener tous les traits indiens à une logique pour l'instant imparfaitement dégagée ? Je pencherais pour la seconde solution, et là nous sommes loin de Montesquieu ou Tocqueville, qui admettent une distance indépassable entre ce qu'ils observent et les types qu'ils dessinent.

17. Voir sur ce point Schleifer (1980 : 7 sq.)

18. Je reprends ici en quelques mots un commentaire déjà publié de *Divinity and Experience* (Casajus, 1993 : 149-151).

19. Je n'oppose pas ici ce qui serait une observation « neutre » à une rédaction rhétorique et, comme telle, suspecte. Simplement, des options peuvent s'imposer à l'esprit dès la rédaction encore brouillonne des notes de terrain, parfois même à l'audition d'un informateur ou à la faveur d'une circonstance plus fugace encore de la vie sur le terrain. D'autres peuvent s'imposer plus tard, dans le travail d'écriture proprement dit, dans cette longue élaboration qui fait passer d'une série de notes griffonnées sur le vif à un texte répondant aux normes universitaires ou

simplement éditoriales en vigueur au moment il est écrit. Les secondes ne sont pas plus vraies que les autres, mais leur rôle dans l'élaboration de l'œuvre diffère.

