

<http://www.rhuthmos.eu/spip.php?article309>

# L'anthropologie comparative de Louis Dumont à la lumière du rythme



- Recherches
- Le rythme dans les sciences et les arts contemporains
- Anthropologie
- 

Date de mise en ligne : samedi 15 octobre 2016

---

Copyright © Rhuthmos - Tous droits réservés

---

## Sommaire

- [La hiérarchie comme outil méthodologique et critère axiologique](#)
- [L'histoire de l'individuation comme histoire de l'individualisme](#)
- [Un nouvel historicisme](#)

On se demandera peut-être pourquoi publier sur RHUTHMOS un texte concernant l'oeuvre de Louis Dumont, qui ignore entièrement la question du rythme [1]. Les enjeux en sont multiples : 1. RHUTHMOS tente de comprendre les mouvements de la pensée contemporaine dans les sciences, les philosophies et les arts. Sa vocation n'est pas d'être une plateforme spécialisée et repliée sur les aspects techniques de la question rythmique mais de contribuer à un diagnostic de l'époque. Il se doit donc de prendre en compte tous les types de discours et de pratiques qui jouent aujourd'hui un rôle important et de les analyser du point de vue du rythme. 2. RHUTHMOS soutient l'idée de l'émergence d'un nouveau paradigme scientifique fondé sur le concept de rythme redéfini comme « manière de fluer ». Il lui est donc également nécessaire d'identifier les différents obstacles épistémologiques ou institutionnels qui freinent l'émergence de ce nouveau paradigme. Or, dans la mesure où elle fait perdurer, avec tous ses effets secondaires historicistes, la pensée structurale des années 1960, l'oeuvre de Louis Dumont constitue l'un de ces obstacles de première grandeur. 3. L'anthropologie comparative élaborée par Louis Dumont est aujourd'hui souvent considérée comme l'une des plus importantes contributions de la deuxième moitié du XXe siècle à l'histoire de l'individuation occidentale. Peut-être plus encore que la sociologie historique proposée dans un tout autre esprit par Norbert Elias [2], elle a eu et continue à avoir une très grande influence sur les représentations de notre passé, mais aussi et peut-être surtout de notre présent et de notre avenir. Nombre de ses idées socio-historiques, avec leurs corollaires éthiques et politiques plus que discutables, sont aujourd'hui monnaie courante dans la presse, les manuels universitaires et même dans des ouvrages de recherche qui se présentent comme scientifiques. C'est pourquoi, le programme défendu par RHUTHMOS d'une nouvelle anthropologie historique de l'individu et du sujet, d'une éthique et d'une politique fondées sur le rythme, ne saurait faire l'économie d'une critique circonstanciée de l'oeuvre dumontienne.

## La hiérarchie comme outil méthodologique et critère axiologique

L'entreprise de Louis Dumont fait partie d'un large mouvement de contestation des dualismes qui a marqué toutes les sciences humaines et sociales, ainsi que la philosophie, à partir des années 1970. Elle n'est donc pas la seule, contrairement à ce qu'elle prétend parfois, à s'orienter dans cette direction [3]. Ce qui distingue toutefois sa stratégie de celles de ses contemporains, c'est d'attribuer ces dualismes à une « idéologie » qui dominerait, non pas même toute une société mais tout l'Occident depuis que, se séparant du « monde traditionnel », il se serait constitué en « monde moderne ». Chez Dumont, la lutte contre les dualismes se fait au nom d'une anthropologie comparative historique mondiale elle-même dualiste.

Selon lui, les « sociétés modernes » constitueraient des « exceptions » au sein d'une masse de « sociétés traditionnelles ». Les valeurs individualistes et subjectivistes qui guideraient notre action ne seraient pas, comme nous le croirions à tort, des valeurs universelles, mais au contraire des déviations singulières au sein d'un monde axiologique, généralement et depuis toujours, « holiste » et « hiérarchique ». Or, ces valeurs influenceraient autant notre comportement que notre façon de comprendre le monde. Les catégories pratiques que nous utiliserions seraient, par exemple, pétries d'individualisme : « Nous pensons la plupart du temps en noir et blanc, étendant sur un vaste champ de claires distinctions (ou bien, ou bien) et utilisant un petit nombre de frontières rigides, épaisses, qui délimitent des entités solides. » (Dumont, 1983, p. 245). De même, nous ne valoriserions l'opposition

épistémologique entre sujet et objet que parce que nos sociétés reconnaîtraient une « primauté des relations entre l'homme et la nature » (p. 249, note 47). L'aspect analytique et dualiste qui caractériserait notre savoir renverrait ainsi « au système moderne de valeurs » (p. 249). Il représenterait une forme cognitive déterminée par notre individualisme et notre subjectivisme : « Nous sommes les héritiers d'une religion et d'une philosophie dualistes. » (Dumont, 1979, p. 321)

Dumont accroche, on le voit, sa critique du dualisme à la conception tönnesienne selon laquelle l'Occident aurait connu successivement deux formes sociales strictement opposées : la *Gemeinschaft* et la *Gesellschaft*. Pourtant, cette conception, qui inspire encore aujourd'hui tant de publications plus ou moins sérieuses, n'a pas toujours été considérée comme une vérité scientifique. Rejetée lors de sa première exposition en 1887, elle n'a attiré l'attention de la communauté savante qu'à partir de 1912 et de la réédition par Tönnies de *Communauté et société. Catégories fondamentales de la sociologie pure* [4]. Bien qu'ayant connu un certain succès durant l'entre-deux-guerres, elle a rapidement commencé à pâlir et à s'effondrer sous les coups des nombreux travaux anthropologiques, historiques et philosophiques qui sont venus la remettre en question. Il est alors apparu que les conclusions concernant les formes d'individuation que Tönnies tirait des variétés de types d'interdépendance étaient gravement erronées [5].

Mais tout cela n'impressionne guère Dumont, qui pense la position de Tönnies correcte sur le fond. C'est pourquoi, selon lui, si l'anthropologie et la sociologie veulent être en mesure de comprendre objectivement ce monde et les sociétés qui le composent - et éventuellement de tirer de cette compréhension des normes d'action -, elles doivent commencer par se défaire de leurs préjugés et adopter une approche dirigée selon ce qui aurait été l'unique « norme » des sociétés humaines jusqu'à l'apparition de « l'exception occidentale ». Elles doivent se débarrasser de tous « les cloisonnements mutilants » (Dumont, 1983, p. 16) ainsi que de toutes les formes épistémologiques « dualistes » qui grèvent la méthode anthropologique, et, dans la lignée de Durkheim et Mauss, repartir du « fait social total ». Dans une période dominée par les modèles individualistes et analytiques, la vocation de ces sciences est de « ré-unir, com-prendre, re-constituer ce que l'on a séparé, distingué, décomposé. » (p. 209) Pour le dire d'une autre manière, il leur faut adopter le regard décentré de l'anthropologue jugeant de l'Occident à partir du monde traditionnel et non plus du monde traditionnel à partir du monde moderne.

Bien qu'il soit toujours considéré comme unique, le système des castes indien, que Dumont a étudié de près pendant de longues années, posséderait pour cette raison une valeur paradigmatique : il présente, sous une forme presque pure, un fonctionnement qui aurait longtemps été présent dans toutes ces sociétés et que Dumont repère sous deux formes.

La société indienne repose, tout d'abord, sur une séparation qui apparaît au regard moderne comme injuste et inhumaine : d'une part, on y trouve quatre *varna*, de l'autre, un groupe apparemment hors *varna*, les Intouchables. Par ailleurs, les *varna*, qui constituent ensemble à ce niveau primaire de la segmentation le groupe supérieur, sont eux-mêmes hiérarchisés d'une manière qui reproduit en leur sein l'inégalité qui existe au niveau social global.

Or, derrière ces faits qui choquent la conscience moderne se cacheraient, selon Dumont, une série de réalités anthropologiques de portée très générale : 1. Le groupe de ceux qui apparaissent « exclus » n'est pas hors-système et constitue, en fait, une partie essentielle et indissociable du tout de cette société qui ne peut survivre sans cette tension interne : « L'exécution des tâches impures par les uns est nécessaire au maintien de la pureté chez les autres. Les deux pôles sont également nécessaires, quoique inégaux [...]. La conclusion, c'est que la réalité sociale est une totalité faite de deux moitiés inégales mais complémentaires. » (Dumont, 1979, p. 78-79) 2. Cette opposition paradoxale du pur et de l'impur - paradoxale au sens où elle est en même temps une complémentarité - dépasse largement le seul niveau de l'opposition entre membres des *varna* et Intouchables ; elle organise la société indienne dans son ensemble. La structure en tension se répète en effet à l'intérieur du groupe des « inclus », c'est-à-dire dans les *varna* eux-mêmes, où les relations entre prêtre et roi, par exemple, sont, elles aussi, organisées de manière hiérarchique, le religieux étant toujours considéré, du point de vue religieux tout au moins, comme supérieur au pouvoir.

Une telle structure se présente donc de la manière suivante [6] :

1er niveau de segmentation : A1 + B1

2e niveau de segmentation : (A2+B2) + B1

3e niveau de segmentation : ((A3+B3) + B2) + B1

et ainsi de suite...

Le cas indien révélerait ainsi deux principes fondamentaux de la logique sociale - et peut-être même, si l'on en croit Dumont, de toutes les sciences du vivant :

1. Dans le cas le plus général, la cohésion d'un groupe tient à l'existence d'un *englobement du contraire* qui est impensable dans les termes de la logique *individualiste* moderne : « La hiérarchie de la pureté recouvre, entre autres diversités, son propre contraire. Nous avons là un exemple de la complémentarité, qui peut aller jusqu'à la contradiction pour l'observateur, entre l'englobant et l'englobé. » (Dumont, 1979, p. 108) Par exemple, et c'est très important car cela dissocie la question de la hiérarchie de celle du pouvoir, le politique domine le religieux dans la sphère profane mais il lui est soumis du point de vue plus général du sacré : « Le pouvoir vient en quelque façon contrebalancer la pureté à des niveaux secondaires tout en lui restant soumis au niveau primaire ou non segmenté. » (p. 107) La hiérarchie traditionnelle n'est donc pas à comprendre comme une échelle purement inégalitaire de statuts placés les uns en dessous des autres et coordonnés par des relations de pouvoir, mais comme un système éthique d'englobement où le tout contient son contraire : « La relation hiérarchique est très généralement celle entre un tout (ou un ensemble) et un élément de ce tout (ou de cet ensemble) : l'élément fait partie de l'ensemble, lui est en ce sens consubstantiel ou identique, et en même temps il s'en distingue ou s'oppose à lui. C'est ce que je désigne par l'expression "englobement du contraire". » (p. 397 - postface à l'édition Tel Gallimard de *Homo hierarchicus*)

2. L'individuation n'est pas substantielle, comme le croient les modernes, mais relationnelle et différentielle. Les interdictions de contact, de commensalité et de nuptialité, qui distinguent les individus et fixent leur appartenance à des groupes ne signifient rien prises en elles-mêmes et elles doivent toujours être replacées dans le tout dans lequel elles fonctionnent : « Dans aucun domaine ce qui apparaît à l'occidental comme relevant de la séparation ne se laisse parfaitement isoler de la relation et de la hiérarchie. » (p. 168) Ce fait explique pourquoi ces distinctions n'ont pas une existence absolue et atemporelle, mais sont « fluides, flexibles [...] elles sont aussi diversement accentuées selon les situations, tantôt venant au premier plan, tantôt s'estompant. » (Dumont, 1983, p. 245) Du fait de la segmentation même du système, l'individuation échappe en effet à toute définition substantielle et varie avec le contexte d'interaction. Un individu peut être considéré comme « pur » et « supérieur » du point de vue d'un niveau de segmentation particulier mais « impur » et « inférieur » dès qu'il est observé du point de vue d'un niveau de segmentation plus fin. Dans le schéma proposé plus haut, tout membre de la section A1 (composée des quatre *varna*) est considéré comme pur par rapport à tout membre de la section B1 (les Intouchables), considérés pour leur part comme impurs. Mais à l'intérieur de A1, tous les membres de la sous-section B2 (*Ksatriya* + *Vaijya* + *Zkdra*) peuvent être également considérés comme impurs par rapport aux membres de la sous-section A2 (*Br hmana*) et ainsi de suite. Au-delà du cas indien et de la question de la pureté, l'important ici est que, *dans un système hiérarchique traditionnel, un même individu peut donc être successivement vu comme portant une qualité puis son contraire, suivant les relations sociales dans lesquelles il intervient, qualités qui le feront ainsi alternativement s'agréger à et se dissocier d'autres individus.*

Ce principe est assez proche de celui mis en évidence par Evans-Pritchard chez les Nuer et par lequel celui-ci explique leur forme d'individuation très particulière [7]. Chez les Nuer, toutefois, la succession d'alliance et

d'opposition ne provient pas d'une éthique de la pureté et entraîne une certaine élasticité sociale (et théorique) qui est à l'opposé de la rigidité structurale perçue en Inde par Dumont. Alors qu'Evans-Pritchard, très proche en cela de Mauss et de sa recherche d'une « physiologie » sociologique, met l'accent sur la fluidité et surtout le dynamisme rythmique des relations sociales, Dumont fige celles-ci en une forme platonicienne intangible. L'éthique et la politique conservatrices implicites qui l'animent sont également à l'opposé de l'anarchisme discret de son prédécesseur.

Quoi qu'il en soit, en reformulant de cette manière le concept de hiérarchie et en l'introduisant comme paradigme à la fois méthodologique et éthique dans les sciences sociales, on atteindrait, selon Dumont, plusieurs résultats cruciaux.

Tout d'abord, ce concept permettrait de sortir du dualisme analytique propre à la vision moderne du monde et de retrouver une catégorie méthodologique synthétique universelle : « C'est seulement dans notre idéologie égalitaire que la réalité apparaît sur un seul plan et comme constituée d'atomes équivalents. Nous transportons partout avec nous cette vue plate et uniforme de la réalité et de l'expérience [...]. La sociologie et les sciences du vivant en général doivent au contraire reconnaître l'organisation du donné en niveaux hiérarchisés. » (Dumont, 1979, p. XXV. Préface à l'édition Tel Gallimard de *Homo hierarchicus*) La hiérarchie permettrait de penser les différents éléments de la réalité sociale en se plaçant « du point de vue de l'ensemble » (p. 49) auquel ils appartiennent et donc du point de vue des « relations » qu'ils entretiennent entre eux. Les sciences sociales pourraient, en particulier, dépasser « le faux dualisme individu-société » (p. 24, note 3a). En effet, comme le montre l'exemple de la société indienne, si l'individuation n'est pas substantielle mais différentielle, l'individuation engage toujours simultanément un mouvement d'intégration et l'intégration un mouvement d'individuation.

L'introduction du concept de hiérarchie dans les sciences sociales permettrait, par ailleurs, de sortir de l'opposition entre action et représentation qui grève également ces sciences. Il impliquerait en effet d'observer le social à la lumière d'un primat de l'idéologie : « Méthodologiquement le postulat initial est que l'idéologie est centrale par rapport à l'ensemble de la réalité sociale. » (p. 16) Or, en donnant un primat à l'idéologie, conçue comme « ensemble social de représentations ; ensemble des idées et valeurs communes dans une société » (Dumont, 1983, p. 263), on donnerait un primat au sens : « L'essentiel ici a consisté à donner la primauté au sens (la hiérarchie) sur la seule forme extérieure (la stratification). » (Dumont, 1979, p. XIII) Et grâce à ce point de vue « sémantique », il serait possible de définitivement dépasser le conflit stérile entre une sociologie centrée sur les catégories de pensée et une sociologie plus préoccupée par l'action. Le recours au concept de hiérarchie dégagerait la possibilité d'élaborer « une combinaison de l'intellectualisme de Durkheim (pour reconnaître que l'action est dominée par la représentation) et du pragmatisme de Max Weber (pour se poser le problème non seulement de la représentation du monde mais de l'action dans ce monde représenté) » (p. 34-35). L'anthropologie s'affranchirait ainsi « aussi bien de l'idéalisme que du matérialisme » (p. 16, note - même idée p. 108).

Enfin, les concepts de hiérarchie et de monde hiérarchique fourniraient un point de repère universel pour juger l'évolution « exceptionnelle », pour ne pas dire « anormale », des sociétés occidentales, et en particulier la diffusion et l'approfondissement actuels de l'individualisme sous l'action de l'autonomisation et de la progressive domination de la sphère économique sur les autres sphères de la vie sociale. Bien que Dumont soit souvent évasif sur la question, on sent que la hiérarchie n'est en effet pas seulement un concept méthodologique, mais que son enjeu est en fin de compte axiologique. Le problème est que Dumont semble hésiter sur son jugement à l'égard des sociétés modernes.

D'un côté, il affirme que l'individualisme a apporté à leurs membres de grands bénéfices qu'il convient de conserver dans toute leur pureté. C'est pourquoi, il prend parfois des positions ultralibérales. Selon lui, nous ne pouvons pas par exemple, comme l'ont fait les régimes totalitaires, ou encore les politiques keynésiennes (*sic*), « rétrograder l'économie » et faire repasser les relations entre les hommes avant les relations entre les hommes et les choses, car ce serait prendre le risque d'un retour de la hiérarchie sans que celle-ci ne puisse, cette fois, être strictement séparée du pouvoir et soumise à un strict point de vue religieux : « Le peu d'histoire que nous avons appris ici

suggère que rétrograder l'économie serait vraisemblablement faire resurgir la subordination, et qu'à ce tournant une complication redoutable nous attendrait. En effet, la subordination sous sa forme normale, comme valeur, est jusqu'à plus ample informé exclue de notre idéologie. Elle ne pourrait donc que se réintroduire que sous forme honteuse, pathologique, c'est-à-dire comme oppression. Est-ce chercher trop loin ? Au contraire, il n'est que de regarder autour de nous : ce qui s'est passé et se passe dans notre monde vérifie immédiatement et précise la supposition. En effet il y a des pays, socialistes ou totalitaires, qui ont mis fin en principe, et dans une certaine mesure en fait, à l'autonomie de l'économique et l'ont mis au service de fins politiques et sociales. Nous savons qu'ils ont réalisé cela par l'oppression, dans le mépris de l'Individu, par la subordination imposée aux sujets. Penser qu'il serait possible d'obtenir le même résultat sans avoir recours au même moyen est dans l'état actuel dépourvu de tout fondement [...] En matière d'étalon-or, le premier disciple de Keynes a été Adolf Hitler. » (Dumont, 1977, p. 132) On notera la pointe polémique finale, assimilant les politiques d'État-providence aux politiques d'autarcie, où Dumont dévoile son hostilité de fond à la pensée social-démocrate, qui était pourtant celle de Mauss dont il se réclame.

Toutefois, le monde individualiste inspire aussi à Dumont une très forte résistance, voire une certaine répulsion. Du point de vue hiérarchique, les sociétés contemporaines sont en effet des sociétés hyper-individualistes qui se sont « artificiellement » coupées des normes traditionnelles et qui, pour cette raison, sont la proie d'un grand nombre de « pathologies » sociales allant, selon Dumont, des retours non maîtrisés du « refoulé holiste », comme les totalitarismes, jusqu'à la banalisation de l'explosion des couples mariés : « Les aspects totalitaires des mouvements démocratiques résultent [...] du projet artificialiste de l'individualisme mis en face de l'expérience. » (Dumont, 1983, p. 96 - même idée à propos de Rousseau, p. 102) Contradictoirement avec ses prises de position libérales, Dumont semble alors rêver d'un retour à la hiérarchie. Dans ces moments, il affirme que nos sociétés auraient grand profit, non seulement à respecter les sociétés traditionnelles, là où elles existent encore, mais aussi à prendre modèle sur elles : « C'est tout de même quelque chose de savoir que la hiérarchie est une nécessité universelle, et qu'elle se manifesterait en quelque manière, sous des formes cachées, honteuses, pathologiques par rapport aux idéaux opposés en vigueur. » (Dumont, 1979, p. 300) Pour éviter le chaos, l'anomie et le totalitarisme qui guettent l'hypermodernité que l'on appelle aujourd'hui la « postmodernité », nous devrions y reconnaître, voire y accepter la réintroduction des formes sociales hiérarchiques.

Bien sûr, Dumont se réfugie souvent derrière l'idée que la hiérarchie traditionnelle donne le primat à l'éthique (et au religieux) et non pas au pouvoir : « Tocqueville conclut qu'un système démocratique n'est viable que si certaines conditions sociales sont remplies. Le domaine politique ne peut pas absorber celui de la religion, ou en général des valeurs ultimes. Au contraire, il doit être complété et soutenu par lui. » (Dumont, 1983, p. 112) Mais quelques déclarations dispersées donnent une image plus inquiétante de ce que pourrait être un tel retour. Il est clair qu'il impliquerait un abandon de la démocratie, car « les groupes humains ont des chefs indépendamment d'un consensus formel, leur structuration étant une condition de leur existence comme tous » (p. 87). Par ailleurs, le retour de la hiérarchie entraînerait bien sûr une redifférenciation sociale : « J'espère que ce qui suit montrera en quel sens on peut soutenir que Hobbes avait raison [...] Si la philosophie politique est, à la suite de celle des anciens, un mode de considération de la société tout entière, il faut dire qu'il avait raison contre les tenants de l'égalitarisme. » (p. 91) Plus loin : « Hobbes reconnaît que l'égalité ne peut régner comme telle et sans obstacles. » (p. 94) De ce point de vue, la démocratie moderne est nécessairement un projet mort-né. L'avenir politique du monde sera religieux, hiérarchique et autoritaire ou ne sera pas - contrairement à ce que veulent bien raconter aujourd'hui quelques disciples complaisants et en fin de compte peu fidèles, on n'est pas si loin ici de Carl Schmitt.

## L'histoire de l'individuation comme histoire de l'individualisme

Cette approche de la « modernité » et des sociétés en voie de « modernisation » soulève des difficultés importantes - mais pas pour les raisons qui sont habituellement évoquées à l'encontre du travail de Dumont. Le parti-pris axiologique sous-jacent de l'approche dumontienne est évidemment le point sur lequel se sont concentrés la plupart

des critiques qui lui ont été faites. Chaussant les grandes et vénérables bottes de la morale des Lumières, on s'est attaqué à « la hiérarchie » pour lui reprocher de se faire le fourrier de l'inégalité et du pouvoir. Mais, outre qu'il s'agit là d'un semi-contresens dans la mesure où Dumont distingue explicitement et très nettement hiérarchie et pouvoir (et qu'il prône, en fin de compte, plus un primat du religieux qu'un primat d'un pouvoir absolu), celui-ci est tout à fait dans son droit quand il fait remarquer que ce n'est pas parce que la vision du monde et les valeurs qu'il défend déplaisent à ses détracteurs que cela prouve leur fausseté.

C'est pourquoi, je voudrais pour ma part aborder celles-ci d'une autre manière. Comme cette vision et ces valeurs dépendent de conceptions de l'histoire et du langage plus profondes, c'est à ces niveaux qu'il faut discuter, me semble-t-il, la théorie dumontienne. Il est véritablement étrange de voir que la notion de hiérarchie se donne, avec raison, pour objectif de surmonter les dualismes de la pensée contemporaine, mais qu'elle nécessite, pour ce faire, d'inscrire la modernité dans un dualisme historique radical qui se double, nous le verrons, d'un dualisme sémantique moins visible, mais tout aussi déterminant.

Notons, tout d'abord, le changement de méthode auquel se livre Dumont lorsqu'il essaie, à partir de la fin des années 1970, de décrire l'individualisme moderne. Celui-ci n'est plus observé à travers une enquête anthropologique de terrain, mais au gré d'une recherche historique destinée à reconstituer son éloignement progressif vis-à-vis du monde traditionnel [8]. Le problème historique posé par Tönnies est si important à ses yeux que Dumont le considère désormais comme le « problème central » de la sociologie : « Mais quelles que soient les transitions qui rendent compte de la genèse du second type à partir du premier, c'est dans la révolution moderne qui sépare ces deux types, ces deux volets du même diptyque que consiste sans doute le problème central de la sociologie comparative. » (Dumont, 1979, p. 319) Or, les explications qu'il donne de ce passage sont loin, nous allons le voir, d'être satisfaisantes.

Dumont prend, il est vrai, explicitement ses distances vis-à-vis de la conception linéaire et unifiante du devenir historique qu'il appelle le « modèle victorien » ou « philosophique » (Dumont, 1983, p. 175). Il rappelle que chaque société connaît une vitesse d'évolution propre et surtout une valorisation à chaque fois particulière du changement (p. 201). Mais cette attention aux spécificités, aux différences et à tout ce qui fait le concret de l'histoire ne sort pas totalement du paradigme historiciste.

Dans la postface qu'il écrit en 1979 pour l'édition Tel Gallimard de son travail sur les castes, Dumont explicite tout d'abord le processus engendré par la hiérarchie : « Il y a bel et bien un processus temporel qui leur [les oppositions distinctives et hiérarchiques] correspond, c'est celui de la différenciation. » (Dumont 1979, p. 400-401) L'histoire sociale du monde traditionnel est, selon lui, dominée par un processus de scissiparité. Le principe hiérarchique, qui se trouve au fondement de la vie de ces sociétés, repose sur un principe général de segmentation : « On voit qu'une opposition fondamentale qui est conçue comme l'essence de toute une série de distinctions concrètes est véritablement sous-jacente à l'ordre hiérarchique. » (p. 81) Or, cette condition structurale produit par elle-même un processus historique. Dans *Homo Hierarchicus*, par exemple : « On énumérera quelques implications diachroniques en ce qui concerne les groupes sociaux eux-mêmes. En effet, les idées ont des implications sur le plan de l'événement ; à la hiérarchie correspond une tendance à la scission des groupes de statut [...] on peut espérer que l'on reconnaîtra plus tard la face "dynamique", ou cinétique, du système des groupes dont on a exposé la face statique. » (p. 234) Dumont prend bien soin ici de montrer que cet aspect dynamique des processus sociaux ne relève pas d'une dialectique hégélienne : « Nous ne prétendons pas que l'opposition fondamentale [entre pur et impur] soit la cause de toutes les distinctions de caste, nous prétendons qu'elle en est la forme. » (p. 67) La tension entre l'englobant et l'englobé ne constitue pas un moteur historique, mais un cadre *formel* dans lequel se produit l'évolution : « Il est vrai que l'opposition distinctive et pas plus qu'elle l'opposition hiérarchique, que je demanderai qu'on lui adjoigne, ne "produisent rien". Elles sont statiques : nos oppositions, complémentarités, polarités ne se dépassent pas en un "développement". » (p. 400) Il s'agit simplement d'une dynamique de différenciation purement interne à une totalité qui « préexiste » (p. 401) ou d'une multiplication des « emboîtements » (p. 400) qui « n'altère pas le cadre global donné une fois pour toutes » (p. 400).

La théorie historique, qui est ici tirée de la notion de hiérarchie, semble ainsi rendre compte des processus de transformation propres au monde traditionnel, toutefois elle ne résout pas la question pour le monde qui lui aurait succédé - ni surtout pour le passage de l'un à l'autre. Elle ne fournit aucune clé pour expliquer l'émergence du monde moderne. C'est pourquoi on assiste dans le discours de Dumont à un changement de type d'explication. Dans le monde traditionnel hiérarchique, le principe de transformation prend la forme d'un principe immanent de dissociation qui multiplie les divisions tout en conservant la société comme un tout. Il est donc compréhensible dans les termes dégagés par l'anthropologie. En revanche, la vision que celui-ci propose de l'histoire occidentale et de l'apparition du monde moderne est toute différente. Elle n'est pas tirée de l'expérience ethnographique, mais simplement *déduite a priori d'une situation logique* [9]. Dumont présente l'histoire de l'humanité comme un processus impliqué par les deux bornes structurelles entre lesquelles il vient se loger. Ainsi pose-t-il le problème non pas en termes historiques mais d'une manière purement formelle : « Comment pouvons-nous concevoir une transition entre ces deux univers antithétiques, ces deux idéologies inconciliables ? » (Dumont, 1983 p. 35)

La réponse que Dumont apporte à cette question est double. Parfois, emporté par la logique dualiste dans laquelle il fait entrer de force cette histoire, il élimine le processus lui-même. L'évolution se réduit à un basculement soudain : « *À partir d'un certain moment* de l'histoire occidentale, les hommes se sont vus comme des individus. » (Dumont, 1979, p. 300, c'est moi qui souligne) À propos de Luther : « Nous sommes devant le rejet de la hiérarchie, devant la *transition soudaine* de l'univers holiste à l'univers individualiste. » (Dumont, 1983, p. 88, c'est moi qui souligne) Parfois, Dumont tente de donner à sa description un peu plus de profondeur et de complexité historiques. Mais la difficulté à laquelle il fait face est alors la suivante : il lui faut rendre compte, en accord avec ses présupposés holistes, d'un éclatement du tout. Or, dans la mesure où il existe un changement qualitatif entre le monde traditionnel et le monde moderne, Dumont ne peut s'appuyer sur le seul principe structural de différenciation interne. La multiplication des sous-segments propre aux sociétés traditionnelles ne change pas le cadre holiste ultime dans lequel elle a lieu.

Il a donc recours à la solution wébérienne d'un principe subversif *externe* ou, tout au moins, *conçu comme externe* : c'est l'affirmation de valeurs posées comme extérieures au tout (l'individu-hors-du-monde) qui a provoqué la transformation en question. La cause de la dissociation n'est pas mondaine mais nécessairement en opposition avec le monde tel qu'il est : « Non pas une valeur tirée de notre appartenance au monde, de son harmonie ou de notre harmonie avec lui, mais une valeur enracinée dans notre hétérogénéité par rapport à lui. » (p. 64) Là où Durkheim, et après lui Elias et tant d'autres, voient une progression parallèle de l'individuation et des solidarités fonctionnelles, Dumont voit ainsi le monde moderne comme un simple « tas ». L'intégration progressive de cet élément externe au tout, sa dissémination progressive, expliqueraient ainsi son explosion : « On peut prendre la configuration moderne comme résultant du bris de la relation de valeur entre élément et tout. Le tout est devenu un tas. » (p. 256) Ainsi une deuxième conception de l'histoire universelle se superpose-t-elle le plus souvent à l'idée du basculement brusque : celle d'une diffusion progressive dans la réalité de valeurs extra-mondaines conçues à un moment précis de l'histoire. Le changement historique ne consiste plus ici en une suite de *différenciations*, ni même en un *basculement* brusque d'un état dans un autre, mais en une lente *contamination* capillaire de valeurs apparues d'un coup, qui transforme peu à peu l'équilibre originel : « La vie mondaine sera ainsi contaminée par l'élément extra mondain. » (Dumont, 1983, p. 42)

Toutefois, Dumont se trouve alors devant le problème suivant : quelles ont été en Occident les valeurs, posées comme externes, capables d'agir sur une très longue durée et de provoquer la contamination progressive puis l'effondrement brusque final de la communauté comme Totalité ? La réponse s'impose d'elle-même. La dissolution lente puis la brusque destruction du monde traditionnel, ou pour le dire autrement l'apparition du monde moderne, est le résultat de la *prédication christique*, dont la diffusion des valeurs éthiques serait, selon lui, la cause principale de tous les changements d'individuation depuis deux mille ans en Occident. En rapatriant sur terre la source des valeurs qui se trouvait jusque-là à une distance infinie et infranchissable dans le ciel, et donc en introduisant le dualisme, qui séparait depuis le prophétisme juif ce monde-ci de l'autre, précisément dans le monde d'ici-bas, la prédication christique aurait lancé une dynamique dont nous sentirions, deux mille ans après, encore les effets : « C'est là ce qui nous apparaît rétrospectivement comme le cœur, le secret du christianisme considéré dans tout son



développement historique [...], *l'Incarnation de la Valeur*. » (p. 51) Ailleurs : « La mise en oeuvre même des valeurs individualistes a déclenché une dialectique complexe qui a pour résultat, dans des domaines très divers, et pour certains dès la fin du XVIIIe et le début du XIXe siècle, des combinaisons où elles se mêlent subtilement à leurs opposés. » (p. 28 - idem p. 30) Plus loin : « L'artificialisme moderne en tant que phénomène exceptionnel dans l'histoire de l'humanité ne peut se comprendre que comme une conséquence historique lointaine de l'individualisme-hors-du-monde des chrétiens. » (p. 64) Plus loin encore : « Seul cet enfantement chrétien me semble rendre intelligible ce qu'on a appelé le "prométhéisme" unique et étrange, de l'homme moderne. » (p. 255) Au Moyen Âge : « Nous avons quitté la communauté pour une société, et les racines religieuses de cette première transition [...] sont évidentes. » (p. 74) Au début de l'époque moderne : « La Réforme luthérienne porta un coup décisif à ce qui demeurait de l'ordre médiéval et de l'Empire germanique. » (p. 79) De même : « La réforme, je suis tenté de dire la révolution, opérée par Calvin - l'unification du champ idéologique et de la conversion de l'individu au monde - n'a été possible que grâce à l'action séculaire de l'Église. Il est clair que, jusqu'à la Réforme, l'Église avait été le grand agent de la transformation que nous étudions. » (p. 67)

Dumont, il est vrai, prête également attention au « progrès de l'individualisme » permis, à partir du XIIIe siècle, par « l'émancipation d'une catégorie : le *politique*, et la naissance d'une institution : l'État », ainsi qu'à « l'émancipation depuis le XVIIe de la catégorie *économique*, qui représente à son tour, par rapport à la religion et à la politique, à l'Église et à l'État, un progrès de l'individualisme » (p. 25-26). Mais ces deux analyses en réalité n'ajoutent rien à sa thèse première, car l'apparition ou « l'émancipation » de la sphère étatique moderne, comme celle ultérieurement de la sphère économique, sont expliquées, à leur tour, par l'action dissociante originelle de l'éthique chrétienne.

En rompant avec Byzance et en se rapprochant du pouvoir franc, les papes du VIIIe siècle se seraient en effet arrogé une fonction politique nouvelle, mais ils auraient aussi *investi* religieusement le nouveau pouvoir et posé ainsi les germes de l'émancipation de l'État moderne : « Si l'Église devient plus mondaine, inversement le domaine politique se trouve maintenant participer plus directement des valeurs absolues, universalistes. Pour ainsi dire, il est consacré d'une façon toute nouvelle. Et nous pouvons ainsi apercevoir une virtualité qui sera réalisée plus tard, à savoir qu'une unité politique particulière puisse à son tour émerger comme porteuse de valeurs absolues. Et tel est l'État moderne, car il n'est pas en continuité avec d'autres formes politiques ; il est une Église transformée, comme on le voit dans le fait qu'il n'est pas constitué de différents ordres ou fonctions mais d'individus. » (p. 57-58)

La suite de l'histoire aurait vu, selon Dumont, une convergence de cette première christianisation de la politique à travers la constitution de l'État moderne et d'un deuxième mouvement, montant cette fois de la population. Au XVIIIe siècle : « La revendication égalitaire fut étendue de la religion à la politique dans le cours de ce que nous pouvons appeler la révolution anglaise (1640-1660). » (p. 88) Les *Levelers*, et Locke un peu plus tard, auraient joué à cet égard un rôle de premier plan : « Ici comme ailleurs, la considération spéciale, politique, s'est émancipée graduellement de la considération générale et normative, la religion. Sous ce rapport le rôle joué dans Locke par la moralité marque une transition, puisqu'il n'y a guère de doute que sa notion de l'individu comme être moral est étroitement liée à sa religion. » (Dumont, 1977, p. 78) Enfin, au XVIIIe siècle : « La révolution française a été au fond un phénomène religieux [...] une fois de plus, la religion chrétienne avait poussé en avant l'individu. » (Dumont, 1983, p. 107) L'État moderne, sous sa forme absolutiste comme sous sa forme démocratique, apparaît ainsi comme un effet de la puissance des valeurs chrétiennes : « Le trait le plus frappant qui en ressort est la complexité du processus de scissiparité par lequel le domaine de la religion, qui d'abord est unique et englobe toutes choses, donne naissance (avec l'aide du droit) à la catégorie nouvelle, spéciale, du politique, tandis qu'au plan des institutions l'État hérite ses traits essentiels de l'Église qu'il supprime en tant que société globale. Tout au long du développement, jusqu'à la Révolution française, la religion exerce son action sous des formes toujours renouvelées : le mouvement conciliaire, la Réforme, les guerres de religion, les sectes protestantes, tout contribue d'une façon ou d'une autre au nouveau monde politique. En fin de compte, le politique et l'État résultent d'une différenciation. De ce qui constituait, sous l'égide de la religion et de l'Église, l'unité des valeurs ultimes s'est détaché un quantum de valeurs absolues constituant un domaine autonome. » (Dumont, 1977, p. 24)

L'apparition ultime d'une catégorie économique séparée à la fois du religieux et du politique, que Schumpeter faisait déjà remonter aux théologiens et canonistes des XIV<sup>e</sup> au XVII<sup>e</sup> siècles [10], est attribuée, d'une manière analogue, par Dumont à la synthèse par Adam Smith de différents courants inspirés par le christianisme : celui venant de Locke et de Mandeville, qui auraient respectivement émancipé l'économique du politique et de la religion, et celui de Quesnay, qui lui aurait donné pour la première fois sa délimitation et sa cohérence interne. Or, si Dumont ne se prononce pas clairement pour ce dernier, auquel il reconnaît au contraire un fond encore holiste, il est en revanche très affirmatif en ce qui concerne les deux premiers. Ceux-ci auraient retourné l'individualisme chrétien contre le politique puis contre le religieux lui-même, afin d'en extraire une sphère économique indépendante. À leur suite, Marx aurait construit toute sa conception économique sur la base inavouée de l'idéologie individualiste (et donc chrétienne). Ainsi Dumont débouche-t-il à propos de l'économie sur une conclusion du même type que pour l'État : « Tous pris ensemble, une contrainte morale interne a commandé le développement de l'enquête économique chez nos auteurs. Dans cette école de pensée [l'économie politique classique], l'économie n'a pas véritablement réussi à s'émanciper de la moralité. Quant à Marx lui-même, non seulement son économie politique mais tout l'ensemble de sa doctrine développe l'engagement moral initial, le vœu. » (p. 203) Ailleurs : « La religion chrétienne a directement contribué aux présuppositions initiales et quelquefois durables de maintes disciplines ou écoles de pensée. Cette sorte d'osmose générale [...] demeure souvent inconnue ou inaperçue, comme dans le cas de [la science ?] économique. » (p. 69)

## Un nouvel historicisme

Toutes ces représentations historiques soulèvent, aussi bien sur le plan théorique qu'historiographique, de très nombreux problèmes que les commentateurs les plus critiques n'ont pas toujours bien mis en évidence.

En ce qui concerne, tout d'abord, la conception de l'historicité qui y est présupposée, il est clair que Dumont est amené, en posant l'affirmation christique de l'incarnation divine comme origine de toute l'évolution ultérieure, à reprendre les chemins déjà empruntés avant lui par les évolutionnistes du XIX<sup>e</sup> siècle et, surtout avant ceux-ci, par Hegel. Le « passage » du monde « holiste traditionnel » au « monde individualiste moderne » est conçu, sur un modèle linéaire et progressif, comme un *processus de diffusion des valeurs chrétiennes*. D'où tout un ensemble de métaphores présentant ce passage comme le résultat d'une *extension* : « La revendication égalitaire fut étendue de la religion à la politique » (p. 88) ; d'une *transition* : « La transition s'est trouvée incarnée dans un homme » (p. 104) ; ou encore, d'un *transport* : « Le point essentiel est le transport des préceptes et fictions du droit naturel au plan de la loi positive. » (p. 103) Cette contamination aurait alors provoqué une suite de *glissements orientés* : « Disons seulement que le glissement que je viens de signaler sera suivi d'autres glissements dans la même direction et que cette longue chaîne de glissements aboutira finalement à la complète légitimation de ce monde, en même temps qu'au transfert de l'individu dans ce monde. » (Dumont, 1983, p. 58) Ou encore de *mutations progressives* : « L'évolution va consister dans un affaiblissement progressif de cette conception en faveur d'une autre. » (p. 71) Toute une terminologie évolutionniste témoigne ainsi d'un historicisme qui ne s'avoue pas : « Il fallait suivre dans l'histoire la *genèse* et le *développement* de l'idéologie moderne [...]. La première [étude] [...] montre comment l'individu chrétien, étranger au monde à l'origine, s'y trouve *progressivement de plus en plus* profondément impliqué [...]. La seconde montre le *progrès* de l'individualisme, à partir du XIII<sup>e</sup> siècle. » (p. 25, c'est moi qui souligne, sauf « genèse ») Plus loin, dans une phrase où Dumont trace à nouveau le cadre de son travail : « Notre problème est ici d'essayer de saisir *les étapes* de la contribution et *du développement* de l'individu. » (p. 70, c'est moi qui souligne)

Ce néo-évolutionnisme repose sur l'idée hégélienne du *lent déploiement d'une disposition donnée d'un coup et dès le départ* : « Il n'a pas fallu moins de dix-sept siècles d'histoire chrétienne pour la parfaire. » (p. 34) Toute l'histoire de l'individuation se résume ainsi à une incarnation - progressive et plus ou moins linéaire - des valeurs chrétiennes : « Cette chaîne de transitions peut être vue à l'image de l'*Incarnation* du Seigneur comme l'*incarnation progressive* dans le monde de ces valeurs mêmes. » (p. 58, c'est moi qui souligne) Ce présupposé historiciste explique pourquoi Dumont utilise, tout au long de son travail, de nombreuses métaphores qui comparent le processus historique à un

*développement*, à une *germination* ou à une *maturation* : « Nous avons quitté la communauté pour une société, et les *racines* religieuses de cette première transition, aussi décidée que décisive, sont évidentes. » (p. 74, c'est moi qui souligne) Plus loin, « la Réforme cueille *le fruit qui a mûri dans le giron* de l'Église. » (p. 67, c'est moi qui souligne) Ou encore, « la religion a été *le ferment* cardinal d'abord dans la généralisation de la formule [individualiste] et ensuite dans son évolution. » (p. 34, c'est moi qui souligne) Ailleurs, l'histoire semble présentée comme la résultante d'un élan vital originel : « Une fois de plus, la religion chrétienne avait *poussé en avant* l'Individu. » (p. 107, c'est moi qui souligne) Dumont parle de « *l'extraordinaire puissance de la disposition initiale* » du christianisme (p. 43, c'est moi qui souligne).

L'application par Dumont du structuralisme à l'histoire entraîne finalement la résurgence des notions historicistes de naissance, de téléologie et de prédiction du processus historique. C'était déjà le cas en Inde : « À l'aspect structural synchronique de la morphologie correspond un aspect diachronique *qu'on peut en partie déduire du précédent*. » (Dumont, 1979, p. 249, c'est moi qui souligne) Ailleurs : « On a voulu montrer que moyennant l'introduction d'une seule dichotomie, savoir la distinction entre homme dans le monde et individu hors du monde, on pouvait atteindre une vue unifiée et ordonnée de la prolifération indienne des mouvements religieux et spéculatifs, et *comprendre du même coup leur développement chronologique*. » (p. 295, c'est moi qui souligne) Mais ce trait est encore plus accusé pour l'Occident : « La constitution d'un nouveau "Substantif" individualiste a pour conséquence l'apparition d'un "adjectif" qui l'accompagne comme son complément *nécessaire* et dont on devrait *pouvoir prévoir* le contenu comparativement. » (p. 300, c'est moi qui souligne) Dans les *Essais sur l'individualisme* : « Cette figure [...], où l'individualisme hors du monde subordonne le holisme normal de la vie sociale, est *capable de contenir économiquement tous les principaux changements subséquents*. » (Dumont, 1983, p. 42, c'est moi qui souligne) Autrement dit, depuis la prédication christique, l'histoire de l'individuation est déjà en grande partie déterminée et se développe dans un cadre formel qu'elle ne saurait transgresser et dans une direction qui ne peut changer - la prédication était une prédiction. Là où l'historiographie chrétienne traditionnelle et Hegel voyaient une « spiritualisation » progressive des moeurs occidentales, Dumont repère, comme disait déjà Weber, leur « éthicisation ». Certes, ce n'est plus l'Esprit saint qui se diffuse petit à petit au sein l'humanité, car il s'agit de valeurs humaines affirmées dans un contexte historique bien particulier, mais le schéma historique reste finalement le même : la théorie dumontienne se présente comme un avatar tardif de l'historicisme et de l'hégélianisme du XIXe siècle.

Ainsi Dumont pousse-t-il sa théorie du social aussi loin qu'il le peut sur la voie de l'élimination du dualisme. Nombre des critiques qu'il lance aux oppositions dominant nos représentations intellectuelles sont loin d'être injustifiées. Cependant le dualisme, exclu du niveau synchronique, resurgit sur le plan diachronique. La séparation des éléments sans considération pour le tout qui les contient est interdite à l'anthropologue, mais elle réapparaît dans la description historique. Selon Dumont, deux structures, l'une appelée traditionnelle et holiste, l'autre moderne et individualiste, se seraient succédées dans l'histoire de l'humanité occidentale. Comprendre cette histoire reviendrait donc à expliquer comment se serait effectué le passage de l'une à l'autre. Or ici, la solution hiérarchique ne fonctionne plus. L'intégration synchronique des opposés ne peut rendre compte d'une succession. La hiérarchie permettait de concevoir à la fois l'unité d'un système social et la possibilité de tensions internes entre ses différents niveaux, mais l'histoire du monde n'est pas susceptible d'une unification de ce type. N'étant pas totalisable, parce que toujours ouverte à ses deux bouts, n'étant donc pas susceptible d'une élaboration théorique non-dualiste en termes de hiérarchie, l'histoire reste chez Dumont traversée par un schéma binaire. C'est pourquoi, elle est considérée comme un basculement soudain d'un monde à l'autre ou bien, ce qui ne change rien, comme un processus de contamination progressive de la réalité sociale holiste par une idéologie individualiste apparue d'un coup. Définie par défaut comme le passage, soudain ou progressif, d'une structure à une autre, l'histoire du monde moderne et de sa naissance n'est de toute façon pas tirée d'une observation historique, mais du cadre conceptuel binaire dont l'anthropologue reste muni malgré lui. Elle prend alors l'aspect d'une téléologie où il devient possible de prévoir le développement social. Tout cela relève d'une représentation de l'histoire totalement démentie par ce que nous apprend la recherche historique et la théorie de l'individuation singulière et collective fondée sur le rythme.

LA SUITE ICI : « [L'historicisme néo-tönniesien de Louis Dumont au crible de la recherche historique](#) »

[1] L. Dumont, *La Civilisation indienne et nous*, 1e éd. dans *Les Annales*, Paris, A. Colin, 1964 - 2e éd., Paris, A. Colin, 1975 ; *Homo hierarchicus. Le système des castes et ses implications*, Paris, Gallimard, 1966 - rééd. coll. Tel, avec une nouvelle préface et une postface : « Vers une théorie de la hiérarchie », 1979 ; *Homo aequalis. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Paris, Gallimard, 1977 ; *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Le Seuil, 1983 ; *Homo aequalis II. L'Idéologie allemande. France-Allemagne et retour*, Paris, Gallimard, 1991.

[2] À cet égard voir [« La sociologie historique de Norbert Elias à la lumière du rythme »](#)

[3] Il suffit de citer ici les travaux, certes distincts les uns des autres mais tous motivés par une même critique du dualisme, entrepris par Elias, Bourdieu, Touraine, Morin, Certeau, Giddens, Archer, Bhaskar, Habermas, Boltanski, Thévenot, etc.

[4] F. Tönnies, *Communauté et société. Catégories fondamentales de la sociologie pure*, Paris, PUF, 2010.

[5] Sur les différentes manières de se débarrasser du dualisme socio-historique du XIXe siècle, chez Mauss, Huizinga, Groethuysen, Evans-Pritchard voir P. Michon, *Éléments d'une histoire du sujet*, Paris, Kimé, 1999 et *Rythmes, pouvoir, mondialisation*, Paris, PUF, 2005.

[6] En Inde, par exemple, tous les A correspondent, au niveau de segmentation où ils sont observés, à des « groupes purs » et tous les B à des « groupes impurs ».

[7] E. Evans-Pritchard, *Les Nuer. Description des modes de vie et des institutions politiques d'un peuple nilote*, (1e éd. 1937), Paris, Gallimard, 1994. Pour une analyse du travail d'Evans-Pritchard, voir P. Michon, *Rythmes, pouvoir, mondialisation, op. cit.*

[8] Cette approche historique, qui situe Dumont à la frange du courant structuraliste, lui a évidemment été reprochée par les tenants d'un structuralisme orthodoxe, comme il le rappelle dans son introduction à l'édition Tel Gallimard de *Homo Hierarchicus* : « Dans un milieu dominé par l'analyse structuro-fonctionnelle du présent qui, rejetant la spéculation sur les "origines", excluait du même coup l'histoire, réintroduire des états passés sous quelque forme que ce soit devait apparaître comme un "mélange" de deux choses à tenir absolument distinctes », (Dumont, 1979, p. XVIII). Mais le problème en réalité est tout à fait inverse. Dumont est conscient du manque que crée l'absence d'observation anthropologique des sociétés occidentales et il souligne lui-même que, dans *Homo Aequalis*, il a été « hors d'état de compléter l'aspect conscient par l'aspect observé du dehors, l'idéologique par le "comportement" ». Mais il affirme avoir pu compenser cette absence « par l'introduction systématique de la dimension comparative », (L. Dumont, 1983, p. 24). La question n'est donc pas de savoir si Dumont a trahi l'approche structurale en l'associant à une approche historique, mais bien plutôt de vérifier si l'intégration des résultats de l'analyse structurale de la société indienne n'a pas eu des effets négatifs sur son approche historique des sociétés occidentales.

[9] Dumont reconnaît du reste à cet égard sa dette envers la logique. L'idée de la relation entre l'englobant et l'englobé, qui est à la base de sa théorie de la hiérarchie et par suite de cette conception historique, lui est venue, à ce qu'il nous dit, en lisant un travail de R. Apthorpe sur les « différentes relations logiques possibles entre deux classes », L. Dumont, 1979, p. 398.

[10] J. A. Schumpeter, *History of Economic Analysis*, Oxford, 1954, p. 97.