

Homo hiérarchicus INTRODUCTION

... *la démocratie brise la chaîne et met chaque anneau à part.*

ALEXIS DE TOCQUEVILLE

I. Les castes et nous.

Notre système social et celui des castes sont si opposés dans leur idéologie centrale qu'un lecteur moderne est sans doute rarement disposé à donner à l'étude de la caste toute son attention. S'il est très ignorant de sociologie, ou d'esprit très militant, il se peut que son intérêt se borne à souhaiter la destruction, ou la disparition, d'une institution qui est un déni des droits de l'homme et apparaît comme un obstacle au progrès économique d'un demi-milliard de gens. Notons en passant un fait remarquable : sans parler des Indiens, aucun Occidental ayant vécu dans l'Inde, fût-il le réformateur le plus passionné ou le missionnaire le plus zélé, n'a jamais à notre connaissance poursuivi ou recommandé l'abolition pure et simple du système des castes, soit qu'il eût vivement conscience, comme l'abbé Dubois, des fonctions positives que le système remplit, soit tout simplement parce que la chose apparaissait par trop irréalisable.

Même si on le suppose plus rassis, on ne peut attendre de notre lecteur qu'il considère la caste autrement que comme une aberration, et les auteurs mêmes qui lui ont consacré des travaux ont plus souvent cherché à expliquer le système comme une anomalie qu'à le comprendre comme une institution. On verra cela au chapitre suivant.

S'il ne s'agissait que de satisfaire notre curiosité et de nous faire quelque idée d'un système social aussi stable et puissant /14/ qu'opposé à notre morale et rebelle à notre intelligence, nous ne lui consacrerions certainement pas l'effort d'attention que la préparation de ce livre a demandé et que, je le crains bien, sa lecture aussi dans une certaine mesure demande. Il y faut davantage, il y faut la persuasion que la caste a quelque chose à nous apprendre sur nous-mêmes. Telle est en effet, à *longue échéance*, l'ambition des travaux dont le présent ouvrage fait partie, et il est nécessaire de marquer et de préciser ce point pour situer et caractériser l'entreprise. L'ethnologie, disons plus précisément l'anthropologie sociale ne présenterait qu'un intérêt spécial si les sociétés « primitives »

ou « archaïques », et les grandes civilisations étrangères, qu'elle étudie relevaient d'une humanité différente de la nôtre. L'anthropologie fait la preuve, par la compréhension qu'elle offre *peu à peu* des sociétés et cultures les plus différentes, de l'unité de l'humanité. Ce faisant, elle éclaire évidemment en retour, en tout cas à quelque degré, notre propre sorte de société. Mais l'ambition lui est inhérente, et elle l'exprime quelquefois, de parvenir à le faire de façon plus systématique et radicale, de réaliser une « mise en perspective » de la société moderne par rapport à celles qui l'ont précédée et qui lui coexistent, apportant ainsi une contribution directe et centrale à notre culture générale et à notre éducation. Sans doute n'en sommes-nous pas encore là, mais sous ce rapport l'étude d'une société complexe, porteuse d'une grande civilisation, est plus favorable que l'étude de sociétés plus simples, socialement et culturellement moins différenciées. La société indienne peut être de ce point de vue d'autant plus féconde qu'elle est plus différente de la nôtre : on peut espérer commencer, sur ce cas bien tranché, une comparaison qui sera dans d'autres cas plus délicate.

Anticipons en deux mots : les castes nous enseignent un principe social fondamental, la hiérarchie, dont nous modernes avons pris le contre-pied, mais qui n'est pas sans intérêt pour comprendre la nature, les limites et les conditions de réalisation de l'égalitarisme moral et politique auquel nous sommes attachés. Il n'est pas question d'en arriver là dans le présent ouvrage, qui s'arrêtera en substance à la découverte de la hiérarchie, mais telle est la perspective où s'inscrit notre propos présent. Il y a un point à bien préciser. Il est entendu que le lecteur peut refuser de sortir de ses propres valeurs, il peut poser que pour lui l'homme commence avec la Déclaration des Droits de l'Homme, et condamner purement et simplement ce qui s'en écarte. Ce faisant il se limite certainement, et sa prétention à être « moderne » est sujette à discussion, pour des raisons non seulement de fait mais aussi de droit. En réalité, il ne s'agit /15/ pas du tout ici, disons-le nettement, d'attaquer les valeurs modernes directement ni sournoisement. Elles nous paraissent d'ailleurs suffisamment assurées pour n'avoir rien à craindre en elles-mêmes de nos enquêtes. Il s'agit seulement d'une tentative pour appréhender *intellectuellement* d'autres valeurs. Si l'on s'y refusait, il serait inutile d'essayer de comprendre le système des castes, et il serait impossible, au bout du compte, de prendre de nos propres valeurs une vue *anthropologique*.

On comprendra sans peine que l'enquête ainsi définie nous interdit certaines facilités. Si, comme beaucoup de sociologues contemporains, nous nous contentions

d'une étiquette empruntée à nos propres sociétés, si nous nous bornions à considérer le système des castes comme une forme extrême de « stratification curiale », nous pourrions certes enregistrer des observations intéressantes, mais tout enrichissement de nos conceptions fondamentales serait par définition exclu : le cercle que nous avons à parcourir, de nous aux castes et, en retour, des castes à nous, se refermerait immédiatement, car nous n'aurions jamais quitté la position initiale. Une autre façon de rester enfermés en nous-mêmes consisterait à supposer d'emblée que la place des idées, croyances et valeurs, en un mot de l'idéologie dans la vie sociale est secondaire et peut s'expliquer par, ou se réduire à, d'autres aspects de la société. Le principe égalitaire et le principe hiérarchique sont des réalités premières, et parmi les plus contraignantes, de la vie politique ou de la vie sociale en général. On ne peut s'étendre ici sur la question de la place de l'idéologie dans la vie sociale méthodologiquement, tout ce qui suit, dans son plan et dans son détail, répondra à cette question (1a). La pleine reconnaissance de l'importance de /16/ l'idéologie a une conséquence d'apparence paradoxale : dans le domaine indien elle nous conduit à faire cas de l'héritage littéraire et de la civilisation « supérieure » aussi bien que de la culture « populaire ». Les tenants d'une sociologie moins radicale nous accusent alors de verser dans la « culturologie » ou « l'indologie », et de perdre de vue la comparaison, à leurs yeux suffisamment garantie par des concepts comme celui de « stratification sociale » et par la seule considération des *ressemblances* qui permettent de grouper sous des étiquettes communes des phénomènes empruntés à des sociétés de type différent. Mais une telle démarche ne permettra jamais d'atteindre que le général, et par rapport à notre propos comparatif elle représente encore un court-circuit. L'universel ne peut être atteint en l'espèce qu'à travers les caractéristiques propres, et chaque fois différentes, de chaque type de société. A quoi bon aller en Inde, sinon pour contribuer à découvrir en quoi et comment la société ou la civilisation indienne, par sa particularité même, représente une forme de l'universel ? En définitive, c'est celui qui se penche avec humilité sur la particularité la plus menue qui garde ouverte la route de l'universel. C'est celui qui est prêt à consacrer tout le temps nécessaire à l'étude de tous les aspects de la culture indienne qui a chance, à certaines conditions, de la transcender finalement et d'y trouver quelque jour quelque vérité à son propre usage.

1a. Le mot « idéologie » désigne communément un ensemble plus ou moins social d'idées et de valeurs. On peut ainsi parler de l'idéologie d'une société, et aussi de celles de groupes plus restreints, comme une classe sociale ou un mouvement, ou encore d'idéologies par-

tielles, portant sur un aspect du système social comme la parenté. Il est évident qu'il y a une idéologie fondamentale, une sorte d'idéologie-mère liée au langage commun et donc au groupe linguistique ou à la société globale. Il y a certainement des variations — parfois des contradictions — selon les milieux sociaux, par exemple les classes sociales, mais elles s'expriment dans le même langage : prolétaires et capitalistes parlent français en France, faute de quoi ils ne pourraient pas opposer leurs idées, et en général ils ont en commun beaucoup plus qu'ils ne peuvent penser par rapport, disons, à un Hindou. Le sociologue a besoin d'un terme pour désigner l'idéologie globale, et il ne peut s'incliner devant l'usage spécial qui limite l'idéologie aux classes sociales et lui donne un sens purement négatif, jetant ainsi à des fins partisans le discrédit sur les idées ou « représentations » en général. Pour les difficultés inextricables qui résultent d'un tel usage dans la sociologie de la connaissance, cf. récemment W. STARK, *Sociology of Knowledge*, ch. II. Cf. : MAC IVER, *Web of Government*, p. 454. n. 54

La question de la place ou fonction de l'idéologie dans l'ensemble de la société est à laisser ouverte au point de vue ontologique, tandis qu'elle est méthodologiquement cruciale. Très brièvement (cf. § 22) :

1° La distinction entre les aspects idéologiques (ou conscients) et les autres s'impose méthodologiquement du fait que les uns et les autres ne sont pas connus de la même manière.

2° Méthodologiquement le postulat initial est que l'idéologie est centrale par rapport à l'ensemble de la réalité sociale (l'homme agit consciemment, et nous accédons directement à l'aspect conscient de ses actes).

3° Elle n'est pas toute la réalité sociale, et l'étude a son aboutissement dans la tâche difficile de la mise en position relative des aspects idéologiques et de ce qu'on peut appeler les aspects non idéologiques. Tout ce qu'on peut supposer a priori est qu'il y a normalement un rapport de complémentarité, d'ailleurs variable, entre les uns et les autres.

On observera d'une part que cette procédure est la seule qui permette de reconnaître éventuellement que le postulat initial est contredit dans le fait, d'autre part qu'elle s'affranchit aussi bien de l'idéalisme que du matérialisme en ouvrant à l'un et à l'autre tout le champ d'action auquel il peut prétendre scientifiquement, c'est-à-dire à charge de preuve. Pour un exemple de différence considérable dans la place d'une idéologie partielle en même temps que dans sa cohérence interne, voir la comparaison du vocabulaire de parenté entre Inde du Nord et Inde du Sud dans "Marriage, III" ; *Contributions to Indian Sociology*, IX (sect. II, in fine). /17/

Pour le moment on se propose ici en tout premier lieu de parvenir à comprendre l'idéologie du système des castes. Or elle est directement contredite par la théorie égalitaire de laquelle nous participons. Et il est impossible de comprendre l'une aussi longtemps que l'autre — l'idéologie moderne — est prise comme vérité universelle, non seulement en tant qu'idéal moral et politique — ce qui constitue une profession de foi indiscutable — mais en tant qu'expression suffisamment adéquate de la vie sociale — ce qui est un jugement naïf. C'est pourquoi, pour aplanir la voie au lecteur, je commencerai par la fin, utilisant d'emblée les résultats de l'étude pour le faire réfléchir, à titre préliminaire, sur les valeurs modernes. Ceci équivaut à une brève introduction générale à la sociologie, qui pourra être jugée très élémentaire mais n'est pas inutile. Il s'agira d'abord du rapport entre valeurs modernes et sociologie, et ensuite plus spécialement de l'égalitarisme envisagé sociologiquement.

2. *L'individu et la sociologie.*

D'une part la sociologie est le produit, ou plutôt elle est partie intégrante de la société moderne. Elle ne peut s'en émanciper que de façon restreinte et grâce à un effort concerté. D'autre part la clef de nos valeurs est facile à trouver. Nos deux idéaux cardinaux s'appellent égalité et liberté. Ils supposent comme principe unique et représentation valorisée l'idée de *l'individu* humain : l'humanité est constituée d'hommes, et chacun de ces hommes est conçu comme présentant, malgré sa particularité et en dehors d'elle, l'essence de l'humanité. Nous aurons à revenir sur cette idée fondamentale. Tenons-nous-en pour le moment à quelques traits évidents. Cet individu est quasi sacré, absolu ; il n'y a rien au-dessus de ses exigences légitimes ; ses droits ne sont limités que par les droits identiques des autres individus. Une monade, en somme, et tout groupe humain est constitué de monades de la sorte sans que le problème de l'harmonie entre ces monades se pose le moins du monde pour le sens commun. C'est ainsi qu'est conçue la classe sociale ou ce qu'on appelle à ce niveau « société », savoir une association, et à certains égards même une simple collection de ces monades. On parle souvent d'un prétendu antagonisme entre « l'individu » et « la société », dans lequel la « société » tend à apparaître comme un résidu non humain : la tyrannie du nombre, un mal physique inévitable opposé à la seule réalité psychologique et morale, laquelle est contenue dans l'individu.

Ce genre de vue, s'il fait partie intégrante de l'idéologie /18/ courante de l'égalité et de la liberté, est évidemment très peu satisfaisant pour l'observateur de la

société. Il s'insinue pourtant jusque dans les sciences sociales. Or la vraie fonction de la sociologie est tout autre : elle est précisément de remédier à la lacune qu'introduit la mentalité individualiste, lorsqu'elle confond l'idéal et le réel. En effet, et c'est notre troisième point, si la sociologie apparaît comme telle dans la société égalitaire, si elle y baigne, si elle l'exprime même en un sens que nous verrons, elle a sa racine dans quelque chose de tout différent : l'aperception de la nature sociale de l'homme. A l'individu se suffisant à lui-même, elle oppose l'homme social ; elle considère chaque homme, non plus comme une incarnation particulière de l'humanité abstraite, mais comme un point d'émergence plus ou moins autonome d'une humanité collective particulière, d'une *société*. Dans l'univers individualiste, cette vue pour être réelle doit prendre la forme d'une expérience, presque d'une révélation personnelle, c'est pourquoi je parle d'une aperception *sociologique*. Ainsi le jeune Marx écrivait, avec l'excès du néophyte : « C'est la société qui pense en moi ».

Cette aperception sociologique n'est pas facile à communiquer à un libre citoyen de l'État moderne qui ne la connaîtrait pas. Essayons de l'éclairer quelque peu. L'idée que nous formons de la société reste superficielle aussi longtemps que, comme le mot y invite, nous la prenons comme une sorte d'association où l'individu tout constitué entrerait volontairement dans un but déterminé, comme par un contrat. Pensons plutôt à l'enfant lentement amené à l'humanité par l'éducation familiale, par l'apprentissage du langage et de la morale, par l'enseignement qui le fait participer au patrimoine commun — y compris, chez nous, des éléments que l'humanité tout entière ignorait il y a moins d'un siècle. Où serait l'humanité de cet homme, où son intelligence, sans ce dressage, à proprement parler une création, que toute société impartit en quelque manière à ses membres, quels qu'en soient les agents concrets? Cette vérité est tellement perdue de vue qu'il faut peut-être renvoyer nos contemporains, même instruits, aux histoires d'enfants-loups pour qu'ils réfléchissent que la conscience individuelle sort du dressage social (2a).

2a. Cf. LUCIEN MALSON, *Les Enfants sauvages, mythe et réalité*. « Faut-il... admettre que les hommes ne sont pas des hommes hors de l'ambiance sociale ? » se demande un journaliste rendant compte de ce livre (Y. R., *Le Monde*, 6.5.1964).

Semblablement, on fait souvent consister le social exclusivement dans des manières de se comporter de la part de l'individu /19/ supposé, là encore, tout construit. Là-dessus il suffit d'observer que les hommes concrets ne se *comportent* pas ils *agissent* avec une idée en tête, fût-elle de se conformer à

l'usage. L'homme agit en fonction de ce qu'il pense, et s'il a jusqu'à un certain point la faculté d'agencer ses pensées à sa guise, de construire des catégories nouvelles, il le fait à partir des catégories qui sont socialement données, comme leur liaison avec le langage suffirait à le rappeler. Ce qui nous éloigne de reconnaître tout uniment ces évidences, c'est une disposition psychologique idiosyncrasique au moment où une vérité rebattue, mais jusque-là étrangère, devient pour moi vérité d'expérience, je m'imagine volontiers l'avoir inventée. Une idée commune se présente comme personnelle lorsqu'elle devient pleinement réelle. Le roman est plein d'exemples de ce genre : nous avons un besoin étrange, pour le reconnaître nôtre, d'imaginer que ce qui nous arrive est unique, alors que c'est le pain ou le fiel commun de notre collectivité ou humanité particulière. Bizarre confusion : il y a bien une personne, une expérience individuelle et unique, mais elle est faite d'éléments communs pour une grande part, et il n'y a rien de destructeur à le reconnaître : arrachez de vous-même le matériau social et vous n'êtes plus qu'une virtualité d'organisation personnelle (2b).

2b. Ce petit exemple ne prétend nullement épuiser la socialité de l'homme. On sait bien par exemple que « l'organisation personnelle » elle-même n'est pas indépendante des relations avec d'autres personnes occupant des rôles définis. Mais quoi de plus étrange que cette déclaration attribuée à un romancier contemporain : « L'unique moyen de ne plus être seul, c'est de ne plus penser » (*Le Monde*, 25.11.1964). Voilà bien cette « signification fautive » du moi dont se plaignait Arthur Rimbaud vers le moment où il écrivait « C'est faux de dire : Je pense. On devrait dire : On me pense » (Lettre à Izambard, mai 1871).

C'est le premier mérite de la sociologie française d'avoir, en vertu de son intellectualisme, insisté sur cette présence du social dans l'esprit de chaque homme (2c). On a reproché à Durkheim d'avoir pour l'exprimer eu recours aux notions de « représentations collectives » et plus encore de « conscience collective ». Sans doute la seconde expression prête à confusion, même s'il est ridicule d'y voir une justification fournie au totalitarisme. Mais sur le plan scientifique les inconvénients de ces termes ne sont rien, disons-le tout droit, par rapport à la vue communément répandue de la conscience individuelle sortant tout armée de l'affirmation de soi-même. Des travaux réputés de nos jours sociologiques en témoignent abondamment.

2c. Ainsi déjà dans Bonald, voir le résumé d'A. Koyré dans *Études d'histoire...*, p. 117-134.

Notons encore que le genre de notion qu'on critique ici est, /20/ au moins dans la forme développée et la place centrale que nous lui connaissons, proprement

moderne, et d'ascendance chrétienne. (On se demanderait même s'il n'a pas sensiblement accru son empire sur les esprits depuis, par exemple, le début du XIXe siècle). Les philosophes anciens, jusqu'aux Stoïciens, ne séparaient pas les aspects collectifs de l'homme et les autres on était un homme parce qu'on était membre d'une cité, organisme social autant que politique. Sans doute Platon fait naître sa République, de façon en somme superficielle, de la seule division du travail. Mais Aristote le lui a reproché et l'on voit bien, chez Platon lui-même, d'après la rationalité presque strictement hiérarchique qui règne dans la *République*, que c'est l'homme collectif, et non l'homme particulier, qui est là l'homme véritable, même si le second participe si étroitement du premier qu'il trouve son compte à le voir exalté. Enfin, il n'est que de rappeler un exemple fameux si : Socrate, dans le *Criton*, refuse de s'enfuir, c'est en définitive parce qu'il n'y a pas de vie morale hors de la cité.

L'aperception sociologique de l'homme peut se produire spontanément dans la société moderne dans certaines expériences dans l'armée, dans le parti politique, et dans toute collectivité fortement unie, et surtout dans le voyage, qui permet — un peu comme l'enquête ethnologique — d'appréhender chez d'autres le modelage par la société de traits qu'on ne voit point, ou qu'on prend pour « personnels », chez soi. Sur le plan de l'enseignement, cette aperception devrait être le b-a-ba de la *Sociologie*, mais j'ai déjà fait allusion au fait que la *sociologie*, en tant qu'étude de la seule société moderne, en fait souvent l'économie. Ici on ne peut se défendre de souligner les mérites de l'ethnologie comme discipline *Sociologique*. On ne conçoit pas de nos jours de travail et même d'enseignement ethnologique qui ne provoque l'aperception en question. L'attrait, je dirais presque la fascination qu'exerçait Marcel Mauss sur la plupart de ses élèves et auditeurs était due avant tout à cet aspect de son enseignement.

Qu'on me permette ici une anecdote qui présente un exemple frappant d'aperception sociologique. Vers la fin de l'année de préparation au Certificat d'ethnologie un condisciple qui ne se destinait pas à l'ethnologie me raconta qu'il lui était arrivé une chose étrange. Il dit à peu près ceci :

« L'autre jour, me trouvant sur la plate-forme d'un autobus, je m'aperçus tout à coup que je ne regardais pas mes compagnons de voyage comme à l'habitude ; quelque chose avait changé dans ma relation à eux, dans ma manière de me situer par rapport à eux. Il n'y avait plus « moi et les autres » ; j'étais l'un d'eux. Un bon moment je me /21/ demandai la raison de cette transformation curieuse et soudaine. Tout à coup elle m'apparut : c'était l'enseignement de Mauss. L'indi-

vidu d'hier s'était senti homme social, il avait perçu sa personnalité comme liée au langage, aux attitudes ; aux gestes, dont ses voisins lui renvoyaient l'image. Voilà l'aspect humaniste essentiel d'un enseignement d'ethnologie. »

Ajoutons qu'il en est de cette aperception comme de toutes les idées fondamentales. Elle ne s'acquiert pas complètement du premier coup et une fois pour toutes : ou bien elle s'approfondit et se ramifie en nous, ou au contraire elle reste limitée et devient pharisaïque. À partir d'elle, nous pouvons comprendre que la perception de nous-même comme individu n'est pas innée mais apprise. En dernière analyse elle nous est prescrite, imposée par la société où nous vivons. Comme Durkheim l'a dit à peu près, notre société nous fait une obligation d'être libres. Par opposition à la société moderne, les sociétés traditionnelles, qui ignorent l'égalité et la liberté comme valeurs, qui ignorent en somme l'individu, ont au fond une idée collective de l'homme, et notre aperception (résiduelle) de l'homme social est le seul lien qui nous unisse à elles, le seul biais par où nous puissions les comprendre. C'est donc le point de départ d'une sociologie comparative.

Un lecteur qui n'aurait aucune idée de cette aperception, ou qui, comme peut-être la plupart des philosophes d'aujourd'hui, ne la reconnaîtrait pas comme fondée en vérité (2d), poursuivrait sans doute sans profit la lecture de ce travail.

2d. Les philosophes ont une tendance naturelle à identifier le milieu où s'est développée la tradition philosophique avec l'humanité tout entière, et à reléguer les autres cultures dans une sorte de sous-humanité. On peut même noter sous ce rapport un retour en arrière. Chez Hegel et chez Marx, la découverte des autres civilisations ou des sociétés dites « primitives » était objet d'intérêt. Il n'en est plus ainsi chez les philosophes politiques qui se rattachent à l'un ou à l'autre de ces auteurs. Au lieu que le progrès des connaissances conduise à renouveler ces questions en les débarrassant d'un évolutionnisme désuet, elles sont purement et simplement laissées de côté. Corrélativement, l'apport de Durkheim et de Max Weber est ignoré, et l'histoire politique des cent cinquante dernières années n'est pas l'objet d'une réflexion approfondie malgré les graves problèmes dont elle est chargée. Il y a là une convergence remarquable entre tendances par ailleurs fort différentes, et un rétrécissement paradoxal de la tradition occidentale. Sans parler de Sartre, un marxiste comme Marcuse, un hégélo-kantien comme Eric Weil, et même le très regretté Alexandre Koyré se situent tous étroitement dans l'univers de l'individu et affectent en conséquence une attitude condescendante ou hostile vis-à-vis de la considération sociologique. Cf. du premier *Reason and Revolution* ; du second sa *Philosophie politique* où ce qu'il appelle « société » est la société civile

pure et simple ; du troisième sa conclusion inattendue à l'étude citée sur Bonald, et aussi sa façon indirecte et comme subreptice de présenter la hiérarchie dans la République de Platon (*Introduction à la lecture de Platon*, p. 131 sq.). Dans ce dernier cas il faut peut-être tenir compte de la date de ces publications (1945-6) ; on croit voir dans la première comment la chance d'une réflexion sur le totalitarisme à partir de la bonne thèse sociologique de Bonald a tourné court en une réaffirmation solennelle de l'idéal démocratique. (Sans doute ce qui précède est-il très partiel ; notamment, les problèmes de la philosophie politique se présentent très différemment en Angleterre, cf. les deux volumes de *Philosophy, Politics and Society*, Laslett and Runciman, ed.).

/22/ Nous l'utiliserons pour commencer à deux fins d'une part pour cerner le problème sociologique de l'individu, de l'autre, partant de l'égalité comme valeur moderne, pour mettre en relief en contrepartie dans notre culture elle-même son opposé, la hiérarchie.

3. Individualisme et holisme.

L'aperception sociologique s'opère contre la vue individualiste de l'homme. Conséquence immédiate : l'idée de l'individu fait problème pour la sociologie. Max Weber, chez qui l'aperception sociologique s'exprime sous une forme extrêmement indirecte, tant il est demeuré romantique, ou philosophe moderne, nous trace un programme de travail lorsqu'il écrit dans une note de son *Éthique protestante* (éd. all. p. 95, n. 13, trad. fr., p. 122, n. 23).

Le terme « individualisme » recouvre les notions les plus hétérogènes que l'on puisse imaginer... une analyse radicale de ces concepts, du point de vue historique, serait à présent derechef [après Burckhardt] fort précieuse pour la science...

Pour commencer, nombre d'imprécisions et de difficultés viennent de ce que l'on manque à distinguer dans l'« individu » :

1. *L'agent empirique, présent dans toute société, qui est à ce titre la matière première principale de toute sociologie.*

2. *L'être de raison, le sujet normatif des institutions ; ceci nous est propre, comme en font foi les valeurs d'égalité et de liberté, c'est une représentation idéelle et idéale que nous avons.*

La comparaison sociologique exige que l'individu au sens plein du terme soit pris comme tel, et elle recommande qu'on utilise un autre mot pour désigner l'aspect empirique. On évitera ainsi de généraliser par inadvertance la présence de l'individu à des sociétés qui ne le connaissent pas, d'en faire une unité de

comparaison ou un élément de référence universels. (Ici certains objecteront que toutes les sociétés le reconnaissent en quelque façon ; il est plus probable que des sociétés relativement simples montrent sous ce rapport un état indifférencié à décrire et à doser avec soin). Au contraire, comme toute catégorie concrète /23/ et complexe, on devrait s'efforcer de réduire celle-ci analytiquement à des éléments ou à des rapports universels pouvant servir de coordonnées de référence comparatives. De ce point de vue une première constatation s'impose : l'individu est une valeur, ou plutôt il fait partie d'une configuration des valeurs *sui generis*.

Deux configurations de ce genre s'opposent immédiatement, qui caractérisent respectivement les sociétés traditionnelles et la société moderne. Dans les premières, comme par ailleurs dans la République de Platon, l'accent est mis sur la société dans son ensemble, comme Homme collectif ; l'idéal se définit par l'organisation de la société en vue de ses fins (et non en vue du bonheur individuel) ; il s'agit avant tout d'ordre, de hiérarchie, chaque homme particulier doit contribuer à sa place à l'ordre global et la justice consiste à proportionner les fonctions sociales par rapport à l'ensemble.

Pour les modernes au contraire, l'Être humain c'est l'homme « élémentaire », indivisible, sous sa forme d'être biologique et en même temps de sujet pensant. Chaque homme particulier incarne en un sens l'humanité entière. Il est la mesure de toutes choses (dans un sens plein tout nouveau). Le royaume des fins coïncide avec les fins légitimes de chaque homme, et ainsi les valeurs se renversent. Ce qu'on appelle encore « société » est le moyen, la vie de chacun est la fin. Ontologiquement la société n'est plus, elle n'est plus qu'un donné irréductible auquel on demande de ne point contrarier les exigences de liberté et d'égalité. Naturellement ce qui précède est une description des valeurs, une vue de l'esprit. Quant à ce qui se passe en fait dans cette société, l'observation nous renvoie bien souvent à la société du premier type. Une société telle que l'individualisme la conçoit n'a jamais existé nulle part, pour la raison que nous avons dite, à savoir que l'individu vit d'idées sociales. On tire de là cette conséquence importante : l'individu du type moderne ne s'oppose pas à la société du type hiérarchique comme la partie au tout (et cela est vrai à l'intérieur du type moderne où il n'y a pas à proprement parler de tout conceptuel), mais comme son égal ou son *homologue*, l'un et l'autre correspondant à l'essence de l'homme. Appliquons l'idée de Platon (et de Rousseau), l'idée du parallélisme entre les conceptions de l'homme particulier et de la société : tandis que chez Platon l'homme particulier est conçu comme une

société — un ensemble — de tendances ou de facultés, chez les modernes la société, la nation, est conçue comme un individu collectif, qui a sa « volonté » et ses « relations » comme l'individu élémentaire, — mais n'est pas comme lui soumis à des règles sociales. /24/

Si l'on doutait de la clarification qu'apporte immédiatement notre distinction, il suffirait de se reporter à la sociologie durkheimienne et à la confusion qu'y introduit le double sens du mot « individu », ou encore au « communisme primitif » de l'évolutionnisme victorien ou marxien, qui a confondu absence de l'individu et propriété collective (3a).

3a. Sur l'évolutionnisme victorien, notes dans *Civil. Ind. et Nous*, ch.II, et "The Individual..." dans *Essays in Honour of D. R. Mukerji*. L'assimilation notée est formellement invalide du fait que notre notion de propriété procède de l'individu. A propos de la sociologie durkheimienne, voici un passage caractéristique de Mauss dont les ambiguïtés doivent s'éclairer à la lumière de notre distinction : à propos des « systèmes de prestations totales », dans un article sur les parentés à plaisanterie (*Annuaire de l'E.P.H.E.*, 5e section, 1928, p. 4, note) il écrit :

« On s'étonnera peut-être de ces dernières remarques. On croira que nous abandonnons définitivement ces idées de Morgan (...) et celles que l'on prête à Durkheim sur le communisme primitif, sur la confusion des individus [= des hommes] dans la communauté. Il n'y a rien là qui soit contradictoire. Les sociétés, même celles que l'on suppose dépourvues du sens des droits et des devoirs de l'individu, lui affectent [= affectent à chaque homme] une place tout à fait précise ; à gauche, à droite, etc. dans le camp ; ...Ceci est une preuve que l'individu [= l'homme particulier] compte, mais c'est une preuve aussi qu'il compte exclusivement en tant qu'être socialement déterminé. Cependant, il reste que Morgan et Durkheim, à la suite, ont exagéré l'amorphisme du clan, et, comme M. Malinowski me le fait remarquer, ont fait une part insuffisante à l'idée de réciprocité [passage souligné par moi]. »

Cf. aussi ce que dit Mauss sur la nation (ci-après, App. D, n. 3-7). On relit avec curiosité l'Introduction à la sociologie mise par Georges Davy en tête de sa petite *Sociologie politique*. On est frappé de constater qu'un auteur aussi qualifié ne parvient pas à se débarrasser du faux dualisme individu-société et juxtapose malaisément, en fin de compte, la vue individualiste et la vue sociologique. D'où une expression comme « influence de la vie sociale sur la vie matérielle, intellectuelle et morale de l'être humain », et le développement corres-

pondant (GEORGES DAVY, *Éléments de Sociologie, I : Sociologie politique*, 2^e éd. 1950, spécialement p. 6, 9).

Faire l'histoire des origines de la sociologie devrait donc consister avant tout à cerner son essence principale, c'est-à-dire à faire l'histoire de l'aperception sociologique dans le monde moderne. En France, elle apparaît surtout sous la Restauration, comme contre-coup des désillusions apportées par l'expérience des dogmes de la Révolution et comme impliquée dans l'exigence socialiste de substituer l'organisation consciente à l'arbitraire des lois économiques. Cependant on peut la saisir auparavant (3b), par exemple dans le droit naturel, où elle est un legs continûment amenuisé du Moyen Âge, et dans Rousseau qui marque superbement le passage de l'homme naturel à l'homme social dans ces lignes du *Contrat social* : / 25/ « Celui qui ose entreprendre d'instituer un peuple doit se sentir en état de changer pour ainsi dire la nature humaine, de transformer chaque individu, qui par lui-même est *un tout parfait et solitaire, en partie d'un plus grand tout dont cet individu [cet homme] reçoit en quelque sorte sa vie et son être* » (II-VII, souligné par moi). La même aperception est présente sous une forme indirecte dans la conception de l'État de Hegel, conception que Marx refuse, revenant ainsi à l'individualisme pur et simple, non sans paradoxe de la part d'un socialiste.

3b. Cf. "The Modern Conception of the Individual, Notes on its Genesis", *Contributions to Indian Sociology*, VIII.

Une remarque s'impose pour englober l'idéologie et son contexte : cette tendance individualiste que l'on voit s'imposer, se généraliser et se vulgariser du XVIII^e siècle au romantisme et au-delà, accompagne *en fait* le développement moderne de la division sociale du travail, de ce que Durkheim a appelé la solidarité organique. L'idéal de l'autonomie de chacun s'impose à des hommes qui dépendent les uns des autres sur le plan matériel bien davantage que tous leurs devanciers. Plus paradoxalement encore, ces hommes finissent par réifier leur croyance et s'imaginer que la *société* tout entière fonctionne en fait comme ils ont pensé que le domaine *politique* créé par eux doit fonctionner (3e). Erreur que le monde moderne, et la France et l'Allemagne en particulier, ont payée fort cher. Il semble que par rapport aux sociétés plus simples il y ait eu un échange de plans : au plan du fait elles juxtaposaient des particuliers identiques (solidarité mécanique) et au plan de la pensée voyaient la totalité collective ; la société moderne au contraire agit d'ensemble et pense à partir de l'individu (3d). Cela rend compte de l'apparition de la sociologie comme discipline particulière remplaçant

ce qui était représentation commune dans la société traditionnelle.

3c. Typique à cet égard est la disparition de la division (sociale) du travail dans la « société » communiste de Marx.

3d. La formule est trop simple, témoin la société des castes où la division du travail est placée sous le signe de l'ensemble. C'est la « rationalisation » de chaque compartiment d'activité en soi qui caractérise le développement moderne de la division du travail. Dans sa thèse sur *Les Idées égalitaires*, p. 140-8, G. BOUGLÉ a noté le « paradoxe » de l'hétérogénéité sociale faisant surgir l'individualisme égalitaire (selon lui-même, Faguet et Simmel : « Par cela qu'un individu est quelque chose de tout particulier, il devient égal à n'importe quel autre »).

4. L'égalité selon Rousseau.

Arrivons maintenant au trait moderne qui s'oppose le plus immédiatement au système des castes : l'égalité. L'idéal de /26/ liberté et d'égalité s'impose à partir de la conception de l'homme comme individu. En effet, si l'humanité tout entière est censée être présente en chaque homme, alors chaque homme doit être libre et tous les hommes sont égaux. C'est là que ces deux grands idéaux de l'âge moderne puisent leur rationalité. Aussitôt au contraire qu'une fin collective est reconnue comme s'imposant à plusieurs hommes leur liberté est limitée et leur égalité est mise en question.

On est frappé de constater combien récent et tardif est le développement de l'idée d'égalité et de ses implications. Elle ne joue au XVIII^e siècle qu'un rôle en somme secondaire, sauf chez Helvétius et Morelly. Au XIX^e siècle même, chez les précurseurs ou les adeptes du socialisme en France, la place relative de l'égalité et de la liberté est variable. On peut d'autant moins faire ici l'histoire de la conception de l'égalité qu'il est plus malaisé de la séparer des idées voisines. On tentera pourtant de l'isoler, tout en gardant un minimum de perspective historique, en comparant sa place dans Rousseau et dans Tocqueville, à quatre-vingts ans d'intervalle.

Rousseau passe pour s'être insurgé contre l'inégalité, mais en réalité ses idées demeurent très modérées et pour une grande part traditionnelles. Dans le *Discours sur l'origine de l'inégalité*, le premier mérite de Rousseau est de distinguer entre l'inégalité naturelle, qui est peu de chose, et l'inégalité morale ou « inégalité de combinaison » (4a), qui résulte de la mise en valeur aux fins sociales de l'inégalité naturelle. L'homme, de la nature, créature grossière, accessible à la pitié mais ne connaissant ni bien ni mal, ignorant les différenciations sur lesquelles reposent la raison et

la morale, est parfois dit être libre et même connaître l'égalité (p. 171), ce qui doit s'entendre sans doute au sens d'absence d'inégalité morale (mais ne vaudrait-il pas mieux dire qu'il ne connaît ni l'un ni l'autre des opposés ?). Il est dit en toutes lettres que l'inégalité est inévitable et que l'égalité véritable consiste dans la proportion (p. 222, n. 19), on a donc ici encore quelque chose de l'idéal de justice distributive à la manière de Platon.

4a. *Œuvres complètes*, La Pléiade, L III, p. 174 (*Disc. sur l'inégalité*, 2^e partie).

Sur le plan économique, l'inégalité est inévitable. Au plan politique, l'égalité ne peut se définir indépendamment de la liberté : l'égalité dans l'abjection, sous le despotisme qui marque l'extrémité du développement social, n'est pas une vertu. En somme l'égalité n'est bonne que lorsqu'elle est combinée à la liberté et lorsqu'elle consiste en proportionnalité, c'est-à-dire /27/ est appliquée raisonnablement (équité peut-être davantage qu'égalité).

Dans le Contrat social (fin du livre I, p. 367), l'égalité est nettement définie comme norme politique : *...le pacte fondamental substitue ...une égalité morale et légitime à ce que la nature avait pu mettre d'inégalité physique parmi les hommes.*

Si l'inégalité est mauvaise, elle est cependant inévitable dans certains domaines. Si l'égalité est bonne, c'est avant tout un idéal que l'homme introduit dans la vie politique, pour compenser le fait inéluctable de l'inégalité. Rousseau n'aurait probablement pas écrit que « les hommes naissent libres et égaux en droits ». Il a seulement ouvert son Contrat social par la phrase fameuse : « L'homme *est né* libre, et partout il est dans les fers » (je souligne). On perçoit le glissement : la Révolution va prétendre réaliser le droit naturel en droit positif. On voit bien avec Babeuf et la Conjuraison des Égaux comment la revendication égalitaire balaie les restrictions que les Philosophes trouvaient dans la nature de l'homme, et non seulement met l'égalité avant la liberté mais est même prête à faire bon marché de la liberté pour réaliser utopiquement l'égalité.

5. *L'égalité dans Tocqueville.*

Passons à Tocqueville et à sa Démocratie en Amérique (1835-1840) (5a). Tocqueville contraste les démocraties anglaise, américaine et française selon la place relative que donne chacune aux deux vertes cardinales. L'Angleterre, c'est la liberté sans guère d'égalité. L'Amérique a hérité dans une grande mesure de la liberté et a développé l'égalité. La Révolution française s'est faite entièrement sous le signe

de l'égalité. Au vrai, Tocqueville a une conception aristocratique de la liberté, un peu comme son maître Montesquieu, et il n'a peut-être pas le sentiment d'être plus libre comme citoyen qu'il ne l'eût été comme noble sous l'Ancien Régime. Il définit la démocratie par l'égalité des conditions. (Notons en passant que, comme dans Montesquieu du reste, nous débordons ici le pur politique). C'est là pour lui l'« idée-mère », l'idéal et la passion dominants et formateurs d'où il s'efforce de déduire les caractéristiques de la société des États-Unis (leur place étant faite aux facteurs géographiques, aux lois et aux mœurs). Cette égalité, /28/ Tocqueville la voit se préparer de longue date. Il faut lire les pages remarquables où il la montre introduite au Moyen Âge par l'Église (le Clergé recrute partout), puis favorisée par les rois, de sorte que finalement, dans les conditions données, tous les progrès concourent au nivellement (5b). 'Tocqueville trouve le fait si clairement inscrit dans l'histoire qu'il n'hésite pas à le qualifier de fait providentiel, et il n'y a pas de doute que son ralliement, courageux au départ et toujours lucide, à la démocratie n'ait ici sa racine : on ne saurait s'opposer à la loi majeure de l'histoire des pays chrétiens. Tocqueville a longuement insisté, ici et dans *L'Ancien Régime et la Révolution*, sur le degré considérable de nivellement dans la France pré-révolutionnaire, situation qui rendait insupportable ce qui restait dans les lois de distinction des états et de privilèges, et appelait leur destruction. Si Tocqueville a raison, la revendication révolutionnaire de la liberté semblerait avoir été plutôt l'expression, principalement pour les catégories inférieures, d'une revendication d'essence égalitaire, la restriction de l'égalité étant sentie comme absence de liberté, mais c'est là déjà une interprétation.

5a. Les références se rapportent à l'édition des *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1961 ; de même pour *L'ancien Régime et la Révolution* : (1952-3)

5b. Pour apprécier l'aperçu historique que brosse Tocqueville de l'égalité, on peut le contraster avec l'analyse positiviste de Bouglé (*op. cit.*) qui envisage successivement comme facteurs d'égalité la quantité des unités sociales, leur qualité (homogénéité et hétérogénéité, ci-dessus n. 3d), la complication des sociétés (différenciation des rôles et spécialisation des groupements), l'unification sociale. Bouglé discute la thèse idéaliste (p. 240) mais il pense que c'est plutôt, à l'inverse, la morphologie sociale qui amène au jour certaines idées et valeurs. En réalité le problème n'est pas seulement de la naissance de l'égalitarisme, mais de la fin de la hiérarchie, pure ou médiatisée : un changement dans les valeurs.

Au risque de nous éloigner quelque peu de notre sujet principal, il faut dire un mot ici d'une idée très impor-

tante de Tocqueville, qui concerne la place de l'idéologie politique moderne dans l'ensemble des valeurs. Tocqueville s'est posé la question de la *réalisation* de l'idéal démocratique. Avec beaucoup de Français de son temps il s'est demandé quelle était la raison du cours décevant pris par les événements en France à partir de 1789. En somme la France ne parvenait pas à réaliser la démocratie de façon satisfaisante, — et c'est là une des origines du socialisme français et de la sociologie en France. Tocqueville a constaté que la démocratie fonctionnait au contraire convenablement aux États-Unis. Cherchant la raison de cette disparité, il ne s'est pas contenté de la référer au milieu et à l'histoire, il a cru la trouver dans un rapport tout différent, de part et d'autre, entre la politique et la religion. /29/ Dès le début de son livre il déplore qu'en France il y ait eu divorce entre les hommes religieux et les hommes épris de liberté (I, 9-10) tandis qu'il constate aux États-Unis une alliance entre l'esprit de religion et l'esprit de liberté (I, 42-3). Voici sa conclusion (II, 29) :

Pour moi, je doute que l'homme puisse jamais supporter à la fois une complète indépendance religieuse et une entière liberté politique ; et je suis porté à croire que, s'il n'a pas la foi, il faut qu'il serve, et, s'il est libre, qu'il croie.

C'est là une pensée si opposée à la tradition démocratique française qu'elle doit choquer beaucoup de lecteurs. Elle nous importe ici seulement en ce qui concerne la configuration générale des valeurs dans l'univers démocratique et sa comparaison avec la configuration correspondante dans l'univers hiérarchique. Tocqueville met une limite à l'individualisme (politique) et réintroduit pour l'homme vivant une *dépendance*. Précisons. Il y a deux aspects ; d'abord la séparation nécessaire dans la démocratie du domaine religieux et du domaine politique, et cela dans un double sens : d'une part il faut que la religion soit dessaisie du domaine politique et le laisse exister à sa guise, d'autre part il est mauvais que le domaine politique s'érige en religion comme c'est souvent la tendance en France. (Tocqueville note ailleurs que la Révolution française a procédé à la manière d'une révolution religieuse, A.R., I, 89, 36, 202 sq.).

En Amérique, la religion est un monde à part où le prêtre règne, mais dont il a soin de ne jamais sortir ; dans ses limites, il conduit l'intelligence ; au dehors il livre les hommes à eux-mêmes et les abandonne à l'indépendance et à l'instabilité qui sont propres à leur nature et au temps. (Dém., II, 33)•

On notera que la France est parvenue tant bien que mal au XXe siècle à réaliser cette séparation. Mais ce n'est pas toute l'idée de Tocqueville : la séparation ne

lui suffit pas, il loue de plus la complémentarité des deux domaines telle qu'il la trouve aux États-Unis : « S'il est libre, qu'il croie », ce qui signifie si l'on veut que le domaine particulier de la politique, tout en s'érigeant en absolu dans sa sphère, ne peut pas se substituer de façon viable au domaine universel de la religion — ou, hâtons-nous d'ajouter, de la philosophie. Pour rendre vraisemblable cette idée, il faudrait ou bien la considérer sous l'angle comparatif, comme on devrait déjà pouvoir le faire après la lecture du présent ouvrage, ou bien réfléchir sérieusement sur les malheurs de la démocratie dans la France du XIXe siècle et dans l'Europe du XXe, ce que l'on ne fait /30/ guère (5c). Au niveau empirique, force est bien de constater que les deux démocraties qui se sont avérées viables dans les limites de leurs frontières font appel toutes deux complémentaires à un autre principe, l'américaine comme Tocqueville l'a dit, et l'anglaise en conservant à côté des valeurs modernes autant de tradition qu'il est possible.

5c. Une telle réflexion devrait évidemment considérer l'ensemble de l'histoire de l'univers de la démocratie moderne, y compris d'une part les guerres, de l'autre le Second Empire, le Troisième Reich ou le régime stalinien. On fait parfois grief à Rousseau d'avoir ouvert la voie, par son dogme de la volonté générale, au jacobinisme et au totalitarisme. Rousseau a plutôt le mérite d'avoir vu la contradiction de l'individualisme érigé en religion : le totalitarisme est la Némésis de la démocratie abstraite.

Ce qu'il y a de plus précieux pour nous dans Tocqueville, c'est son étude de la mentalité égalitaire en contraste avec ce qu'il aperçoit de mentalité hiérarchique dans la France d'ancien régime, à laquelle il se rattache encore de tout près malgré son adhésion sans réserve à la démocratie. Le premier trait à souligner, c'est que la conception de l'égalité des hommes entraîne celle de leur similitude. Voilà une notion qui, si elle n'est pas absolument nouvelle, s'est beaucoup répandue et a gagné en autorité depuis le XVIIIe siècle, témoin Condorcet qui croyait hautement à l'égalité des droits mais déclarait l'inégalité de fait utile dans une certaine mesure. Tant que l'égalité est seulement une exigence idéale exprimant le passage dans les valeurs de l'homme collectif à l'homme individuel, elle n'entraîne pas la négation des différences innées. Mais si l'égalité est conçue comme donnée dans la nature de l'homme et niée seulement par une mauvaise société, comme il n'y a plus en droit différentes conditions ou états, différentes sortes d'hommes, ils sont tous semblables, et même identiques, en même temps qu'égaux. C'est ce que nous dit Tocqueville là où règne l'inégalité, il y a autant d'humanités distinctes que de catégories sociales (II, 21, cf. A.R., ch. VIII), au contraire de la société égali-

taire (II, 12, 13, 22). Tocqueville ne s'explique guère sur ce point, la chose paraît aller de soi ; il semble même confondre comme tout le monde la forme sociale et l'être « naturel » ou universel. Il y a pourtant un point où il fait la distinction, c'est lorsqu'il oppose la manière dont l'égalité de l'homme et de la femme est conçue aux États-Unis et en France : « Il y a des gens en Europe qui, confondant les attributs divers des sexes, prétendent faire de l'homme et de la femme, des êtres, non seulement égaux, mais semblables ». Les Américains, eux, les considèrent comme des êtres dont la valeur est égale, quoique la destinée diffère » (II, 219, 222). La distinction est /31/ même exprimée entre le niveau social, où la femme demeure inférieure, et le niveau intellectuel et moral, où elle est l'égale de l'homme (p. 222).

En général pourtant, nous saisissons donc ici, et jusque chez Tocqueville lui-même, le procès d'immanisation et de réification de l'idéal qui caractérise la mentalité démocratique moderne. La confusion entre égalité et identité s'est installée au niveau du sens commun. Elle permet de comprendre une conséquence sérieuse et inattendue de l'égalitarisme. Dans l'univers où tous les hommes sont conçus non plus comme hiérarchisés en diverses espèces sociales ou culturelles, mais comme égaux et identiques dans leur essence, la différence de nature et de statut entre communautés est quelquefois réaffirmée d'une façon désastreuse elle est alors conçue comme procédant des caractères somatiques, c'est le racisme (5d).

5d. Cf. ci-après, App. A. — Pour Bouglé (*op. cit.*, p. 26), l'égalité entraîne similitude, mais non identité. Aristote marquait déjà le rapport étroit entre égalité et « parfaite similitude », différence et inégalité, non sans distinguer l'égalité de proportion de l'égalité pure et simple (*Politique*, 1279 a 9, 1332 b 15 sq., 1332 a 28)

Toute la seconde partie de *La Démocratie en Amérique*, parue en 1840, est une étude concrète des implications de l'égalité des conditions dans tous les domaines. Ce qui permet à Tocqueville de tracer ce portrait minutieux, remarquable, parfois on le sait prophétique, de la société égalitaire, c'est qu'il la regarde avec sympathie et curiosité tout en ayant encore présente à l'esprit la société aristocratique, dont en quelque sorte il participe encore. Les propriétés de la société nouvelle lui apparaissent en opposition à celles de la société précédente. C'est grâce à cette comparaison, analogue à celle qui est implicite dans le travail de l'ethnologue étudiant une société étrangère, que Tocqueville fait œuvre de sociologue en un sens plus profond que beaucoup d'auteurs subséquents qui ne savent pas sortir de la société égalitaire.

Cette circonstance nous permet d'utiliser Tocqueville en sens inverse, pour apercevoir, à partir de la société égalitaire et sans sortir de notre civilisation, la société hiérarchique. Il suffit, comme il a coutume de faire lui-même, de « retourner le tableau ». Nous nous contenterons de citer, intégralement ou presque, un bref chapitre qui est l'un des plus favorables sous ce rapport et a l'avantage de se rattacher à un thème auquel nous avons déjà touché. /32/

6. *L'individualisme selon Tocqueville*

De l'individualisme dans les Pays démocratiques (*De la Démocratie en Amérique*, II, 2^e p., ch. 11, p. 105-6) :

... L'individualisme est une expression récente qu'une idée nouvelle a fait naître. Nos pères ne connaissaient que l'égoïsme. L'égoïsme est un amour passionné et exagéré de soi-même qui porte l'homme à ne rien rapporter qu'à lui seul et à se préférer à tout. L'individualisme est un sentiment réfléchi et paisible qui dispose chaque citoyen à s'isoler de la masse de ses semblables et à se retirer à l'écart avec sa famille et ses amis ; de telle sorte que, après s'être ainsi créé une petite société à son usage, il abandonne volontiers la grande société à elle-même.

L'individualisme est d'origine démocratique, et il menace de se développer à mesure que les conditions s'égalisent.

Chez les peuples aristocratiques, les familles restent pendant des siècles dans le même état, et souvent dans le même lieu. Cela rend, pour ainsi dire, toutes les générations contemporaines. Un homme connaît presque toujours ses aïeux et les respecte ; il croit déjà apercevoir ses arrière-petits-fils, et il les aime. Il se fait volontiers des devoirs envers les uns et les autres, et il lui arrive fréquemment de sacrifier ses jouissances personnelles à ces êtres qui ne sont plus ou qui ne sont pas encore. Les institutions aristocratiques ont, de plus, pour effet de lier étroitement chaque homme à plusieurs de ses concitoyens. Les classes étant fort distinctes et immobiles dans le sein d'un peuple aristocratique, chacune d'elles devient pour celui qui en fait partie une sorte de petite patrie, plus visible et plus chère que la grande. Comme, dans les sociétés aristocratiques, tous les citoyens sont placés à poste fixe, les uns au-dessus des autres, il en résulte encore que chacun aperçoit toujours plus haut que lui un homme dont la protection lui est nécessaire, et plus bas il en découvre un autre dont il peut réclamer le concours. Les hommes qui vivent dans les siècles aristocratiques sont donc presque toujours liés d'une manière étroite à quelque chose qui est placé en dehors d'eux, et ils sont souvent disposés à

s'oublier eux-mêmes. Il est vrai que, dans ces mêmes siècles, la notion générale du semblable est obscure, et qu'on ne songe guère à s'y dévouer pour la cause de l'humanité ; mais on se sacrifie souvent à certains hommes.

Dans les siècles démocratiques, au contraire, où les devoirs de chaque individu envers l'espèce sont bien plus clairs, le dévouement envers un homme devient plus rare : le lien des affections humaines s'étend et se desserre. Chez les peuples démocratiques, de nouvelles familles sortent sans cesse du néant, d'autres y retombent sans cesse, et toutes celles qui demeurent changent de face ; la trame des temps se rompt à tout moment, et le vestige des générations s'efface. On oublie aisément ceux qui vous ont précédé, et l'on n'a aucune idée de ceux qui vous suivent. Les plus proches seuls intéressent. Chaque classe venant à se rapprocher des autres et à s'y mêler, ses membres deviennent indifférents et comme étrangers entre eux. L'aristocratie avait fait de tous les citoyens une longue chaîne qui remontait /33/ du paysan au roi ; la démocratie brise la chaîne et met chaque anneau à part.... Ceux-là ne doivent rien à personne, ils n'attendent pour ainsi dire rien de personne ; ils s'habituent à se considérer toujours isolément, ils se figurent volontiers que leur destinée tout entière est entre leurs mains. ainsi, non seulement la démocratie fait oublier à chaque homme ses aïeux, mais elle lui cache ses descendants et le sépare de ses contemporains ; elle le ramène sans cesse vers lui seul et menace de le renfermer enfin tout entier dans la solitude de son propre cœur.

Sans doute comprendra-t-on que j'aie tenu à citer longuement ce texte admirable. Il répond par avance, pour une part, à la question de l'individualisme soulevée par Max Weber. Il oppose nettement l'universalisme moderne et le particularisme traditionnel en même temps que deux perceptions opposées de la durée. Il évoque d'un côté un romantisme qui n'a pas disparu de nos jours, même dans les cercles sociologiques, et de l'autre, au-delà de l'aristocratie occidentale, le système des castes et son interdépendance hiérarchisée. Je n'ai pas trouvé meilleure introduction pour le lecteur moderne à l'univers si différent du sien où je vais l'entraîner. Encore y aurait-il maints autres passages à citer pour compléter celui-ci.

7. Nécessité de la hiérarchie.

Il est un point pourtant où Tocqueville lui-même nous abandonne. On n'est pas surpris de constater que nos contemporains, valorisant l'égalité, ne trouvent guère à lui opposer que l'inégalité. Même chez les sociologues et les philosophes, si le mot « hiérar-

chie » est prononcé il semble que ce soit à contre-cœur et du bout des lèvres, comme correspondant aux inégalités inévitables ou résiduelles des aptitudes et des fonctions ou à la chaîne de commandement que suppose toute organisation artificielle d'activités multiples « hiérarchie de pouvoir » par conséquent. Ce n'est pas là pourtant la hiérarchie proprement dite, ni la racine la plus profonde de ce qu'on appelle ainsi. Tocqueville, par contraste, a certainement le sentiment d'autre chose, mais la société aristocratique dont il conservait le souvenir était insuffisante pour lui permettre d'éclaircir ce sentiment. Les philosophes ont dans leur propre tradition un exemple plus heureux, c'est la République de Platon, mais ils semblent en être plutôt embarrassés (cf. n. 2d). Du côté de la sociologie, au milieu de tant de platitudes sur la « stratification sociale », c'est un grand mérite du sociologue Talcott Parsons d'avoir mis en pleine lumière la rationalité universelle de la hiérarchie (je souligne certains mots) :

/34/ L'action est orientée vers certains buts ; aussi implique-t-elle un processus de sélection ; quant à la détermination de ces buts. Dans cette perspective, toutes les composantes de l'action et de la situation dans laquelle elle se déroule, sont sujettes à des évaluations... L'évaluation, à son tour, quand elle a pour cadre des systèmes sociaux, produit deux conséquences fondamentales. D'abord, les unités du système, qu'il s'agisse d'actes élémentaires ou de rôles, de collectivités ou de personnalités, doivent être soumises par la nature des choses à une telle évaluation. ... une fois donné le processus d'évaluation, il faut bien qu'il serve à différencier telles ou telles entités dans un ordre hiérarchique.... Quant à la seconde conséquence, elle est connue ; et d'elle dépend la stabilité des systèmes sociaux ; elle énonce que sans une intégration des critères d'évaluation, les unités constitutives ne sauraient former un « système de valeurs commun ».... l'existence d'un tel système tient à la nature même de l'action, telle qu'elle se déroule dans les systèmes sociaux.

(Nouvelle ébauche d'une théorie de la stratification, dans Éléments pour une sociologie de l'action, p. 256-7)

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. Cela est tout à fait indépendant des inégalités naturelles ou de la répartition du pouvoir. Sans doute, dans la plupart des cas la hiérarchie s'identifiera en quelque façon au pouvoir, mais le cas indien nous apprendra qu'il n'y a là nulle nécessité. De plus, il est

compréhensible et naturel que la hiérarchie englobe les agents sociaux, les catégories sociales. Par rapport à ces exigences plus ou moins nécessaires de la vie sociale, l'idéal égalitaire — même si on le juge supérieur — est artificiel. Il représente une exigence humaine qui correspond du reste au choix de certaines fins, une négation volontaire dans un domaine restreint d'un phénomène universel. Pas plus que pour Tocqueville, il ne s'agit pour nous de mettre cet idéal en question, mais il y aurait intérêt à comprendre à quel point il s'oppose aux tendances générales des sociétés, et partant à quel point notre société est exceptionnelle et la réalisation de l'idéal égalitaire délicate.

Revenir, après Tocqueville, à la question de la *réalisation* de la démocratie est certes une tâche fort négligée et qui s'impose, mais ce n'est pas notre tâche ici. On a seulement voulu marquer clairement le point où Tocqueville lui-même cesse de nous guider, et le mérite du sociologue qui le fait, grâce à la combinaison de l'intellectualisme de Durkheim (pour reconnaître que l'action est dominée par la représentation) / **35**/ 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). Revenant à notre objet propre, nous allons voir que la négation moderne de la hiérarchie est le principal obstacle qui s'oppose à la compréhension du système des castes.

[zDumont]