

Extrait du Rhuthmos

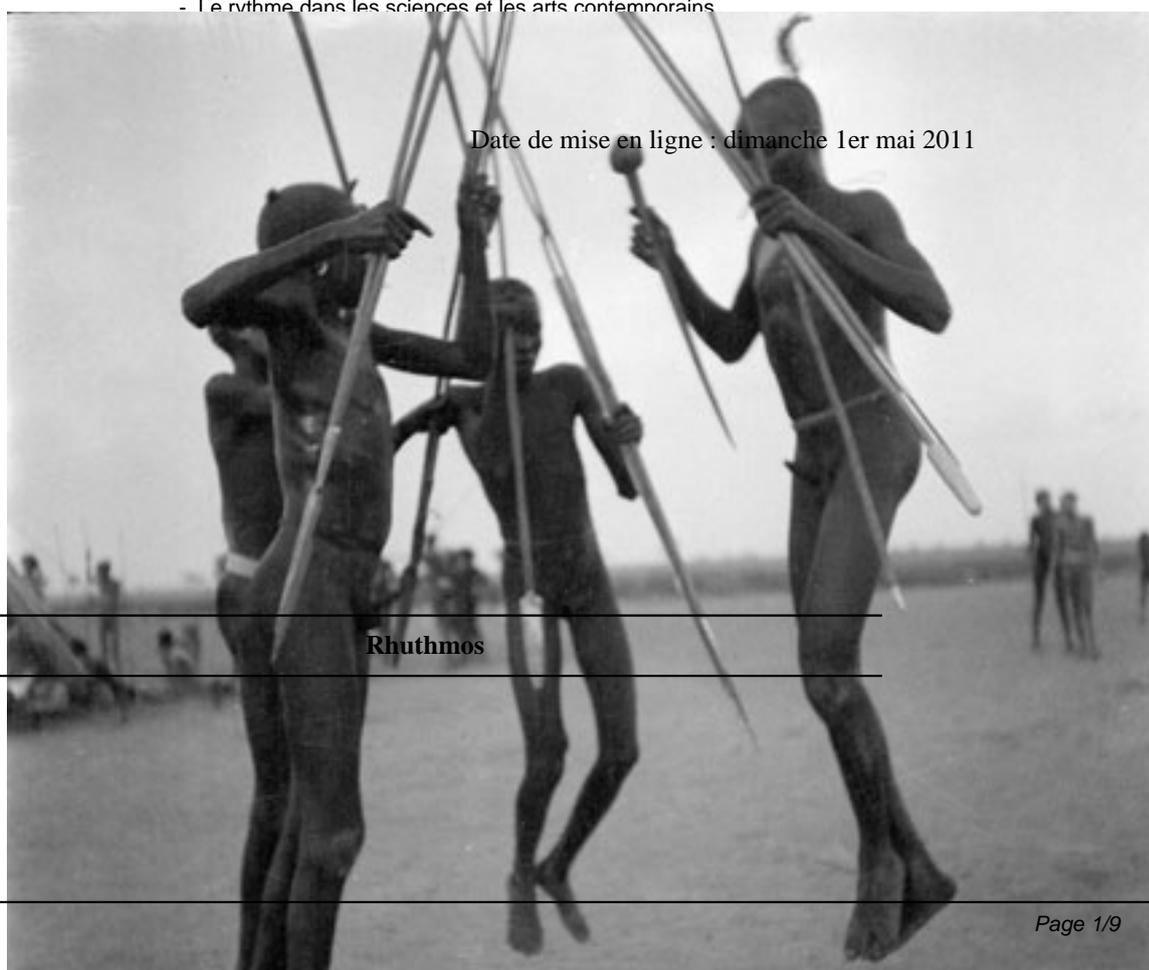
<http://rhuthmos.eu/spip.php?article326>

Louis Dumont, la sociologie française et la question du sens

- Recherches

- Le rythme dans les sciences et les arts contemporains

Date de mise en ligne : dimanche 1er mai 2011



Rhuthmos

Sommaire

- [Le langage selon Louis Dumont](#)
- [Le sens selon Louis Dumont](#)
- [Conséquences des conceptions sociologiques du langage et du sens](#)
- [Conclusion](#)

Cet article est la dernière partie d'une étude plus vaste consacrée à Louis Dumont, dont on trouvera les deux premières [ici](#) et [ici](#).

Comme je l'ai montré précédemment, la reconstitution historique par Louis Dumont de l'apparition des sociétés modernes à partir d'un point de vue hiérarchique anti-dualiste se développe paradoxalement suivant un autre dualisme - chrono-sociologique celui-là. Non seulement toute complexité historique disparaît, mais on a l'impression que le sociologue s'enferme dans un cercle où il ne retrouve jamais que ce qu'il avait postulé au départ. Cette mésaventure est très instructive, car elle nous montre une difficulté à sortir du dualisme qui est loin de ne concerner que lui.

Dumont n'est pas le premier sociologue ou anthropologue, en effet, au XXe siècle, à avoir tenté de dépasser les oppositions de l'individu et de la société, de l'action et de la représentation, de l'herméneutique et de l'objectivisme, qui empoisonnent les sciences de l'homme et de la société depuis leur naissance. Mais son travail a l'intérêt de se situer à l'intérieur de la tradition holiste et de montrer que les interrogations y sont en fait assez semblables à celle de la tradition individualiste la plus éclairée. En même temps, il révèle des difficultés qui leur sont communes à toutes deux. Dans un cas comme dans l'autre, on cherche de se débarrasser d'un certain nombre d'oppositions théoriques binaires qui empêchent de comprendre et d'expliquer correctement le monde social, mais des formes de pensée dualistes réapparaissent immédiatement sur les bords du terrain d'où l'on pensait les avoir chassées [1].

L'hypothèse que je voudrais avancer ici est que ce phénomène tient aux limites de la conception du langage sur laquelle s'appuient les sociologues. La sociologie se veut fondée sur la compréhension et l'explication du « sens des représentations » dans la lignée durkheimienne ou bien encore du « sens de l'action » dans la lignée wébérienne, pourtant, à l'exception de quelques travaux dispersés et souvent sous-estimés (chez Tarde et Mauss), de recherches minoritaires qui se sont intéressées aux langues, aux discours et aux interactions (anthropologie linguistique, ethnométhodologie, sociologie des rapports quotidiens), et de l'entreprise de Habermas, elle ne se préoccupe guère du langage dans et par lequel se produit, se comprend et s'explique ce « sens ». Elle se contente à cet égard d'une conception extrêmement traditionnelle, qui est, à mon avis, la cause principale des rebroussements des différentes stratégies anti-dualistes.

Le langage selon Louis Dumont

Quand on regarde comment Dumont conçoit le langage, on s'aperçoit qu'il le voit toujours, d'une manière courante en sociologie et en anthropologie, surtout en France, comme une *institution parmi d'autres*, c'est-à-dire comme *intérieur* au social. Le langage réduit à la langue lui apparaît institué par la société ; il est clairement subordonné à celle-ci. Il ne se pose jamais la question de savoir si, au contraire, ce ne serait pas plutôt la société et la langue qui seraient d'une certaine manière instituées par le langage : « La société [est] au sens large, l'*universitas* au sens d'un tout à l'intérieur duquel l'homme naît et auquel il appartient quoi qu'il en ait, qui lui enseigne sa langue et à tout le moins sème dans son esprit le matériel dont ses idées seront faites. » (Dumont, 1983, p. 84) Il cite Bonald : « Les

penseurs français de la première moitié du XIXe siècle furent conduits à considérer l'homme comme un être social, à insister sur les facteurs sociaux qui constituent la matière première de la personnalité et expliquent en dernier ressort que la société n'est pas réductible à une construction artificielle à base d'individus. Le plus évident de ces facteurs, la langue, fut souligné par Bonald. » (p. 112) Le langage est ainsi mis sur le même plan que la religion et que toutes les autres institutions ; il n'est qu'un des facteurs qui assurent la cohésion sociale et il a le même rang théorique qu'eux. D'où l'absence de Humboldt, qui, à la même époque que Bonald, aurait pu apporter sur la question du rapport du langage, de la langue et du social un tout autre point de vue [2].

Du fait qu'il réduit le langage à la langue et à une simple institution sociale, Dumont ne peut lui accorder toute l'importance anthropologique et sociologique qui lui revient. Il n'est pas en mesure de reconnaître que le langage est l'*interprétant* de la société et non l'inverse. Depuis longtemps déjà, Benveniste a pourtant montré que si la société est une réalité en mouvement dont les activités sont en diversification constante, « il faut qu'en retour il y ait une force unifiante qui fasse équilibre » [3]. Or, cette force unifiante et stabilisante ne peut être elle-même sociale ; elle lui est nécessairement extérieure ; de fait, elle émane directement et uniquement de l'activité du langage, dont Benveniste montre qu'elle se trouve *au-dessus* de la société et des individus : « Au-dessus des classes, au-dessus des groupes et des activités particularisées, il règne un pouvoir cohésif qui fait une communauté d'un agrégat d'individu et qui crée la possibilité même de la production et de la subsistance collective. Ce pouvoir est la langue et la langue seule. C'est pourquoi la langue représente une permanence au sein de la société qui change, une constance qui relie les activités toujours diversifiées. Elle est une identité à travers les diversités individuelles. » [4] L'unité ou plutôt la permanence du *social*, au sens aussi bien de « société », de « groupes » que d' « individus », ne provient donc pas du social lui-même, que ce soit sous la forme de représentations collectives ou de l'agrégation des actions individuelles, elle ne vient pas même de la langue en tant qu'ensemble lexical et grammatical particulier, mais de l'activité du langage elle-même. Ce dernier n'est pas emboîté dans la société, il en est au contraire « l'interprétant » : « La relation d'interprétance, qui est sémiotique, va à l'inverse de la relation d'emboîtement, qui est sociologique. » [5]

Ce point est décisif mais il n'est pas le seul à propos duquel Dumont conserve une théorie spontanée du langage tout à fait traditionnelle. Comme la plupart de ses pairs, celui-ci considère le langage non pas comme une activité aux fonctions multiples qui est à la fois transcendante et immanente aux locuteurs, mais comme un simple instrument d'expression et de communication. L'ethnographe, dit-il, doit « maîtriser la langue qu'ils [les gens étudiés] ont en commun, qui est *le véhicule* de leurs idées et valeurs, de l'idéologie dans laquelle ils pensent et se pensent. » (Dumont, 1983, p. 12, c'est moi qui souligne) Les individus (et les sociologues qui les observent) ne pensent pas dans et par le langage mais immédiatement dans une idéologie. Le langage apparaît comme un instrument transparent qui relie les agents sociaux entre eux et qui leur permet d'exprimer et de transmettre leurs choix axiologiques. Ainsi le sens est-il identifié - nous pourrions dire collé - aux « représentations », aux « idées » et aux « valeurs ». Il perd toute l'épaisseur que lui donnerait l'activité langagière, le discours, pour gagner la trompeuse limpidité du concept et la fausse simplicité de l'affect, séparées, qui plus est, l'une de l'autre.

Dumont ne peut reconnaître le statut ontologique spécifique du langage, son caractère radicalement arbitraire, car il ne prête qu'une valeur négative à cette notion qu'il confond avec celle d'irrationnel ou de choix subjectif : « La mise en perspective (de notre culture et de l'Inde) - et peut-être elle seule - permet une vue globale qui ne soit pas arbitraire. » (p. 20) L'arbitraire apparaît comme une résultante de l'idéologie moderne du sujet libre : « Les modernes tendent à définir la valeur en relation avec la volonté arbitraire, le *Kürwille* de Tönnies » (p. 240), volonté elle-même définie comme « liberté de choix » (p. 254). L'arbitraire est à mettre, selon lui, sur le même plan que la convention : « L'analyse relationnelle exige que les frontières du "système" soient rigoureusement déterminées et non abandonnées à un choix arbitraire ou à la simple convenance. » (p. 223) À l'encontre de la société traditionnelle qui se croit en conformité avec l'ordre naturel, la société moderne « se veut "rationnelle" » et « conventionnelle » (p. 319).

Or, la conséquence immédiate de cette confusion est de dissocier l'arbitraire des notions de système et de structure.

Il y a, selon Dumont, deux manières de concevoir un tout : « L'une par une frontière rigide, l'autre par l'interdépendance et la cohérence internes. De notre point de vue, la première est moderne, arbitraire et en quelque façon mécanique, la seconde est traditionnelle et structurale. » (p. 246) L'arbitraire est finalement rejeté à l'opposé de là où Saussure, en tenant la tension, voulait qu'il fût placé. Il représente le choix individuel, l'anti-systémique, le primat de l'élément sur le tout. Quoi qu'il en ait, Dumont reste solidaire du structuralisme jakobsonien et de sa déformation de Saussure [6]. Or, cette dépendance à l'égard de la linguistique structurale explique pourquoi Dumont conserve finalement une conception, elle aussi tout à fait traditionnelle, du signe. Comme le langage en tant qu'activité lui échappe, le sociologue, à travers les notions de symbole et de symbolique, en revient au schéma du signe et à sa cohorte traditionnelle d'oppositions : signifié/signifiant, son/sens, forme/fond, convention/motivation, langage/pensée, langage/monde, langage/société, langage/individu, etc. Sans même s'en douter, il réintroduit alors dans sa sémantique tous les dualismes dont il essayait précisément de se débarrasser.

Le sens selon Louis Dumont

Cette conception traditionnelle du langage comme *institution sociale*, comme *instrument d'expression* et comme *ensemble de signes conventionnels*, explique l'échec à sortir des dualismes de l'individu et du social, et de l'objet et du sujet, ainsi que la permanence d'un dualisme historique massif repris de Tönnies. Dumont, nous l'avons vu, fait grand cas du « sens » : « L'essentiel ici a consisté à donner la primauté au sens (la hiérarchie) sur la seule forme extérieure (stratification). » (Dumont, 1979, p. XIII) Mais si nous analysons de près ce que signifie pour lui cette primauté, nous voyons qu'elle oscille entre deux définitions opposées, qui se chevauchent sans cesse dans son discours sans être très clairement ajointées. Le centre de la stratégie destinée à faire pièce au dualisme connaît une indécision et une instabilité qui montrent que le problème n'a pas été complètement résolu.

D'un côté, en effet, le primat du sens signifie un primat de l'idéologie ou des représentations collectives : « Méthodologiquement le postulat initial est que l'idéologie est centrale par rapport à l'ensemble de la réalité sociale. » (p. 16) Nous voyons alors apparaître une équivalence entre le « sens », les « idées » et les « valeurs », ou encore ce qu'il appelle les « représentations » d'une société. L'idéologie est définie comme « ensemble social de représentations ; ensemble des idées et valeurs communes dans une société » (Dumont, 1983, p. 263). Et dans ce cas, la notion de valeur est très clairement opposée aux notions de choix ou de préférence subjective : « Pour les découvrir, il n'est pas nécessaire de s'enquérir des choix des gens. Ces valeurs n'ont rien à voir avec le préférable ou le désirable. » (p. 240)

Mais, de l'autre, ce primat du sens est aussi référé à un primat de l'action individuelle : « L'homme ne fait pas que penser, il agit. Il n'a pas seulement des idées, mais des valeurs. » (Dumont, 1979, p. 34) Or, dans cette deuxième définition, le sens est alors réduit aux motifs conscients que les individus donnent à leurs actions : « 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). » (p. 16) Plus loin : « Nous avons parié sur la hiérarchie comme aspect conscient fondamental [...]. Nous avons cherché à restituer à l'intérieur de cette forme consciente englobante [...] tout ce qu'elle contient. » (p. 268) Dans les dernières pages de *Homo Hierarchicus*, Dumont propose un schéma comparatif qui résume les principaux aspects de la société de type hiérarchique et de la société de type égalitaire. Dans chaque société un trait horizontal coupe en deux la figure et organise le dispositif : « Ce procédé correspond au souci de distinguer entre les représentations et valeurs fondamentales d'une part, et tout le reste d'autre part [...] » (p. 295). Mais cette distinction est, elle aussi, explicitement référée à la conscience : « [...] ou plutôt entre le plus conscient ou plus valorisé et le moins conscient ou valorisé. Le trait horizontal peut être pris comme un seuil de conscience. » (p. 295) À propos de la nécessité de réintroduire une part de holisme dans la société moderne à des niveaux subordonnés, il remarque : « Pour être efficace, une telle distinction de niveaux doit être présente dans la conscience des citoyens. » (Dumont, 1983, p. 236)

En l'absence d'une théorie sémantique langagière qui pourrait lui permettre d'extraire le sens, d'une manière décisive, des oppositions du social et de l'individu, du conscient et de l'inconscient, de l'action et de la représentation, Dumont est ainsi obligé de considérer, simultanément et contradictoirement, que les valeurs sont collectives et totalement impératives, mais qu'elles ont malgré tout leur siège dans la conscience des acteurs individuels. Nous voyons bien que cette dernière proposition est pour Dumont le moyen de s'opposer à une définition étroite réduisant l'homme au comportement : « On aperçoit où réside la différence essentielle entre étudier des hommes pensant et agissant et étudier des comportements, comme on ferait d'insectes, quitte à les saupoudrer de représentations indigènes. » (Dumont, 1979, p. XVII) Mais, d'une part, on n'arrive pas à voir comment elle s'articule avec la définition collective et impérative du sens, et de l'autre, on est obligé de noter que définir l'homme comme être *pensant et agissant*, c'est du même coup exclure le fait qu'il s'agit en fait toujours pour l'anthropologue, pour le sociologue ou pour l'historien, en premier lieu de l'homme *parlant*. Tout cela explique pourquoi Dumont réfère, en dernière analyse, les valeurs à une activité sémantique « spontanée » tout à fait indéterminée qui n'est, en réalité, que la marque du langage absent de la théorie sociologique (mais pas de la pratique dont elle veut rendre compte) : « La dimension de la valeur, qui avait été *jusque-là spontanément projetée* sur le monde, fut cantonnée à ce qui est pour nous son seul domaine véritable, soit l'esprit, le sentiment et le vouloir de l'homme. » (Dumont, 1983 p. 225, c'est moi qui souligne)

Conséquences des conceptions sociologiques du langage et du sens

Le manque d'une prise en compte de cette réalité empirique, combiné à l'absence de théorie critique du langage relevée plus haut, entraîne plusieurs conséquences. Tout d'abord, elle le pousse à réifier la transcendance des valeurs et à postuler faussement que les sociétés doivent nécessairement, si elles veulent rester des totalités et éviter l'éclatement, se constituer par rapport à une extériorité absolue, à un principe radicalement étranger à elles-mêmes. Le rôle que joue le défaut du langage dans ce paralogisme apparaît bien dans la réponse qu'il donne à une objection, qui a souvent été faite, notamment par Peter Brown et par Jean-Pierre Vernant [7], à propos de la place cruciale qu'il donne au renonçant : « On a fait l'objection suivante : le renonçant quitte sa place dans la société, il meurt symboliquement au monde, c'est entendu. Mais il vit d'aumônes et il prêche les hommes-dans-le-monde. Ergo il n'échapperait pas dans les faits à la complémentarité, il ne sortirait pas réellement de la société. » (Dumont, 1979, p. 235)

La réponse de Dumont à cette critique est très instructive, car elle consiste à alléguer, avec raison, le primat d'autre chose que le social : « La réponse est simple : il faut simplement constater le fait [qu'il développe une pensée indépendante], même s'il signifie que ce que les acteurs se figurent est plus important que ce que l'observateur extérieur décrit comme se passant réellement, les représentations plus importantes que le comportement. » (p. 235-236) Autrement dit, il faudrait « reconnaître la présence de la transcendance au cœur de la vie sociale » (p. 403). Ainsi Dumont « constate-t-il », un peu comme le faisait autrefois Huizinga à propos des « rêveries » de la classe féodale à la fin du Moyen Âge [8], qu'il faut postuler quelque chose d'extérieur au « réel » social pour comprendre les phénomènes sociaux. Mais faute d'une théorie adéquate, il ne reconnaît pas là le primat du langage - son arbitraire radical qui est aussi son historicité radicale - et attribue ce phénomène, d'une part, d'une manière psychologique très faible, à ce que les acteurs « se figurent » et, d'autre part, d'une manière qui n'est pas plus forte, à une « transcendance » - terme purement indéterminé qui ne signifie pas autre chose que le problème auquel il est chargé de répondre.

Si l'on se replace du point de vue du langage, on s'aperçoit que Dumont identifie bien, dans cette discussion, la nécessité pour comprendre le statut du sens dans la société de poser le primat d'un principe sémantique extérieur au social, mais que, dans la mesure où il ne reconnaît pas dans ce principe le langage lui-même, il le prend pour une entité mystérieuse et, en son fond inavoué, religieuse. Si nous posons, au contraire, le primat du langage par rapport au social, au sens d'interprétant radicalement arbitraire analysé par Saussure et Benveniste, il est alors possible de se faire une idée plus claire de la « transcendance » des valeurs entrevue par Dumont. Comme le langage, dans

lequel se forment, se transmettent et se prescrivent les valeurs, est à la fois, comme dit Benveniste, « transcendant à la société » et « immanent à l'individu », celles-ci possèdent une certaine transcendance par rapport au social, mais cela ne signifie nullement que cette transcendance soit *réelle* et *anhistorique*, ni que la société doive nécessairement les considérer comme telles pour continuer à exister. Les valeurs restent internes au langage et sont, pour cette raison, totalement *humaines* et *historiques*. En fait, la plupart des affirmations posant le religieux, le grand Autre, l'extériorité absolue ou encore l'éthique réelle comme nécessaires au bon fonctionnement social - comme on en trouve aujourd'hui de plus en plus souvent chez des historiens (Marcel Gauchet), des médiologues (Régis Debray), des anthropologues (Lucien Scubla), des psychanalystes (Dany-Robert Dufour) ou encore des philosophes (Alain Finkielkraut) - ne sont à chaque fois que l'envers d'un effacement du langage et la réintroduction d'un dualisme motivée par la croyance au paradigme du signe.

Deuxième conséquence : l'absence de prise en considération du langage a pour effet d'identifier le sujet à l'individu. Le phénomène d'instanciation subjective, le *dire-je*, dont on sait qu'il se produit dans toutes les langues humaines sans exception et dont Benveniste a montré qu'il est le fondement de toute unification psychique, quelle que soit sa forme historico-culturelle, de même que les phénomènes de *transsubjectivation* qui sont liés à la circulation de ces puissances circulantes que sont les œuvres langagières, sont totalement ignorés par Dumont [9]. Seul l'individu en tant que valeur éthique, c'est-à-dire en fin de compte en tant que signifié d'un discours culturel, est, à ses yeux, susceptible de donner forme à une vie humaine. Ainsi Dumont considère-t-il, au mépris des faits historiques et langagiers les plus évidents, que, dans les sociétés « traditionnelles », les « individus empiriques » ne seraient *en aucune façon* des sujets : « Non seulement le coupable, mais ses proches parents peuvent être excommuniés. C'est que *le sujet* ou porteur de statut *n'est guère l'individu* mais sa famille, et au-delà, le groupe tout entier. » (Dumont, 1979 p. 229, c'est moi qui souligne) De même affirme-t-il, de manière tout aussi abusive, que dans les sociétés « modernes » les sujets seraient au contraire systématiquement des individus. La moralité liée à l'individualisme serait, selon lui, une « moralité subjective » (p. 299, même expression dans 1983, p. 238) et l'homme moderne un « sujet individuel » (Dumont, 1983, p. 254, même expression p. 255).

Cet effacement du sujet du langage et la confusion du sujet et de l'individu qu'elle entraîne ne se voient jamais mieux chez Dumont que dans la transformation qui s'opère entre les deux définitions de l'individu qui sont proposées dans les *Essais sur l'individualisme*. Dans le corps du texte, on trouve tout d'abord la distinction suivante : « Ceci amène à distinguer deux sens du mot "individu" : 1) le sujet empirique de la parole, de la pensée, de la volonté, échantillon indivisible de l'espèce humaine, tel que l'observateur le rencontre dans toutes les sociétés ; 2) l'être moral. » (p. 69) Mais Dumont a également intégré cette définition dans un lexique qui rassemble à la fin du volume quelques-uns des mots clefs de sa théorie. Or, il est très révélateur d'y noter la disparition de la référence au langage. L'individu qui était défini, au sens premier, comme « sujet empirique de la parole, de la pensée, de la volonté, échantillon indivisible de l'espèce », n'est plus désigné désormais que comme « sujet empirique, échantillon indivisible de l'espèce » (p. 264). Entre les deux, le « sujet de la parole, de la pensée, de la volonté » a disparu et cette disparition dans une définition clé est significative du statut qui lui est réservé par l'anthropologie dumontienne, dont on voit au passage qu'elle le considère en réalité comme une simple expression biologique de l'espèce. Il a pour conséquence de rendre impossible une véritable histoire de l'individuation et d'orienter toute la recherche vers l'historicisme logiciant analysé plus haut.

On comprend maintenant la raison principale de la simplification drastique de l'histoire de l'individuation à laquelle Dumont procède. Certes, il n'est pas le seul à agir de la sorte, mais chez lui cette simplification prend un tour très particulier qui est lié à sa conception du sens. Comme je l'ai montré ailleurs, Dumont n'est pas l'unique auteur à confondre l'histoire de l'individuation avec celle du seul *individualisme* [10], mais sa particularité est de réduire, en plus, celui-ci à la seule *définition éthique de l'individu* [11]. Or, ce double mouvement explique le côté caricatural de sa démarche.

À supposer que nous définissions, comme semble le faire Dumont en dernière analyse, l'individuation comme un point de vue du moi par rapport au monde (pour lui tout se résume au passage de l'individu-hors-du-monde à

l'individu-dans-le-monde), alors il n'y a aucune raison, en effet, de limiter ce point de vue à sa seule dimension *éthique*, et il faudrait également observer, comme le faisait déjà Dilthey à la fin du XIXe siècle, ses dimensions *cognitive* et *esthétique* [12]. Il existe en effet de nombreux points de vue sur le monde qui ne se définissent pas de manière *morale*, mais sur le terrain de la *connaissance* ou bien encore sur celui de la *sensation*. Parallèlement aux visions du monde liées à « l'idéalisme subjectif ou idéalisme de la liberté », qui voient l'homme comme une conscience morale essentiellement libre et placent la personnalité au sommet de la réalité, se déploient des « visions » [13], de plus en plus fréquentes de nos jours, inspirées par le « naturalisme », qui perçoivent l'être humain en premier lieu comme une partie de la nature, comme une espèce ou un élément du cosmos, et des visions, tout aussi communes aujourd'hui, fondées sur « l'idéalisme objectif » qui définissent, quant à elles, l'homme comme une âme cherchant à retrouver de manière affective une unité perdue et à instituer un rapport intuitif et contemplatif au monde.

Par ailleurs, toutes ces formes d'individuation ont joué un rôle très tôt dans l'histoire occidentale. Dilthey a montré que la vision naturaliste et l'idéalisme objectif sont apparus et ont eu des effets anthropologiques importants bien avant la différenciation des sphères scientifiques et esthétiques modernes aux XVIIe et XVIIIe siècles. L'une et l'autre de ces attitudes étaient déjà communes dans l'Antiquité la plus ancienne et il est possible d'en suivre, par la suite, le roulement incessant et les réapparitions périodiques.

Si maintenant nous sortons, comme Simmel, Groethuysen, Vernant, Onians et Foucault ont commencé à le faire chacun à sa manière, du cadre kantien, à la fois formellement universaliste et tripartite, qui constituait encore la base de la définition diltheyenne de l'individuation comme point de vue d'un moi antérieur à tout point de vue, et que nous considérons au contraire celle-ci comme la production d'un moi nécessairement multiple et fluant défini par des *manières d'agir et de parler*, des *formes de vie* couplées à des *effets spécifiques de subjectivation*, alors nous accédons à une vision encore plus différenciée de l'histoire de l'individuation (et aussi de la subjectivation) où les formes se multiplient, par croisements, chevauchement, réinterprétations et innovations incessantes. L'histoire des modes d'individuation et de subjectivation n'apparaît plus comme une réduction dialectique et progressive d'une tension originelle entre le tout et l'élément, par laquelle le tout disparaît pendant que chaque élément devient un tout, mais comme un entrecroisement complexe et un renouvellement permanent de *formes de vie et de sujet*. Ce qui semble à Dumont constituer une unité éthico-idéologique (l'affirmation de l'individu-hors-du-monde) se révèle en fait composé de formes d'individuation et de subjectivation diverses et mouvantes.

Conclusion

La sociologie française a compris qu'il lui faut, pour sortir des dualismes qui la déchire, poser la question du sens. Mais elle ne va pas assez loin dans sa réflexion. Considérant le langage à la fois comme une institution sociale, comme un outil de communication et comme un système de signes conventionnels, elle réduit le sens que les hommes donnent à leur vie au seul sens de leurs *actions* ou de leurs *représentations*. Seules les dimensions pratiques et idéologiques de la vie sont ainsi prises en compte ; l'homme n'est considéré que comme un *acteur* ou une *conscience*. Or, il y a bien d'autres manières de donner sens à une vie ou de la comprendre qu'à travers l'action et la représentation. L'une des tâches qui attendent aujourd'hui la sociologie semble donc être de reprendre à la base la question du sens et, en s'appuyant sur la théorie du langage, d'en déployer toutes les dimensions.

Une telle évolution aurait du reste des conséquences importantes en termes éthiques et politiques. Dans la mesure où elle reste prisonnière d'une théorie du sens rudimentaire, la sociologie est en effet amenée à s'enfermer dans des débats extrêmement étroits. Son unique enjeu serait l'acceptation ou le rejet de l'individualisme monadologique, ainsi que le rôle à redonner au religieux dans les sociétés modernes. L'homme moderne représenterait le résultat d'une utopie réalisée, ce qui lui donnerait ce double caractère, nous l'avons vu, d'être à la fois *réel* et *artificiel*. Ainsi les uns insistent-ils sur la réalité du « saut dans la liberté », pendant que les autres soulignent avec Dumont qu'un tel saut se paie par une anomie chronique plus ou moins marquée, puisque toute

égalisation des parties fait nécessairement exploser le tout qui les contient.

Fort heureusement, en nous replaçant du point de vue du langage, le choix auquel nous sommes confrontés n'apparaît pas aussi dramatique - ni du reste aussi facile. Les individus et les sociétés ont à se prononcer à l'égard de beaucoup plus de formes de vie et de sujet que la simple suite paradigmatique binaire de l'élément et du tout, de l'individu monadologique et du primat social, de la liberté inconditionnée et du respect des traditions, de l'égalité et de la hiérarchie, de l'Occident et du reste du monde et *last but not least* de ce monde-ci et de l'autre. C'est à une vaste constellation de formes de vie et de formes de sujet que nous avons affaire, formes qui pour certaines sont apparues au cours de la période moderne, mais qui pour d'autres plongent leurs racines dans un terreau bien plus ancien (comme le montrent la persistance des formes de vie philosophiques ou encore les résurgences des formes de vie biographiques antiques à partir de la Renaissance), voire dans des expériences extra-occidentales (comme le montre aujourd'hui le développement du bouddhisme), et dont aucun ne nécessite un support métaphysique ultime.

LA SUITE [ICI](#)

[1] Voir par exemple les difficultés auxquelles aboutit également l'entreprise, pourtant très puissamment pensée, de Norbert Elias, [ici](#).

[2] Voir son étude de la pensée allemande de l'époque, L. Dumont, 1983, p. 115-131. Pour Humboldt, voir J. Trabant, *Humboldt ou le sens du langage*, Liège, Mardaga, 1992 et P. Michon, *Fragments d'inconnu*, op. cit.

[3] É. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale II*, Paris, Gallimard, 1974, p. 94.

[4] É. Benveniste, op. cit., p. 95. Ici il faut noter un point capital. En parlant de « langue », Benveniste utilise encore un terme marqué par la pensée traditionnelle, mais il distingue en réalité très clairement entre la langue comme langue et la langue comme langage : « Il y a la langue comme idiome empirique, historique, la langue chinoise, la langue française, la langue assyrienne ; et il y a la langue comme système de formes signifiantes, condition première de la communication », op. cit., p. 94. C'est donc à cette deuxième acception, c'est-à-dire en fait au langage, qu'il se réfère ici et dans tous les passages suivants.

[5] É. Benveniste, op. cit., p. 62. Notons, pour tous ceux qu'une telle idée effraierait, qu'il ne s'agit pas pour Benveniste d'affirmer un nouvel holisme linguistique, car le langage est tout aussi transcendant qu'immanent au social : « Et de là procède la double nature profondément paradoxale de la langue, à la fois immanente à l'individu et transcendante à la société. Cette dualité se retrouve dans toutes les propriétés du langage », op. cit., p. 95.

[6] Voir sur cette question P. Michon, *Fragments d'inconnu*, op. cit.

[7] P. Brown, *Genèse de l'Antiquité tardive* (1re éd. 1978), Paris, Gallimard, 1983 ; J.-P. Vernant, *L'individu, la mort, l'amour. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, Paris, Gallimard, 1989.

[8] À cet égard, P. Michon, *Éléments d'une histoire du sujet*, op. cit.

[9] Sur ces deux dimensions subjectives du langage, P. Michon, *Fragments d'inconnu*, op. cit.

[10] P. Michon, *Éléments d'une histoire du sujet*, op. cit. et P. Michon, *Fragments d'inconnu*, op. cit.

[11] Dans un livre devenu classique sur la question, Stephen Lukes identifie pourtant quatre valeurs bien différentes à l'intérieur même de l'individualisme : la dignité de l'homme, l'autonomie, la vie privée et le développement de soi. cf. St. Lukes, *Individualism*, Oxford, Blackwell, 1973.

[12] W. Dilthey, « Die Typen der Weltanschauung... », (1911), dans *Ges. Sch.*, to. VIII. Pour une présentation de ces thèses, voir P. Michon, *Éléments d'une histoire du sujet*, *op. cit.*, p. 44-48.

[13] Où l'on voit que la traduction de *Weltanschauung* est un peu réductrice.