

L'homme de Marx est-il un sujet individuel ou un être social? À propos de l'interprétation de Marx par Louis Dumont

Serge Cantin

Volume 18, numéro 1, printemps 1991

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027140ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027140ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Cantin, S. (1991). L'homme de Marx est-il un sujet individuel ou un être social? À propos de l'interprétation de Marx par Louis Dumont. *Philosophiques*, 18(1), 25–60. <https://doi.org/10.7202/027140ar>

Résumé de l'article

Prenant le contre-pied de l'opinion généralement admise concernant l'anthropologie marxienne, Louis Dumont (dans son ouvrage *Homo JEqualis. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*) désigne celle-ci comme l'expression la plus achevée de l'idéologie individualiste moderne. Cet article examine les principaux arguments à l'appui de cette interprétation et s'interroge sur sa capacité à éclairer l'enjeu que recèle la conception marxienne de l'homme. Je me propose de montrer que l'opposition rigoureuse entre holisme et individualisme dans laquelle s'enferme la lecture dumontienne laisse échapper cet enjeu, que seule une juste appréhension du naturalisme marxien est, selon moi, en mesure de révéler. Le texte se divise en trois parties. La première expose les grandes lignes de la théorie dumontienne de l'idéologie moderne et attire l'attention sur les deux difficultés épistémologiques majeures auxquelles se heurte l'application de cette théorie à Marx. La seconde partie montre en quoi le naturalisme conséquent de Marx suppose le rejet et le dépassement de l'alternative holisme/individualisme. Dans la troisième partie, enfin, je m'efforce de poser quelques jalons en vue d'une recherche qui prendrait pour thème l'individualisme social de Marx.

L'HOMME DE MARX EST-IL UN SUJET INDIVIDUEL OU UN ÊTRE SOCIAL ?

À propos de l'interprétation de Marx
par Louis Dumont

par Serge Cantin

RÉSUMÉ. Prenant le contre-pied de l'opinion généralement admise concernant l'anthropologie marxienne, Louis Dumont (dans son ouvrage *Homo Aequalis. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*) désigne celle-ci comme l'expression la plus achevée de l'idéologie individualiste moderne. Cet article examine les principaux arguments à l'appui de cette interprétation et s'interroge sur sa capacité à éclairer l'enjeu que recèle la conception marxienne de l'homme. Je me propose de montrer que l'opposition rigoureuse entre holisme et individualisme dans laquelle s'enferme la lecture dumontienne laisse échapper cet enjeu, que seule une juste appréhension du naturalisme marxien est, selon moi, en mesure de révéler. Le texte se divise en trois parties. La première expose les grandes lignes de la théorie dumontienne de l'idéologie moderne et attire l'attention sur les deux difficultés épistémologiques majeures auxquelles se heurte l'application de cette théorie à Marx. La seconde partie montre en quoi le naturalisme conséquent de Marx suppose le rejet et le dépassement de l'alternative holisme/individualisme. Dans la troisième partie, enfin, je m'efforce de poser quelques jalons en vue d'une recherche qui prendrait pour thème *l'individualisme social* de Marx.

ABSTRACT. Challenging what is widely taught and believed to be the case about Marx's anthropology, Louis Dumont (in his book *From Mandeville to Marx. The Genesis and Triumph of Economic Ideology*) identifies it as the ultimate achievement of the modern individualist ideology. This paper looks at the main arguments of this interpretation and questions about its capacity of focusing on what is really at stake in the Marxian conception of man. I shall argue that Marx's naturalism invalidate the over-rigid opposition between holism and individualism within which Dumont imprisons Marx. The paper is

divided into three parts. The first part deals with Dumont's theory of modern Ideology which supports and informs his interpretation of Marx; it focuses on two major epistemological difficulties inherent in the application of this theory to Marx. The second part shows how the naturalism of Marx makes the principle of an opposition between holism and individualism irrelevant. In the third part, I confine myself to a brief outline of a research to be done into Marx's *social individualism*.

La question qui donne son titre à cet article ne s'impose pas d'emblée à l'attention philosophique actuelle. Le fait est que depuis une quinzaine d'années, c'est-à-dire depuis que le marxisme a amorcé son irrésistible mouvement de déclin idéologique en Occident, ce genre de questions ne suscite plus guère qu'un intérêt mitigé, voire une certaine méfiance. Or voilà qu'avec l'effondrement aussi rapide que spectaculaire de l'empire soviétique, cette méfiance, légitime ou non, risque de faire place à l'indifférence, indifférence non pas tant philosophique, du reste, que politique.

À cet égard, il est frappant de constater que nombre de ceux qui, hier encore, nous enseignaient avec une ferveur quasi religieuse que la doctrine de Marx avait en elle-même la faculté d'opérer la réconciliation tant souhaitée, tant rêvée depuis Platon, de la philosophie et de la politique, n'attendent plus désormais de la lecture de *L'idéologie allemande* ou des *Manuscrits de 1844* que ce que d'autres, plus *philosophes* sans doute, y avaient toujours cherché, à savoir cette satisfaction purement intellectuelle que procure la fréquentation d'un grand penseur. Ainsi, et assez ironiquement, celui que l'on regardait naguère comme le plus grand fossoyeur des vertus philosophiques de tous les temps, se voit peu à peu relégué au musée de la philosophie occidentale, quitte à ce qu'on lui réserve une place de choix parmi ces autres monuments d'une tradition que l'on continue certes de vénérer, mais dont on ne semble plus espérer grand-chose eu égard aux problèmes inédits auxquels nous sommes confrontés en cette fin du XX^e siècle.

Je voudrais m'élever contre un tel traitement que l'on est en passe d'infliger à l'œuvre de Marx, et tenter de montrer, à travers la reprise de la question du statut de l'homme marxien, qu'en dépit de son apparente éclipse de notre champ intellectuel, cette œuvre appartient toujours, qu'on le veuille ou non, à notre horizon politique et qu'elle mérite par conséquent d'être discutée, non seulement sur le plan de sa cohérence interne, mais également à partir de ce qui, dans notre présent postmarxiste, nous place à nouveau devant la tâche impérieuse de définir l'humanité de l'homme.

Cela posé, on ne se demandera pas moins quel intérêt il peut y avoir à réfléchir sur une question dont la réponse confine au lieu commun. Prendre l'anthropologie marxienne pour thème de recherche, n'est-ce pas en effet se condamner d'avance à répéter, sous une forme ou sous une autre, que Marx est le fondateur d'une théorie matérialiste de l'histoire et de la société qui, à la soi-disant liberté des sujets individuels, oppose la loi d'airain des forces productives préexistant à ceux-ci et conditionnant leur destin ? Telle est, on s'en souviendra, l'évidence première que n'eurent de cesse de nous rappeler les néomarxistes des années soixante, se réclamant de l'autorité de Marx pour nous mettre en garde contre les pièges de l'idéalisme et de l'humanisme dissimulés derrière le postulat d'autonomie de l'individu. On songe bien sûr en tout premier lieu à Louis Althusser, qui s'était investi de la noble mission de réveiller de leur sommeil narcissique les Sujets que nous nous imaginions être, afin de les amener, par la médiation de la science marxiste, à accepter de se voir tels qu'ils sont, c'est-à-dire comme de simples « supports de structures », comme les éléments d'un système social qui fonctionne au mépris des intentions et des volontés individuelles.

Cette sévère leçon de lucidité et d'humilité que les gens de ma génération apprirent dans leur jeunesse en lisant Althusser, qui niera que c'est à Marx d'abord que nous la devons ? À Marx qui fut et reste, ne l'oublions pas, le premier de nos « maîtres du soupçon », celui qui, pour le meilleur et pour le pire, nous a *démaités* sur nous-mêmes en nous montrant comment, par quel mécanisme idéologique, un individu concret, toujours dépendant du milieu naturel et social où il vit, en arrive pourtant à se concevoir illusoirement comme un être autonome et libre.

Bref : qui oserait mettre sérieusement en doute la nature sociale de l'homme marxien ? Et qui voudrait pousser l'audace, ou la provocation intellectuelle, jusqu'à prétendre que, pour Marx, l'homme est essentiellement un sujet individuel ?

Voilà bien pourtant la thèse défendue par deux éminents penseurs français contemporains, Michel Henry et Louis Dumont, le premier dans son monumental *Marx* paru chez Gallimard en 1976, le second dans *Homo Æqualis* paru l'année suivante chez le même éditeur.

Il serait sans doute intéressant de comparer entre elles ces deux conceptions très distinctes de l'individualisme

marxien. Mais pareille tâche excédant, et de loin, les limites d'un article, il m'a fallu me résoudre à mettre de côté l'individualisme de Marx selon Michel Henry¹ pour m'en tenir exclusivement à l'interprétation qu'en propose Louis Dumont aux sections 7, 8 et 9 de *Homo Æqualis*. Je ferai également appel à l'autre œuvre maîtresse de Louis Dumont, *Homo hierarchicus* (Gallimard, 1967), et de même qu'à son plus récent ouvrage, *Essais sur l'individualisme* (Seuil, 1983)².

Ce que je voudrais montrer c'est que cette interprétation se heurte à une série d'objections qui rendent intenable la thèse d'un Marx individualiste au sens de Dumont, qui confond sous son concept d'individualisme individualité et subjectivité, indépendance et autonomie. Ma thèse est que le naturalisme conséquent de Marx, et la conception de l'homme comme individu socialisé qui s'y rattache, se situent au-delà de l'opposition entre holisme et individualisme où s'enferme la réflexion de Louis Dumont.

Le texte se divise en trois parties. La première met en relief les deux difficultés épistémologiques majeures que pose l'application à la pensée marxienne de la problématique de Louis Dumont sur l'idéologie moderne. La seconde veut montrer en quoi le naturalisme de Marx requiert le rejet et le dépassement de l'opposition principielle du holisme et de l'individualisme que présuppose la lecture dumontienne. Dans la troisième partie, enfin, je m'interrogerai brièvement sur la possibilité et les conditions d'un réinvestissement du thème de l'individualisme marxien.

I. MARX À L'ÉPREUVE DE LA THÉORIE DUMONTIENNE DE L'IDÉOLOGIE MODERNE

Puisque l'interprétation de Marx par Louis Dumont se présente en quelque sorte comme une application et une vérification de ce que ce dernier appelle sa « perspective anthropologique sur l'idéologie moderne »³, il apparaît indispensable, avant d'entrer dans le vif du sujet, de fournir un aperçu de cette perspective.

-
1. J'ai déjà consacré une réflexion approfondie au *Marx* de M. Henry dans mon livre, *Le philosophe et le déni du politique*, qui devrait paraître sous peu.
 2. Dans la suite, *Homo hierarchicus* sera désigné par HH, *Homo Æqualis* par HA, et *Essais sur l'individualisme* par EI.
 3. Tel est le sous-titre que Dumont donne à ses *Essais sur l'individualisme*.

J'ouvre tout de suite une parenthèse. S'il est vrai, ainsi que Marx lui-même nous l'a appris, qu'il ne peut y avoir d'interprétation neutre, absolument objective d'une œuvre, force est d'admettre cependant que tous les interprètes ou exégètes n'arrivent pas aussi bien armés dans l'œuvre qu'ils ont choisi d'étudier que ne l'est Louis Dumont vis-à-vis du texte marxien. Marx ne fournit-il à Dumont qu'un prétexte pour vérifier ou conforter ses hypothèses sur l'idéologie moderne ? Il est bien sûr trop tôt pour en décider, mais c'est là en tout cas une éventualité que la nature même de la démarche de Dumont oblige à envisager. En outre, et bien qu'il serait assez présomptueux de prétendre pouvoir se prononcer ici sur la valeur de vérité de la théorie générale de Dumont, il est vraisemblable sinon probable qu'une mise à l'épreuve rigoureuse du bien-fondé de son interprétation de Marx ne sera pas sans conséquence sur la problématique dont elle s'inspire.

Une présentation détaillée de cette problématique ne pouvant évidemment pas prendre place dans le cadre de cet article, je me bornerai à examiner les principaux concepts autour desquels elle s'articule et qui vont intervenir directement dans l'interprétation de Marx.

Holisme et individualisme

Considérons en premier lieu les deux concepts fondamentaux et antithétiques qui forment l'assise de la reconstruction dumontienne de l'histoire des idées et des valeurs modernes : ceux de *holisme* et d'*individualisme*. Il ne s'agit, à ce stade-ci, que de dessiner les contours de ces concepts, dont le sens devrait se préciser au fur et à mesure que je testerai leur validité épistémologique et leur valeur heuristique au regard de la doctrine marxienne.

Voici donc comment Dumont lui-même définit ces deux concepts dans le petit lexique de quelques mots-clefs qu'il a cru bon d'annexer à ses *Essais sur l'individualisme*. D'abord le concept de holisme.

«HOLISME : on désigne comme holiste, dit Dumont, une idéologie qui valorise la totalité sociale et néglige ou subordonne l'individu humain ; voir l'opposé : Individualisme. Par extension une sociologie est holiste si elle part de la société globale et non de l'individu supposé donné indépendamment» (EI, 263).

Arrêtons-nous un instant à cette définition. D'abord simplement pour signaler à ceux qui ignoreraient tout des travaux de Dumont, que ce dernier a développé son concept de holisme à l'occasion de sa fameuse recherche sur la société de castes indienne. Voyant en celle-ci une forme particulièrement pure de holisme, Dumont en a fait sa référence primordiale, le modèle ou le prototype de toute idéologie holiste. Mais qu'est-ce qui autorise Dumont à conférer au système de castes indien ce statut de modèle de l'idéologie holiste? Ce qui revient à se demander à quelle définition répond son concept de holisme.

L'élément essentiel de cette définition est contenu dans le titre du fameux ouvrage de Dumont sur la société indienne, *Homo hierarchicus*. La hiérarchie telle que la conçoit Dumont doit être distinguée du simple rapport de pouvoir ou de commandement d'un individu sur un autre. Dans une société holiste, en effet, l'autorité qu'un homme exerce sur un autre homme n'est légitime que pour autant qu'elle s'inscrit dans une structure hiérarchique englobante qui est, souligne Dumont, une relation «entre un tout (ou un ensemble) et un élément de ce tout (ou ensemble) ou encore entre deux parties par référence au tout» (EI, 263). Autrement dit — et je suis forcé ici d'aller au plus pressé —, une société sera dite holiste ou hiérarchique (les deux termes étant finalement équivalents chez Dumont) lorsque la réalité de l'individu humain faisant partie de cette société est déterminée en fonction du tout, lorsque l'être de l'individu se trouve entièrement défini par la place qu'il occupe dans l'ensemble social, par sa position dans une échelle de statuts séparés mais étroitement interdépendants. Holiste est la société où la subordination est «reconnue comme naturelle et nécessaire», dit Dumont (HA, 70). Reconnaissance qui ne peut elle-même s'opérer, il me semble, qu'en vertu de ce que l'on pourrait appeler l'extraversion du sujet, que dans la mesure où pour s'appréhender l'individu se détourne de soi et regarde vers l'ailleurs, vers le Cosmos, qui sert de modèle à la société. De sorte que la société holiste tiendrait son ordre, son origine et sa finalité, de plus loin que d'elle-même, d'une réalité irréductible à l'association des hommes à des fins utilitaires, réalité à la fois transcendante et englobante, en un mot sacrée. En somme, si je comprends bien Dumont, seraient holistes, à des degrés variables, aussi bien les sociétés actuelles qui ne partagent pas les valeurs fondamentales de la civilisation moderne occidentale, notamment la valeur «individu», que toutes les

sociétés prémodernes, ou dites traditionnelles, sans exception.

Passons maintenant à l'autre concept-clé, celui d'individualisme :

«INDIVIDUALISME: 1) On désigne comme individualiste, par opposition au holisme, une idéologie qui valorise l'individu (...) et néglige ou subordonne la totalité sociale (...) 2) Ayant trouvé que l'individualisme dans ce sens est un trait majeur dans la configuration de traits qui constitue l'idéologie moderne, on désigne cette configuration elle-même comme individualiste ou comme "l'idéologie individualiste", ou l'individualisme. Voir *Relations*.» (EI 264).

Voyons donc ce que dit Dumont au mot *Relations*, qui est, et l'on comprendra pourquoi plus loin, particulièrement important en ce qui regarde l'interprétation de Marx.

«RELATIONS: Dans la configuration idéologique individualiste, la relation de l'homme aux choses (à la nature, à l'objet) est valorisée à l'encontre de la relation entre hommes. Le contraire est vrai des idéologies holistes» (EI, 264).

Mais la définition dumontienne de l'individualisme ne serait pas complète si l'on ne mentionnait ses deux attributs essentiels : la liberté et l'égalité. Alors que le holisme, on l'a vu, implique la hiérarchie, l'individualisme, qui constitue la dimension fondatrice de l'idéologie moderne, implique à la fois liberté et égalité, même si dans les faits, ne manque pas de noter Dumont, qui a lu Tocqueville, «égalité et liberté ne convergent pas toujours» (HA, 12).

Mais quoi qu'il en soit de la difficulté à les réconcilier dans la réalité, il reste qu'en principe, c'est-à-dire sur le plan de la représentation idéologique où se situe la problématique de Dumont, les valeurs d'égalité et de liberté vont de pair et s'impliquent réciproquement en tant qu'éléments constitutifs de l'individualisme moderne. En donnant la primauté idéologique à l'être humain individuel, nous, modernes, postulons que «chaque homme est une incarnation de l'humanité toute entière, et comme tel égal à tout autre homme, et libre» (HA, 12). Autrement dit — et par opposition aux sociétés holistes où c'est la société elle-même comme totalité qui est condition du sens —, dans nos sociétés modernes, c'est l'individu et lui seul qui est porteur du sens et des valeurs d'égalité et de liberté qui s'y rattachent; il n'y a plus rien au-dessus de l'être individuel, la

hiérarchie a disparu : « il ne nous reste, dit Dumont, qu'une collection d'individus, et la construction d'un pouvoir au-dessus d'eux ne peut plus être justifiée qu'en supposant le consentement commun des membres de l'association » (EI, 86).

Cette dernière déclaration évoque bien sûr la théorie moderne du droit naturel et les doctrines du contrat social qui s'en inspirent, et envers lesquelles Dumont ne cache pas son hostilité dans la mesure où elles participent de l'idéologie individualiste moderne. Car — et c'est là un point à retenir — Dumont, à la différence de Tocqueville, à qui il emprunte d'ailleurs beaucoup, rejette en bloc la modernité et son idéologie individualiste.

Ainsi commençons-nous à nous faire une meilleure idée de ce que Dumont entend par holisme et individualisme. Mais il nous manque encore un point capital de la problématique de Dumont : à savoir que ces deux idéologies globales *sont conçues comme contradictoires dans leur principe et radicalement exclusives l'une de l'autre*. En effet, et bien que les *Essais sur l'individualisme* s'efforcent de reconstituer, à partir de la figure du renonçant stoïcien puis chrétien, le schéma de transformation historique du holisme en individualisme en Occident, il n'en demeure pas moins que pour Dumont l'idéologie individualiste correspond à l'avènement de quelque chose de radicalement nouveau dans l'histoire, à la mise en place d'un ensemble d'idées et de valeurs non seulement hétérogènes à celles du holisme mais qui en constituent l'antithèse absolue. Or c'est précisément contre cette « décision principielle de considérer holisme et individualisme comme deux contraires entre lesquels tout tiers est exclu » que s'élève Alain Renaut dans *L'ère de l'individu* : « si, dit-il, entre la valorisation du tout et celle de l'individu, il n'y a rien qui se puisse envisager, il n'y a rien non plus qui, entre le holisme des sociétés traditionnelles et l'individualisme tel que nous le connaissons, eût pu survenir et à travers quoi un autre pôle de valorisation eût pu être constitué. L'appréhension de l'histoire dérive ici à l'évidence de la construction des concepts à l'aide desquels on l'aborde »⁴.

De la construction des concepts qui suppose elle-même l'adoption d'une méthode. Or quelle est la méthode de Dumont ? Il s'en explique au tout début des *Essais*, lorsqu'il rappelle « qu'il y a deux sortes de sociologies quant à leur

4. *L'ère de l'individu*, Paris, Gallimard, 1989, p. 80.

point de départ et à leur démarche globale. Dans la première, on part, comme il est naturel aux modernes, des individus humains pour les voir ensuite en société ; parfois même on essaie de faire naître la société de l'interaction des individus. Dans l'autre sorte de sociologie, on part du fait que l'homme est un être social, on pose donc comme irréductible à toute composition le fait global de la société — non pas de "la société" dans l'abstrait, mais chaque fois de telle société concrète particulière avec ses institutions et ses représentations spécifiques. Puisqu'on a parlé d'individualisme méthodologique pour le premier cas, on pourrait parler de holisme méthodologique dans celui-ci » (EI, 11-12).

Ayons bien présent à l'esprit que Dumont appartient à l'École française de sociologie, qu'il est un disciple d'Émile Durkheim et surtout de Marcel Mauss, dont il se réclame partout dans son œuvre, en particulier dans l'introduction aux *Essais* qu'il place sous son autorité. Or cette filiation, que revendique fièrement Dumont, n'est pas sans comporter des implications décisives sur le plan de l'analyse historique, notamment en ce qui concerne l'évaluation qui sera faite des deux idéologies globales. En effet, l'adhésion de Dumont à la méthode sociologique durkheimienne — au « holisme méthodologique » identifié à la bonne méthode en sociologie par opposition à la mauvaise : « l'individualisme méthodologique » — sert de justification à une théorie de l'idéologie que l'on pourrait qualifier de manichéenne en ce qu'elle postule l'existence d'une bonne et d'une mauvaise idéologies. Bonne serait l'idéologie holiste dans la mesure où la subordination de l'individu au tout social qui la caractérise essentiellement s'accorde avec la nature sociale de l'homme telle que l'appréhende la vraie sociologie scientifique, c'est-à-dire celle qui « part du fait que l'homme est un être social » et qui pose « comme irréductible à toute composition le fait global de la société ». Mauvaise serait, pour la raison inverse, l'idéologie individualiste qui, dès lors qu'elle conçoit la société comme un agrégat d'individus, fait abstraction de cette socialité fondamentale, ontologique, de l'homme et, par là même, nous mystifie sur nous-mêmes.

Vu à travers un tel prisme, on comprend que le passage du holisme à l'individualisme, chez Dumont, prenne nécessairement l'aspect d'une régression au sens moral du terme, d'une évolution irrémédiable vers le mal. Ce qui fait dire à Alain Renaut que « le travail de Dumont ne peut que participer de ces visions apocalyptiques de la modernité » que l'on

retrouve par exemple chez Allan Bloom, Alain Finkielkraut et Michel Henry⁵.

Voilà, sommairement exposé, le cadre général de la théorie dumontienne. Le point à en retenir en ce qui touche à l'interprétation de Marx, c'est l'opposition principielle qu'elle établit entre idéologie holiste et idéologie individualiste, opposition qui, comme on l'a vu, assoit sa légitimité scientifique sur la dichotomie entre « le holisme méthodologique » identifié à la seule bonne méthode en sciences sociales, et « l'individualisme méthodologique », assimilé à la mauvaise. C'est cette dichotomie méthodologique, que Dumont prétend retrouver chez Marx, qui, comme on va le voir bientôt, hypothèque toute son entreprise d'interprétation⁶.

En quoi va consister au juste cette interprétation ? Essentiellement à repérer dans l'œuvre de Marx l'expression méthodologique de « ces deux idéologies inconciliables » (EI, 35) et à décider laquelle de ces deux idéologies (ou de ces deux méthodes) l'emporte finalement, lequel du holisme ou de l'individualisme — car, d'après Dumont, tous deux sont, selon les textes ou les époques de l'œuvre, présents chez Marx — prédomine sur l'autre et fonde en dernière analyse la théorie sociologique et anthropologique marxienne. Et la réponse de Dumont sera : « Marx est essentiellement individualiste » (HA, 139). Plus encore, la pensée de Marx représente selon Dumont le triomphe de l'idéologie individualiste moderne, son expression la plus achevée, son couronnement : « Chez Marx (...), dit Dumont, la créature du

5. *Ibid.*, cf. p. 90-91.

6. Sans doute cette opposition du holisme et de l'individualisme doit-elle beaucoup à la distinction chère à Durkheim (et à bien d'autres encore) entre sociétés à solidarité mécanique : solidarité par similitude où la cohérence et l'unité sociale tiennent à la non-différenciation des individus, et sociétés à solidarité organique où le consensus social se réalise à travers la différenciation. Mais ne perdons pas de vue pour autant ce qui fait la spécificité de la démarche de Dumont. Car même si Durkheim s'applique à distinguer nettement entre les deux solidarités, et même si pour lui la solidarité mécanique, qui tient sa cohésion interne de la force de la conscience collective, est en un sens plus vraie que la solidarité organique, jamais cependant la distinction durkheimienne ne revêt la forme d'une dichotomie et d'une alternative, comme c'est le cas avec Dumont, dont la méthode me paraît difficilement compatible avec le « réalisme social » de Durkheim. Chez ce dernier, solidarité mécanique et solidarité organique désignent deux modes de la division du travail, qui est un phénomène essentiellement social dont les transformations renvoient à des causes sociales : accroissement démographique qui engendre une plus grande densité matérielle, laquelle génère à son tour une intensification des communications et des échanges, etc. En comparaison, holisme et individualisme désignent non pas des réalités sociales mais des idéologies, des représentations du social, comme l'exprime nettement la transition du holisme à l'individualisme que Dumont inscrit dans le cadre d'une histoire des idées et des valeurs occidentales dont les *Essais* décrivent les étapes.

Droit naturel, que les grands philosophes avaient pris soin de transmuier lors de la transition à la vie sociale, entre dans la société tout armée et sûre de se suffire à elle-même. Le socialiste Marx croit à l'individu d'une manière qui n'a pas de précédent chez Hobbes, Rousseau et Hegel et même, dirait-on, chez Locke» (EI, 111).

Cette thèse n'est pas sans soulever de nombreuses difficultés. Au strict plan épistémologique, ou si l'on préfère au point de vue de la définition des concepts, j'en décèle deux, sur lesquelles je voudrais me pencher un peu longuement dans cette première étape de mon parcours. La première est relative au concept d'idéologie impliqué dans la définition dumontienne du holisme et de l'individualisme. Dumont recherche et prétend retrouver chez Marx la présence de ses deux idéologies, holiste et individualiste. Mais la question qui se pose est celle-ci : la critique marxienne de l'idéologie, et la définition de la réalité qui la commande, ne disqualifient-elles pas à l'avance une telle recherche ? La seconde difficulté, étroitement liée à la première, concerne la validité épistémologique du transfert qu'opère Dumont lorsqu'il prétend retrouver sa propre définition de l'individu moderne chez Marx : de la retrouver non pas sous une forme négative ou polémique («idéologique» au sens proprement marxien du terme), mais bien plutôt comme postulation fondamentale de l'anthropologie marxienne. Ce transfert est-il légitime ? La réponse à cette question sera évidemment grosse de conséquences pour celle de savoir si Marx est ou non un penseur individualiste — encore que, comme on le devine, l'hypothèse d'un Marx individualiste ne se limite pas nécessairement au cadre théorique et méthodologique à l'intérieur duquel Dumont la formule.

Mais portons d'abord notre attention sur la première difficulté.

Idéologie et réalité

Dumont fait un grand usage du mot «idéologie», un mot dont on a, en sciences sociales comme en philosophie, beaucoup usé et abusé depuis une trentaine d'années. Tant et si bien qu'il est devenu, aux yeux de plusieurs, quelque peu suspect. Or le terme en question désigne un concept-clef de la théorie de Dumont, au moins aussi important que ceux auxquels on le trouve le plus souvent associé : holisme et individualisme.

Force est d'admettre en premier lieu que la conception dumontienne de l'idéologie n'a rien de particulièrement original. L'idéologie est définie par Dumont comme « un ensemble social de représentations ; ensemble des idées et valeurs communes dans une société » (EI, 263). On chercherait en vain, dans toute son œuvre, une définition plus précise que celle-là, qui correspond à la définition anthropologique la plus large de l'idéologie.

Cela dit, ce qui intéresse au premier chef Dumont, ce n'est pas telle ou telle idéologie particulière, tel ou tel ensemble d'idées et de valeurs communes à une société à une époque donnée de son histoire. Ou plutôt, ces idéologies particulières (par exemple le nazisme) n'ont d'intérêt que pour autant qu'elles appartiennent à un système de représentations plus vaste, englobant, qu'elles se réfèrent à un modèle ou à un type idéologique dont chaque idéologie particulière constitue l'une des variantes, l'une des combinaisons possibles. Or il n'y a, selon Dumont, que deux grands types idéologiques, que deux systèmes de représentations de la vie sociale rigoureusement exclusifs l'un de l'autre : le holisme et l'individualisme. Sociologiquement parlant, le raisonnement de Dumont prend la forme d'une alternative stricte : toute société est nécessairement ou holiste, ou individualiste. D'un point de vue anthropologique, cela signifie que, bien qu'il soit en réalité (partout et toujours), selon Dumont, un *être essentiellement social*, l'homme a la possibilité de se *représenter* son existence sociale, son être-avec-autrui, de deux façons contraires : de façon holiste, comme une partie du grand tout social, ou de façon individualiste, comme un être autonome et indépendant, comme un individu au sens moderne du terme.

Mais quel statut Dumont attribue-t-il à ces deux super-idéologies ? Plus précisément : quel rapport l'idéologie holiste ou individualiste entretient-elle avec la société dont elle est l'idéologie ? Ces idéologies sont-elles produites, secrétées par la société ? Ou doit-on dire au contraire qu'elles sont constitutives de la réalité sociale ? Auquel cas il serait inutile de distinguer entre les deux niveaux, entre ce que, pour user d'une distinction à laquelle Marx tenait beaucoup, les hommes s'imaginent qu'ils sont et ce qu'ils sont en réalité.

Selon toute apparence, Dumont s'inscrit en faux contre la conception marxienne de l'idéologie. Pour Marx, on le sait, l'idéologie a un statut d'illusion. Illusion efficace certes, mais dont l'efficacité ne vient pas de l'idéologie comme telle mais bien plutôt de la réalité économique-sociale qu'elle

représente et occulte tout à la fois, selon un processus d'ailleurs assez mystérieux. Mais si l'idéologie n'a pas cette signification pour Dumont, si l'on ne peut pas dire que pour ce dernier il y aurait d'un côté le réel, qui serait identique au vrai, et de l'autre la représentation que les hommes s'en font — représentation sans contenu réel, purement formelle —, on ne peut pas dire non plus que, chez lui, toute distinction entre les deux niveaux, entre la réalité sociale et sa représentation, ait disparu et que les deux niveaux se confondent. Dumont semble vouloir maintenir, analytiquement du moins, une distinction entre d'une part la réalité, qui est sociale, et de l'autre la représentation de cette réalité, l'idéologie⁷.

Comment cette réalité sociale, pré-idéologique, est-elle définie par Dumont? Ce qui revient à se demander : qu'est-ce que l'homme essentiellement pour Dumont?

Reconnaissons d'abord que l'homme de Dumont n'est pas l'homme de Marx. Pour Marx, on le sait, la réalité humaine première, « la première condition de toute existence humaine, donc de toute histoire, c'est que les hommes doivent être en mesure de vivre pour être capables de faire l'histoire. Or, pour vivre, dit Marx, il faut avant tout manger et boire, se loger, se vêtir et maintes choses encore. Le premier acte historique, c'est donc la création des moyens pour satisfaire ces besoins, la production de la vie matérielle elle-même »⁸. En somme, ce qui est anthropologiquement et ontologiquement premier pour Marx, c'est la nécessité vitale, la vie et les moyens de la conserver, donc le travail ou encore, dans les termes de Dumont, « le rapport de l'homme

7. L'idéologie a-t-elle son efficace historique propre? La réponse de Dumont me paraît plutôt ambiguë. Car, en dépit de ce que l'on pourrait appeler son explication individualiste de la modernité, Dumont insiste sur le fait que l'individualisme moderne, quelles que soient ses prétentions, ne change rien fondamentalement et ne peut rien changer à la réalité sociale, qui est et demeure foncièrement holiste. Toute société, même la société individualiste moderne, est *dans les faits* holiste, c'est-à-dire hiérarchisée (voir à ce sujet *Homo hierarchicus*, p. 23). Toutefois, il ne serait pas tout à fait exact d'affirmer que Dumont rejette l'idée d'une incidence de l'idéologie sur la réalité holiste, puisque c'est bel et bien, après tout, l'idéologie individualiste — aussi utopique et vaine qu'elle soit dans son désir de changer ce qui ne peut l'être, de rendre l'individu indépendant de la société — qui est responsable du totalitarisme, forme hybride et monstrueuse de holisme qui « résulte de la tentative, dans une société où l'individualisme est profondément enraciné, et prédominant, de le subordonner à la primauté de la société comme totalité » (HA, 21-22). En rompant idéologiquement avec le holisme, l'homme moderne demeure hanté par lui et cherche à revenir à la « normale », à la totalité, à la socialité « primitive », au holisme; mais ce retour, étant donné l'individualisme idéologiquement dominant, ne peut s'accomplir, selon Dumont, que sous un mode totalitaire.

8. *L'idéologie allemande*, *Cœuvres*, Pléiade, t. III, p. 1059.

à la nature, aux choses». La question est toutefois de savoir si Dumont a raison d'interpréter la primauté que Marx accorde à la relation homme/nature sur la relation homme/homme, comme une preuve du caractère non social et essentiellement individualiste de son anthropologie. Question cruciale qu'on laissera momentanément en suspens pour revenir à celle qui nous préoccupe ici.

Nous venons de voir ce qui constitue la réalité humaine pour Marx. Voyons maintenant ce qu'elle est pour Dumont. Nous connaissons déjà la réponse : comme Durkheim, comme Mauss, Dumont «part du fait que l'homme est un être social». Et c'est cette définition sociologique de l'homme, «l'aperception de la nature sociale de l'homme», qui va servir de fil conducteur à toute la recherche de Dumont et à sa lecture de Marx. L'argument de Dumont va consister d'une part à reconnaître chez Marx, en un certain nombre de textes de jeunesse (surtout les *Manuscrits de 44*), la présence de cette définition sociologique de l'homme, tout en montrant par ailleurs comment celle-ci sera progressivement sacrifiée à une définition très nettement individualiste de l'homme, laquelle manifesterait à quel point, en dépit de son extraordinaire sens sociologique (i.e. holiste), Marx demeure prisonnier de l'idéologie moderne (i.e. individualiste). Marx, dit Dumont, «n'a pas hésité, à partir de *L'idéologie allemande*, à faire fond sur l'aspect individualiste et à sacrifier les vues en somme communautaires gagnées dans les *Manuscrits*» (HA, 210).

Je soutiens pour ma part que Marx ne sacrifie rien du tout, et ce pour la simple raison que la définition sociologique de l'homme que lui attribue Dumont est étrangère à l'anthropologie marxienne, qu'elle est absolument incompatible avec la conception que Marx se fait de la réalité humaine et sociale, même et surtout dans les *Manuscrits de 44*, et qu'elle ne correspond à ses yeux qu'à une idéologie, c'est-à-dire à une illusion dépourvue de toute réalité.

Le malentendu est de taille. Il vient de ce que Dumont prête à Marx sa propre conception du social, c'est-à-dire que toutes les fois qu'il lit le mot «société» ou «social» sous la plume de Marx, il imagine, en bon sociologue durkheimien qu'il est, que celui-ci se réfère à une «conscience collective», à une réalité qui évoluerait selon ses lois propres et indépendamment des individus, auxquels elle s'imposerait de l'extérieur, les contraignant à penser, à sentir et à agir d'une façon déterminée. Cette «conscience collective» existe bien pour Marx, mais elle a pour nom «idéologie», c'est-à-dire

qu'elle n'a pas de réalité propre, *sui generis*, qu'elle ne tient pas sa réalité d'elle-même. La « conscience collective » c'est toujours pour Marx l'idéologie de la classe dominante, un ensemble de représentations dont l'unique fonction est de masquer la réalité socio-économique de l'inégalité et de la domination de classe, représentations qui possèdent en elles-mêmes si peu de réalité qu'elles disparaîtront un jour, dans la société sans classes.

« En s'agréant, en se pénétrant, en se fusionnant, les âmes individuelles donnent naissance à un être, psychique si l'on veut, mais qui constitue une individualité d'un genre nouveau »⁹. Ainsi se constitue, selon Raymond Aron, la « conscience collective » de Durkheim. Prétendre retrouver dans l'œuvre de Marx cette « conscience collective », non pas, encore une fois, sous la forme d'une idéologie, mais en tant que présupposition théorique fondamentale, c'est là se méprendre sur le sens de l'entreprise marxienne, méprise qui ne fait que témoigner à quel point Louis Dumont est obnubilé par sa propre conception, durkheimienne, du social, au point de la projeter, apparemment en toute inconscience, sur Marx. Car s'il est une chose que celui-ci a dénoncé d'un bout à l'autre de son œuvre, c'est bien cette théorie de la conscience collective, de la Société-personne, l'hypothèse (théologique) d'une totalité sociale transcendante aux individus et qui vivrait de sa propre vie — hypothèse qui implique l'hypostase de la société comme dirait Michel Henry, dont l'interprétation de Marx, pour discutabile qu'elle soit par ailleurs, n'en a pas moins le mérite de montrer jusqu'où va la réduction des totalités que ce dernier accomplit au nom de l'immanence absolue de l'individu vivant¹⁰.

Que dit, en effet, Marx dans les *Manuscrits de 44*, œuvre où, selon Dumont, ce dernier ferait preuve de cette « belle aperception sociologique » qu'il abandonnera par la suite (cf. HA, 161-174). Il dit ceci, qui est assez explicite il me semble : « Il est avant tout nécessaire d'éviter de poser de nouveau la "société" comme une abstraction en face de l'individu. L'individu *est* l'être social »¹¹. Commentant ce passage, Dumont écrit : « La première proposition semble des plus heureuses. Mais, pour nous qui voudrions voir

9. ARON, Raymond, *Les étapes de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard, 1967, p. 372.

10. Cf. *Marx I: Une philosophie de la réalité*, Paris, Gallimard, 1976. En particulier le chapitre III, pp. 162-279.

11. *Manuscrits de 44*, Paris, Éd. sociales, 1972, p. 90. Cité par Dumont, *Homo Æqualis*, p. 158.

distinguer individualisme et holisme, elle semble tourner court dans l'identification qui suit : "L'individu est l'être social" (ou l'essence : *Wesen*) » (HA, 158). Non seulement Dumont s'étonne-t-il de ce que Marx ne partage pas sa distinction entre holisme et individualisme, mais, prisonnier de ses propres présupposés, il ne prend même pas vraiment la peine de chercher à comprendre pourquoi, au fond, il ne la partage pas, pourquoi cette distinction, fondamentale à ses yeux, ne l'est pas pour Marx. Et pourquoi donc n'a-t-elle aucune portée pour Marx ? Eh bien, pour la simple et bonne raison qu'elle est idéologique, que la distinction entre holisme et individualisme, et chacun de ces concepts mêmes, ne correspondent à rien dans la réalité. Dans la réalité telle que la conçoit Marx : « l'individu est l'être social ». Reste à mettre au jour le principe de cette identité à première vue étonnante, sinon choquante, tâche qui m'incombera dans la seconde partie. Mais en tout cas, à la différence de Dumont, il importera de la prendre très au sérieux.

L'individu de Marx. Indépendance et autonomie.

Passons maintenant à la seconde difficulté annoncée et qui est relative à la définition de l'individu que postule la lecture dumontienne de Marx.

Si Marx ne peut pas être holiste, pour la raison qui vient d'être invoquée, il y a de fortes chances qu'il ne soit pas davantage individualiste, *du moins au sens où l'entend Dumont*, et ce pour la même raison : parce que l'individualisme tel que le conçoit ce dernier est une idéologie et que Marx récuse la prétention de l'idéologie à définir la réalité humaine et sociale. Lorsque Marx dit : « L'individu est l'être social », que fait-il sinon renvoyer dos à dos holisme et individualisme ? Mais examinons les choses de plus près.

Louis Dumont propose une double définition de l'individu : « ...quand nous parlons d'"individu", dit-il, nous désignons deux choses à la fois : un objet hors de nous, et une valeur. La comparaison nous oblige à distinguer analytiquement ces deux aspects : d'un côté le sujet *empirique* parlant, pensant et voulant, soit l'échantillon individuel de l'espèce humaine tel qu'on le rencontre dans toutes les sociétés ; de l'autre l'être *moral*, indépendant, autonome et par suite essentiellement non social, qui porte nos valeurs suprêmes et se rencontre en premier lieu dans notre idéologie moderne de l'homme et de la société » (I, 35).

Quand Dumont affirme que la modernité, dont Marx serait l'une des figures les plus représentatives, se caractérise essentiellement par le développement de l'individualisme, c'est au second type d'individu qu'il se réfère. Ainsi, s'il faut en croire Dumont, l'individu humain serait, pour Marx, «un être se suffisant à lui-même et incarnant la valeur suprême, un individu dans le sens parfait, moderne du terme» (HA, 145). Voyons si cette affirmation est justifiée, si l'individu tel que le conçoit Marx est «un être se suffisant à lui-même». À cet égard, on me permettra tout d'abord de citer un long passage de la *Sainte Famille* (1845) où Marx expose clairement sa position à l'égard de l'individu.

Pour parler un langage précis et prosaïque, les membres de la société civile ne sont pas des *atomes*. L'atome a pour propriété caractéristique de ne pas avoir de propriétés et de ne pas avoir, par conséquent, de relation, en raison de sa propre nécessité naturelle, avec d'autres êtres extérieurs à lui. L'atome *n'a pas de besoins, il se suffit à lui-même* ; le monde, en dehors de lui, est le vide absolu, c'est-à-dire qu'il est sans contenu, sans signification, sans langage, justement parce que l'atome possède en lui-même toute plénitude. L'individu égoïste de la société civile a beau, dans sa représentation immatérielle et dans son abstraction exsangue, s'enfler jusqu'à l'*atome*, jusqu'à un être sans relations, se suffisant à lui-même, sans besoin, *absolument plein* et bienheureux : la malheureuse réalité sensible, quant à elle, ne se soucie point de l'imagination de cet individu que chacun de ses sens oblige à croire au sens qu'ont le monde et les individus extérieurs à lui ; du reste, son estomac profane lui rappelle chaque jour que loin d'être vide, le monde hors de lui est bien plutôt et à proprement parler ce qui le remplit. Chacune des activités et des propriétés de son être, chacune de ses impulsions vitales devient un *besoin*, une *nécessité* qui change son *désir égoïste* en désir d'autres objets et d'autres hommes hors de lui. Or comme le besoin de tel individu ne possède aucune signification évidente pour tel autre individu égoïste, détenteur des moyens de satisfaire ce besoin, et n'a donc pas de relation directe avec sa satisfaction, tout individu est forcé de créer cette relation, en devenant également l'entremetteur entre le besoin d'autrui et les objets de ce besoin. C'est donc la nécessité naturelle, ce sont les propriétés essentielles de l'homme, tout aliénées qu'elles paraissent, c'est l'intérêt qui maintient ensemble les membres de la société civile : leur vrai lien, c'est la vie civile et non la vie politique¹².

Il s'agit là d'un texte très important parce qu'il indique sans équivoque que s'il doit y avoir telle chose qu'un indi-

12. *Œuvres*, Pléiade, t. III, p. 559-560.

vidualisme marxien, la formule de cet individualisme ne peut pas être celle que nous propose Dumont. L'individu humain n'est pas un atome «se suffisant à lui-même», dit Marx. Ce qui ne l'empêche nullement d'admettre par ailleurs l'indépendance empirique ou naturelle des individus. «Les individus isolés, lit-on dans *L'idéologie allemande*, ne constituent une classe qu'autant qu'ils ont à mener une lutte commune contre une autre classe; au demeurant, eux-mêmes s'affrontent hostilement dans la concurrence»¹³.

À la lumière de ces deux textes, que je tiens pour représentatifs de la position que Marx adopte vis-à-vis de l'individu, on peut dire ceci :

1. Les individus sont naturellement, empiriquement isolés et hostiles les uns envers les autres, concurrents dans la lutte pour la vie. 2. Mais, à la différence de ce qui se produit par exemple chez Hobbes, les hommes de Marx ne sont pas absolument forcés de se créer un animal artificiel, un Léviathan, pour vivre ensemble, la meilleure preuve en étant que dans la société communiste de l'avenir il n'y aura plus d'État. En fait, aussi isolés soient-ils dans l'état de nature, ou dans la société civile, et aussi grande que soit l'hostilité qui les oppose dans la lutte pour la vie, les individus n'ont pas le choix : pour autant qu'ils sont des individus vivants, ils ont besoin les uns des autres pour vivre et sont donc *naturellement interdépendants*, c'est-à-dire que *le principe de leur interdépendance n'est pas politique*, ne résulte pas d'un pacte. C'est, dit Marx, la nécessité naturelle, l'intérêt qui maintient ensemble les individus et les détermine à agir comme ils agissent : l'intérêt pour la vie et non pas la conscience collective, qui n'est jamais, encore une fois, pour Marx que la projection dans le ciel des idées de la domination réelle d'une classe sur une autre, domination rendue nécessaire par la pénurie. La «contrainte» qu'exerce la société sur les individus n'a d'autre origine et d'autre fondement que le besoin naturel, le *struggle for life*.

Force est d'admettre que la conception de l'individu qui se dégage des passages cités (et de bien d'autres encore que l'on ne peut reproduire ici) ne correspond guère à la définition de l'individu que Dumont prête à Marx, à savoir celle d'un sujet moral, se suffisant à lui-même, libre de toute attache, purgé de toute dépendance (cf. HA, 145). En fait, plus encore que pour Dumont lui-même, cette autosuffisance ontologique et morale du sujet individuel n'est pour

13. *Ibid.*, p. 1107.

Marx qu'«une représentation idéale et idéale» (HH, 22). De sorte que l'affirmation précitée de Dumont voulant que «Marx croit à l'individu d'une manière qui n'a pas de précédent chez Hobbes, Rousseau et Hegel et même, dirait-on, chez Locke», doit être rejetée. Car ce que Marx croit, tout au contraire, c'est que l'Individu au sens moderne, l'individu conçu comme «être de raison, sujet normatif des institutions» (HH, 22), l'individu se suffisant à lui-même, non social, loin de définir la réalité de l'individu ou l'individu réel, en représente l'occultation bourgeoise et ne sert, à ce titre, qu'à masquer les intérêts économiques égoïstes d'individus concrets et déterminés. De même, quand Marx déclare que «L'homme est l'être le plus haut pour l'homme» (cité dans HA, 145), il n'est pas en train de nous dire, comme le voudrait Dumont, qu'il croit à l'individu au sens moral du terme, à l'individu comme sujet des institutions. Marx ne nous parle pas d'un être moral autonome, mais de l'immanence radicale de *l'individu vivant*, c'est-à-dire d'un «sujet empirique de la parole, de la pensée de la volonté, échantillon indivisible de l'espèce humaine, tel qu'on le rencontre dans toutes les sociétés».

C'est là, on s'en souvient, la première des deux définitions que donne Dumont de l'individu et qu'il distingue de la définition morale, proprement moderne, que Marx, selon lui, adopterait. Or il n'en est rien : Marx ne cesse de dénoncer cette conception moderne, bourgeoise de l'individu. Plus encore, c'est la distinction qu'établit Dumont entre l'individu empirique et l'individu au sens moral et moderne du terme — distinction capitale sur laquelle repose toute son interprétation de l'individualisme marxien — qui est inapplicable à Marx, et cela, mais on le verra mieux plus loin, en raison du postulat naturaliste de sa pensée.

Mais que cette distinction ne puisse pas s'appliquer à Marx, voilà ce que Dumont ne peut absolument pas admettre, et l'on devine pourquoi : car cela l'eût forcé à remettre en question non seulement la validité de son interprétation de Marx, mais, plus grave encore, l'un des critères fondamentaux de sa lecture de la modernité. D'où l'effort de Dumont pour faire entrer de force la pensée de Marx dans le moule de sa théorie de l'idéologie moderne ; ce qui, étant donné la crédibilité scientifique dont l'œuvre de Louis Dumont jouit aujourd'hui en Europe comme en Amérique, risque d'entraîner de fâcheuses conséquences quant à la détermination des enjeux de la pensée marxienne.

Dumont ne cesse de s'étonner et de déplorer que Marx ne le suive pas et ne partage pas sa théorie et sa méthode. Un peu plus et il reprocherait à Marx d'être Marx ! Dumont dit par exemple : « dans l'idée de Marx il n'y avait pas de contradiction et probablement pas de différence réelle entre elles (c'est-à-dire entre les deux définitions de l'individu, S.C.) » (HA, 161). Mais pourquoi au fond n'y en avait-il pas ? Voilà la question pourtant capitale que Dumont omet tout simplement de se poser. Lisons plutôt : « Il est clair que Marx a manqué à distinguer systématiquement entre l'individu comme fait empirique en relation avec l'espèce ou le genre (*das Individuum*) et l'individu comme valeur ou comme sujet pensant se suffisant à lui-même (*das Einzelne*) » (HA, 194).

« Marx a manqué à distinguer... ». Mais non : il n'a pas cru nécessaire de distinguer tant il lui paraissait évident que l'individu comme valeur, comme sujet pensant se suffisant à lui-même, n'est qu'un produit de l'idéologie bourgeoise. Ou encore : Marx distingue mais la distinction qu'il opère est celle, radicale (et sans doute choquante pour Dumont), entre la réalité, qui est la vie, et la non-réalité, c'est-à-dire la représentation, la conscience. Distinction qui en implique une autre, et que ne peut qu'ignorer Dumont, entre l'autonomie morale et l'indépendance empirique, entre sujet et individu. Car si, pour Marx, l'homme est un individu indépendant, il n'est jamais un sujet autonome.

Dire que Marx récuse la valeur d'autonomie du sujet, c'est mettre en question non seulement la possibilité d'une éthique marxienne, mais également celle d'une politique marxienne digne de ce nom. J'ai tenté ailleurs de dévoiler la double origine, philosophique et historique, de ce déni du politique au cœur de la pensée marxienne. Ma thèse (qu'il ne saurait être question de développer ici) est que dans la nouvelle anthropologie mise en place par Marx, la dimension proprement politique de l'homme — c'est-à-dire cette faculté d'action et de parole qui nous permet à nous autres hommes « de transcender l'élémentaire rassemblement imposé à tout le monde par les besoins de la vie »¹⁴ — se trouve écartée au profit d'une conception spécifiquement *sociale* de l'homme¹⁵. Or ce rejet social du politique se révèle, chez Marx, inséparable de la décision d'exclure de la théorie et de la pratique révolutionnaires la valeur d'auto-

14. ARENDT, Hannah, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1983, p. 46.

15. Je préciserai, dans la seconde partie, le sens de cette conception spécifiquement sociale de l'homme.

mie du sujet. Ici encore les textes abondent. Je n'en citerai qu'un seul, particulièrement probant, tiré une fois de plus de la *Sainte Famille* :

Peu importe ce que tel ou tel prolétaire, ou même le prolétariat tout entier imagine momentanément comme but. Seul importe ce qu'il est et ce qu'il sera historiquement contraint de faire en conformité de cet être. Son but et son action historique lui sont tracés visiblement et irrévocablement, tout autant dans la situation même de sa vie que dans toute l'organisation de la société bourgeoise de ce temps. Point n'est besoin d'expliquer ici qu'une grande partie du prolétariat anglais et français est déjà conscient de sa tâche historique et travaille incessamment à élever cette conscience à la pleine lucidité¹⁶.

Ce que dit Marx est on ne peut plus clair : les hommes, les prolétaires en l'occurrence, ne disposent, quant à leur destin historique, d'aucune autonomie, d'aucune liberté d'action, d'aucun pouvoir ; la liberté politique dont ils croient jouir est pure chimère. Les hommes, ici les prolétaires, sont parfaitement déterminés à agir conformément à ce qu'ils sont, à agir selon *une nécessité qui les dépasse mais qui n'est pourtant rien d'autre que la loi de leur destin et de leur être : une loi générale et universelle mais qui serait en même temps celle de chaque individu pris séparément, parfaitement immanente à chacun d'eux.*

Mais un problème subsiste cependant. Comment, en effet, une telle absence d'autonomie du sujet peut-elle s'articuler avec ce que Dumont appelle, et à juste titre cette fois, «l'individualisme du vœu révolutionnaire» (HA, 176), individualisme qui s'exprime de façon exemplaire dans le fameux passage de *L'idéologie allemande* où, parlant pour une rare fois de la société communiste, Marx déclare (déclaration plutôt étrange à première vue) que dans celle-ci, c'est la société elle-même qui va régler la production, laissant l'individu libre «de chasser le matin, de pêcher l'après-midi, d'élever du bétail dans la soirée, et de critiquer après le dîner, exactement selon son bon plaisir, sans jamais devenir un chasseur, un pêcheur ou un critique»¹⁷. Commentant ce passage, Dumont écrit : «On ne voit pas très bien ce qu'il reste à la société à régler, en vérité la société semblerait s'être évanouie à ce niveau, de manière à débarrasser l'individu de tout ce qui échappe à son contrôle (...) L'individu a ici son apothéose, il est devenu une société à lui tout seul.

16. *Ceuvres*, Pléiade, t. III, p. 460.

17. *Ibid.*, p. 1065.

La société, dans la mesure où elle transcendait l'individu, a simplement disparu, en fait il ne reste pas de tout social, *pas de fins collectives en dehors des fins individuelles*» (HA, 165). C'est là pour Dumont «un paradoxe profond». «Il y a, dit-il, un paradoxe profond dans le fait que ce que Marx appelle "commun", "communauté" doit disparaître, tandis que ce qu'il appelle "société", c'est-à-dire la juxtaposition d'individus, sera seulement modifié» (HA, 155).

Dumont a raison : il y a là un paradoxe profond, mais ce paradoxe n'est pas, comme il semble le suggérer, d'ordre logique, il n'est pas imputable à une erreur de raisonnement de la part de Marx. Ce paradoxe en est d'abord un de culture, il évoque l'impasse politique où s'agite l'humanité moderne, «le paradoxe d'une cité qui, pour avoir voulu se clore au pouvoir du christianisme, au pouvoir d'une opinion particulière, s'oblige éternellement à priver le pouvoir de toute opinion et l'opinion de tout pouvoir»¹⁸.

À ne considérer que la forme qu'il revêt chez Marx, je voudrais maintenant montrer que le paradoxe en question va trouver une solution radicale dans le naturalisme des *Manuscrits de 44*, dont Marx ne fera par la suite que développer, en toute logique, les conséquences. Cette mise en lumière du naturalisme conséquent de Marx s'effectuera parallèlement au rejet et au dépassement de l'alternative ruineuse devant laquelle nous place Louis Dumont.

II. AU-DELÀ DE L'ALTERNATIVE HOLISME/ INDIVIDUALISME : LE NATURALISME DE MARX.

En dépit de tous ses efforts pour saisir l'unité de la pensée marxienne, Louis Dumont — à l'instar de Michel Henry et de Louis Althusser du reste — ne parvient à rendre compte de la présence de postulats apparemment contradictoires chez Marx qu'en procédant à une sorte de dédoublement de sa personnalité intellectuelle, qu'en construisant un Marx bicéphale. Or je ne crois pas qu'il y ait deux Marx ; il n'y en a qu'un, dont le geste philosophique, pour complexe qu'il soit, trouve néanmoins son principe d'intelligibilité dans le naturalisme des *Manuscrits de 1844*. Seule une juste appréhension de ce naturalisme et, notamment, du lien étroit qui le rattache à ce que Hannah Arendt a appelé

18. MANENT, Pierre, *Histoire intellectuelle du libéralisme. Dix leçons*, Paris, Calmann-Lévy, 1987, p. 14-15.

«the Rise of the Social»¹⁹ à l'époque moderne, détient, selon moi, la clef de l'anthropologie marxienne.

Mais cette juste appréhension du naturalisme marxien suppose d'abord le rejet formel de l'alternative dumontienne selon laquelle la pensée de Marx serait ou holiste ou individualiste. Après avoir démontré — démonstration épistémologique et, pour ainsi dire, toute négative — qu'elle ne pouvait par définition être ni l'une ni l'autre, il s'agira maintenant, selon une démarche plus positive, de montrer que si elle ne peut être ni l'une ni l'autre, c'est d'abord et avant tout parce qu'elle repose sur un principe naturaliste qui implique la mise hors-jeu de l'alternative elle-même et de toute distinction entre l'individuel et le social.

Le naturalisme de Marx

Précisons tout d'abord la position de Dumont, la fausse alternative devant laquelle il nous place et dont le naturalisme de Marx appelle selon moi le dépassement. «Tandis que les textes considérés (i.e., *l'Introduction à la Critique de la philosophie du droit de Hegel* et cette *Critique* elle-même, *La Question juive*, *L'idéologie allemande*, S.C.) expriment ou impliquent de façon prédominante un point de vue individualiste, la vue contraire, celle de l'homme comme étant essentiellement un être social, est elle aussi présente, très explicitement, dans quelques textes ou passages» (HA, 141).

D'où le problème que va poser à Dumont «la juxtaposition de deux conceptions opposées et leur destin subséquent» (HA, 141), problème qu'il va tenter en vain de résoudre en cherchant, sans le chercher vraiment, à comprendre l'articulation du holisme et de l'individualisme chez Marx. En effet, la tâche est paradoxale et vouée d'avance à l'échec dans la mesure où, après avoir établi le principe d'une opposition parfaitement exclusive entre holisme et individualisme, Dumont s'efforce ensuite de comprendre comment il se fait que chez Marx ces deux points de vue diamétralement opposés sur le social en arrivent pourtant à se concilier, voire à se confondre. Dumont n'est d'ailleurs pas loin lui-même de reconnaître l'impossibilité de la tâche qu'il s'est fixée, l'incapacité dans laquelle il se trouve, eu égard à sa prémisse initiale, de résoudre le problème que lui pose Marx : «Disons tout de suite du reste, écrit-il au seuil de sa réflexion sur Marx dans *Homo Æqualis*, que s'il y a là

19. Cf. *Condition de l'homme moderne*, pp. 47-60.

un problème pour nous il n'y en a point pour Marx lui-même, et nous aurons précisément à comprendre ce fait» (HA, 141).

Il va donc s'agir pour Dumont de comprendre ce fait, mais de le comprendre dans les limites de sa problématique, c'est-à-dire d'expliquer pourquoi «pour Marx l'individu et la totalité sociale ne sont pas incompatibles» (HA, 152), tout en ne remettant cependant jamais en question le principe d'une opposition irréductible entre holisme et individualisme ! Si bien que la question que l'on doit se poser est la suivante : est-il possible, à l'intérieur du cadre dumontien, d'élucider l'articulation proprement marxienne de l'individuel et du social ? Il me semble que la méthode même de Dumont oblige à répondre par la négative. Mais voyons cela de plus près.

La thèse de Dumont est celle-ci : dans et à partir de *L'idéologie allemande*, «livre d'un individualisme sans faiblesse» (HA, 160), Marx «n'a pas hésité (...) à faire fond sur l'aspect individualiste et à sacrifier les vues en somme communautaires gagnées dans les *Manuscrits*» (HA, 210). Ainsi ce que l'on va trouver chez Marx à la place de «la belle et catégorique aperception sociologique des *Manuscrits*» (HA, 165) ou plutôt de ce que Dumont prétend telle, c'est le jugement suivant lequel : «1) l'individu est premier par rapport à la société ; 2) la relation entre l'homme et la nature (le travail) est première par rapport aux relations entre les hommes» (HA, 183).

Il importe de souligner l'ordre des raisons dumontiennes : c'est de la démonstration de la vérité de la seconde proposition que Dumont va déduire la vérité de la première, qui n'en sera en somme que le corollaire. Autrement dit, il suffirait selon Dumont de faire la preuve qu'à partir de 1845 Marx va subordonner la relation entre les hommes à la relation de l'homme à la nature qui se joue dans le travail, pour qu'il soit du même coup démontré que chez Marx l'individu est premier par rapport à la société et, donc, que la pensée marxienne est essentiellement individualiste — au sens que Dumont donne au terme «individualisme» et qui implique, comme on l'a vu, que Marx tiendrait pour réel, et non pas pour idéologique, un être indépendant, autonome, essentiellement non social.

Cette thèse soulève, à mon avis, de sérieuses objections et ne résiste pas à l'analyse. Mais il me faut procéder par ordre. Je considérerai d'abord l'interprétation que propose

Dumont des *Manuscripts de 44*, pour montrer que ce que ce dernier appelle les vues communautaires de Marx, c'est-à-dire sociologiques au sens durkheimien du terme, sont, en vérité, des vues naturalistes, ou encore que la communauté sociale dont Marx parle dans les *Manuscripts* n'est pas une *Gemeinschaft* ou une *universitas* mais une essence générique (*Gattungswesen*), une communauté essentiellement naturelle, l'espèce humaine. Puis je m'attacherai à prouver que ce naturalisme, qui implique l'oblitération du sujet et de l'homme comme animal politique au sens d'Aristote, ne sera jamais remis en question par la suite mais qu'il ira au contraire en s'élargissant et en s'approfondissant avec la détermination du travail comme activité humaine par excellence.

Les Manuscripts de 1844

Selon Dumont, c'est dans les *Manuscripts de 44*, plus que nulle part ailleurs, que s'atteste le holisme de Marx. L'affirmation a de quoi étonner, car si, comme le prétend Dumont, l'individualisme de Marx est très étroitement lié à son idéologie économique, on comprend mal, du moins à première vue, que ce soit justement dans les *Manuscripts de 44*, qui marquent la rencontre de Marx avec l'économie politique, que ce dernier se révélerait pleinement holiste, sociologue à la Durkheim. L'argumentation de Dumont mérite d'être examinée de plus près.

Dans *Homo Æqualis*, Dumont signale «un développement (des *Manuscripts de 44*) qui abonde en affirmations catégoriques de la nature sociale de l'homme» (HA, 156). Le développement en question dit ceci (c'est Marx qui parle) : «C'est pourquoi tout le mouvement (de la production par l'homme de lui-même et de l'autre homme) est essentiellement *social*; de même que la société elle-même produit l'*homme* en tant qu'*homme*, de même elle est *produite* par lui». «L'activité et la jouissance... sont activité sociale et jouissance sociale... la société est la perfection de l'unité essentielle de l'homme avec la nature...». «...je suis *social* parce que je suis actif en tant qu'homme... ma propre existence *est* activité sociale».

Et voici le commentaire de Dumont : «Ce dernier passage en particulier ne laisse aucun doute : il y a là, explicitement, perception de soi-même comme être social, ce que j'appelle "aperception sociologique"» (HA, 156).

Ce commentaire témoigne on ne peut mieux de la profonde méprise, du contresens que commet Dumont (et que j'ai déjà signalé) à toutes les fois qu'il trouve sous la plume de Marx les mots «social» ou «société». Ni dans ce passage, ni en aucun autre texte de Marx d'ailleurs, ces termes ne renvoient à une «aperception sociologique» au sens de Dumont, aperception qui impliquerait, on l'a vu, l'existence d'une conscience collective, d'une entité psychique transcendante. Bien au contraire, conformément aux présupposés qui sont les siens depuis 1842 (c'est-à-dire depuis le début de sa critique de Hegel), Marx refuse catégoriquement que ce qui est commun aux hommes, «l'affaire générale», se tienne dans un au-delà de la vie réelle, dans le ciel des idées. Ce que Marx ne cesse de dénoncer dans sa lutte contre Hegel c'est le formalisme, précisément la manière dont ce dernier hypostasie «l'affaire générale» dans la transcendance d'une essence objective existant en soi et qui viendrait s'ajouter comme de l'extérieur aux individus pour rendre leur existence rationnelle et conforme à l'universel. Depuis 1842, le mot d'ordre de Marx est : il faut en finir avec toute aliénation, avec toute transcendance de «l'affaire générale», avec toute projection de l'essence humaine dans la sphère idéale de la représentation, avec toute séparation de la forme et du contenu.

Certes Hegel aussi postule l'identité du particulier et de l'universel, de l'empirique et du rationnel, mais justement cette identité n'est chez lui que postulée, jamais établie. Plus encore, la postulation hégélienne d'identité du particulier et du général pose l'idée comme forme transcendante et extrinsèque au particulier et par laquelle celui-ci, l'être empirique individuel, accède à la rationalité et à l'universalité. Autrement dit, selon Marx, Hegel échoue à établir la structure absolument immanente de l'identité du particulier et de l'universel. Or si la vérité est vraiment dans l'histoire et non plus dans un au-delà, alors rien n'importe davantage que de penser l'immanence de cette vérité, rien n'est plus urgent, aux yeux de Marx, que d'exhiber la rationalité du réel, de l'ici-bas, sans faire appel à quelque mystérieuse révélation de l'idée dans l'événement historique ou de l'État dans la société civile. Il faut que la substance de l'État devienne identique à la vie réelle des individus. Dans les *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, Marx trouve, ou plutôt croit trouver, dans le concept feuerbachien du «genre» l'expression théorique de cette rationalité et de cette universalité parfaitement immanentes à la constitution naturelle de l'être individuel empirique. D'où la

formule déjà citée : « Il est avant tout nécessaire d'éviter de poser de nouveau la "société" comme une abstraction en face de l'individu. L'individu est l'être social ». Ou cette autre formule : « La vie individuelle et la vie générique de l'homme ne sont pas différentes ». Ou celle-ci encore : « L'homme (...) est un être social *individuel* réel »²⁰. Et caetera.

Sans doute ces formules des *Manuscripts* demeurent-elles encore passablement abstraites, indéterminées, comme Marx sera d'ailleurs le premier à le reconnaître un an plus tard quand, dans les fameuses *Thèses sur Feuerbach*, il dénoncera et rejettera brutalement l'anthropologie de Feuerbach et son concept du genre dont il s'était jusque-là autorisé pour combattre l'idéalisme. Il n'en demeure pas moins, toutefois, que ce qui est premier, fondamental pour le Marx des *Manuscripts*, et qui le restera pour le Marx de la maturité, ce n'est en aucune façon — contrairement à ce que prétend Dumont qui attribue au Marx de 1844 une vision holiste, sociologique à la Durkheim — la « conscience générique » par laquelle « l'homme, selon les mots de Marx, ne fait que répéter dans la pensée son existence réelle »²¹ ; c'est bien plutôt cette existence réelle indépendamment de sa représentation dans et par la conscience, ce que le Marx de 1844 appelle l'essence générique (*Gattungswesen*), la vie de l'espèce à laquelle tout individu vivant appartient naturellement et nécessairement²².

Il est donc faux de prétendre comme Dumont que la conception de l'homme et de la société présente dans les *Manuscripts de 44* est holiste, si le terme holisme signifie, d'après Dumont lui-même, « prédominance de la société concrète sur l'espèce humaine » (HA, 156). Non seulement ne trouve-t-on pas dans les *Manuscripts de 44* cette prédominance-là, mais ce que l'on y observe, et très nettement, c'est la prédominance inverse, celle de l'espèce humaine sur la société concrète telle que la conçoit Dumont. J'en veux pour preuve ce passage du troisième manuscrit où Marx parle de la mort. « La mort, dit-il, apparaît comme une dure victoire du genre sur l'individu *déterminé* et semble contredire leur

20. *Manuscripts de 44*, Éd. sociales, p. 90.

21. *Ibid.*

22. Dans un texte contemporain des *Manuscripts de 44* et que cite Dumont, Marx écrit ceci : « ... les hommes, par l'activité de leur être, créent, produisent l'être commun humain, l'être social, qui est... l'être de chacun des individus. C'est pourquoi cet être commun véritable... apparaît par le besoin et l'égoïsme des individus, il est produit immédiatement par l'activité de leur existence. Il ne dépend pas de l'homme que cet être commun existe ou non... » (*Notes sur James Mill*, cité par Dumont, HA, p. 255, note 6).

unité ; mais l'individu déterminé n'est qu'un *être générique déterminé*, et à ce titre mortel»²³. En d'autres mots : la mort d'un être humain est toujours, selon Marx, compensé par l'éternel retour du Même de l'espèce humaine, ce qui, on l'admettra, n'est jamais le cas dans «une société concrète» où la mort appelle le chagrin, l'exorcisme et le deuil. Cette conception naturaliste de l'homme²⁴, Marx ne la reniera jamais, ainsi que l'atteste un texte de 1862 où, à ceux qui invoquent le bonheur des individus contre le principe «de la production pour la production», Marx rétorque : «Ce que l'on ne comprend pas, c'est que le développement des facultés de l'espèce humaine, bien qu'il se fasse de prime abord aux dépens de la majorité des individus humains et de certaines classes d'hommes, brise finalement cet antagonisme et se confond avec le développement de chaque individu. On ne voit pas, poursuit Marx, que le développement supérieur de l'individualité ne s'obtient qu'au prix d'un processus historique où les individualités sont sacrifiées (...) puisque dans le règne humain — tout comme dans le règne animal et végétal — le bien de l'espèce se réalise toujours au détriment de celui des individus»²⁵.

Marx et l'idéologie économique

Ce dernier texte, qui date de la maturité de Marx, semble apporter un démenti catégorique à la thèse de Dumont voulant que Marx soit un penseur foncièrement individualiste au sens moderne et moral du terme. Mais avant de se prononcer définitivement sur cette thèse, il reste à examiner l'argument majeur avancé par Dumont pour la justifier.

Cet argument prend la forme d'un syllogisme. Majeure : dans la mesure où elle affirme très nettement que la relation entre l'homme et la nature (dans le travail) est première par

23. *Op. cit.*, p. 90.

24. Je donne au mot naturalisme le sens philosophique général contenu dans la définition de Lalande : «Doctrines pour laquelle il n'existe rien en dehors de la Nature (...), c'est-à-dire rien qui ne se ramène à un enchaînement de faits semblables à ceux dont nous avons l'expérience» (*Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF, 1976, p. 666). Et je serais porté à penser avec Lachelier (*ibid.*, cf. plus bas : à Naturalisme) que «la question, pour les sociétés comme les individus, est entre *être* simplement, ou *vivre*, et produire quelque chose qui les dépasse, qui ait une valeur universelle, comme art, science, philosophie ; entre être gouverné simplement par le vouloir vivre, et être gouverné par des Idées, au sens de Platon». Ce qui n'exclut pas toutefois que ce vouloir vivre soit lui-même une idée, mais une idée d'autant plus pernicieuse qu'elle ne s'avoue pas comme telle tout en s'affirmant comme identique à la réalité et à la vérité.

25. *Théories de la plus-value* (1862-1863), cité par Maximilien Rubel, *Pages de Karl Marx pour une éthique socialiste*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1970, t. 1, p. 241.

rapport à la relation entre les hommes, l'idéologie économique moderne est essentiellement individualiste. Mineure : en faisant de « la production au sens économique (...) le prototype d'une catégorie beaucoup plus large qui tend à englober la totalité de la vie humaine » (HA, 186), Marx « a amené l'idéologie économique à son point de puissance et d'extension maximum, à son apothéose » (HA, 137). Conclusion : Marx est le plus grand penseur individualiste moderne.

Évitons d'abord un malentendu. Que Marx subordonne la relation entre les hommes à la relation de l'homme à la nature, voilà qui ne fait à mon avis aucun doute. Tout le problème est cependant dans l'interprétation qu'il convient de donner à cette primauté de la relation homme/nature. Or l'interprétation de Dumont procède, selon moi, d'une lecture erronée de l'histoire moderne et de la signification que prend, dans cette histoire, l'émancipation de l'économique. L'erreur de Dumont vient de ce qu'il ne s'intéresse, dans *Homo Aequalis*, qu'à la genèse et à l'épanouissement de l'économique comme discipline scientifique sans s'interroger (ce qui, avouons-le, est assez étonnant de la part d'un anthropologue) sur la condition qui, dans la société et dans la culture, a rendu possible cette émancipation de l'économie comme science. Et à quoi tient cette émancipation, sinon à ce que Hannah Arendt a appelé « l'avènement du social », c'est-à-dire l'apparition du travail, de la nécessité naturelle et vitale sur la scène publique²⁶ ? Voilà ce que Marx, quant à lui, n'oublie jamais, d'où sa critique de l'économie politique qui, elle, oublie d'où elle vient et qui, par conséquent, reste à mi-chemin dans sa reconnaissance de la nature *sociale* de l'homme. « Marx, dit Dumont, a insisté, contre l'économiste, sur la nature sociale de l'homme ; et cependant il ne prend pas la société comme le sujet réel du processus de production, mais il suit les économistes en rapportant tout au sujet individuel » (HA, 187). Ici encore, obnubilé par sa propre conception (durkheimienne) du social, Dumont se montre incapable de comprendre celle de Marx, et pourquoi ce dernier peut, sans contradiction, insister sur la nature sociale de l'homme et refuser en même temps de prendre la société comme sujet de la production, réservant ce statut à l'individu et à lui seul. Il arrive toutefois que Dumont passe bien près d'admettre les limites de sa perspective. Par exemple lorsqu'il écrit : « *L'idéologie alle-*

26. Dans les termes d'Arendt : « ...l'avènement du ménage, de ses activités, de ses problèmes, de ses procédés d'organisation — sortant de la pénombre du foyer pour s'installer au grand jour du domaine public » (*Condition de l'homme moderne*, p. 47).

mande considérera tout au long comme sujets primaires les individus, en ajoutant il est vrai leurs relations principalement économiques entre eux. La transition entre les deux vues (...) montre que dans l'idée de Marx il n'y avait pas de contradiction et probablement pas de différence réelle entre elles. » (HA, 160-161). Ou encore dans une note (HA, 255, note 6) où Dumont remarque pertinemment que pour Marx : « La société est plutôt le sous-produit, si important soit-il pour eux, du "besoin et de l'égoïsme" des hommes individuels. L'homme est un être social empiriquement, mais cela est l'effet de sa constitution primaire comme individu. Peut-être saisissons-nous ici, ajoute-t-il, l'articulation véritable entre les déclarations sociologiques si atterrantes des *Manuscrits* et le Credo individualiste et économique qui fleurira dans *L'idéologie allemande* »

Quel est le principe de cette articulation véritable que Dumont n'ose ici nommer ? S'il n'y a pas, dans l'esprit de Marx, de contradiction entre les deux vues, « sociologique » et « individualiste », n'est-ce pas parce que l'homme est pour lui essentiellement un être de la nature, et l'individu humain un membre de l'espèce humaine ? Quand Marx parle de la société dans les *Manuscrits de 44* et après, il ne se réfère pas à quelque construction intellectuelle abstraite, il ne fait pas preuve d'une « belle et catégorique aperception sociologique » (HA, 165). Non : il parle de ce qu'il voit, et ce qu'il voit c'est quelque chose de nouveau dans l'histoire, ou plutôt quelque chose qui n'avait jamais cessé d'y être mais que l'homme refusait jusque-là de regarder en face, et qu'il cachait comme s'il en avait honte. Et ce que voit Marx l'enchanté et l'enthousiasme, lui et tant d'autres ; il y reconnaît le progrès, qui va conduire l'humanité au bonheur. Mais que voit-il donc ? Il voit le processus vital qui, sous la forme humaine du travail, dans l'industrie, est enfin sorti de l'ombre du domaine privé pour apparaître sur la scène publique. « La technologie, dit Marx dans *Le Capital*, met à nu le mode d'action de l'homme vis-à-vis de la nature, le processus de production de sa vie matérielle, et, par conséquent, l'origine des rapports sociaux et des idées ou conceptions intellectuelles qui en découlent »²⁷.

L'identification abrupte et encore mal étayée de l'humanisme et du naturalisme dans les *Manuscrits de 44*, prendra un caractère de plus en plus concret et positif au fur et à mesure que ses recherches économiques amèneront Marx à découvrir dans le travail un principe sûr et immédiatement

27. *Œuvres*, Pléiade, t. I, p. 915, note « a ».

vérifiable par et en chacun de nous, d'identification de l'homme à la nature. «Le travail, déclare-t-il encore dans le *Capital*, est de prime abord un acte qui se passe entre l'homme et la nature. L'homme y joue lui-même vis-à-vis de la nature le rôle d'une puissance naturelle. Les forces dont son corps est doué, bras et jambes, tête et mains, il les met en mouvement, afin de s'assimiler des matières en leur donnant une forme utile à sa vie. En même temps qu'il agit par ce mouvement sur la nature extérieure et la modifie, il modifie sa propre nature, et développe les facultés qui y sommeillent»²⁸.

Quoi qu'on en ait pu dire, Marx n'a jamais renoncé au naturalisme des *Manuscripts de 44* dont la postulation coïncide avec sa découverte de l'économie politique. Bien loin d'y renoncer, il l'a approfondi et, pour ainsi dire, épuré en le débarrassant du concept feuerbachien du genre (le genre est une forme vide, un universel abstrait ; le genre n'existe pas), pour le remplacer, en un geste naturaliste conséquent et radical, par l'activité de travail, par la force de travail, «mode spécifiquement humain de la force vitale aussi capable que la nature de créer une plus-value, un surproduit»²⁹. Jean-Yves Calvez n'avait pas tort d'écrire, il y a plus de trente ans, que «la postulation sous-jacente de Marx ou son idéalisme, puisqu'il faut parler ainsi, est un naturalisme ; il l'a d'ailleurs fortement affirmé en identifiant humanisme et naturalisme. Une nature pleinement humanisée c'est une nature transformée par l'art de l'homme, mais l'homme lui-même et son art font encore intégralement partie de la nature. Et la nature humanisée n'est qu'une forme nouvelle de la nature, qui s'est elle-même modifiée. Un homme pleinement naturalisé, c'est un homme enfoncé dans la nature. Marx nous ramène donc, dans le point essentiel de sa doctrine, à un naturalisme complet»³⁰.

III. UN INDIVIDUALISME SOCIAL

Si la doctrine de Marx est un naturalisme complet qui implique, comme on l'a vu, la négation de l'autonomie et de la liberté individuelles, il reste pourtant que cette doctrine s'adresse à des individus dont elle vise ultimement l'émancipation totale. Comme le dit Dumont, et à bon droit cette

28. *Ibid.*, p. 727.

29. *Condition de l'homme moderne*, p. 122.

30. *La pensée de Karl Marx*, Paris, Seuil, 1956. La citation est extraite de la version abrégée de l'ouvrage parue en 1970 au Seuil, coll. «Points», p. 332.

fois, chez Marx « de même que les gens à émanciper sont des individus, c'est seulement comme individus que ces gens peuvent être mobilisés » (HA, 166).

Il y aurait donc malgré tout un individualisme marxien et c'est le statut de cet individualisme qu'il faudrait tirer au clair. Comment le vœu d'émancipation totale de l'individu, qui est l'utopie marxienne par excellence, peut-il s'avérer par ailleurs conciliable avec un naturalisme qui définit l'individu comme un membre de l'espèce et le subordonne entièrement à des lois et à des déterminations naturelles ? Question considérable que je ne ferai qu'effleurer pour finir.

Transposée dans la perspective dumontienne, cette question est résolue de la manière suivante : « La distinction individualisme/holisme, explique Dumont, est remplacée chez Marx par la distinction entre la société d'aujourd'hui et la société idéale : dans la société idéale, par hypothèse, les individus libres constitueront une communauté, et deviendront du même coup des êtres sociaux complets ou parfaits » (HA, 159). Dumont dit cela, mais il dit aussi « que ce que Marx appelle "commun", "communauté", doit disparaître, tandis que ce qu'il appelle "société", c'est-à-dire la juxtaposition d'individus, sera seulement modifié » (HA, 155). Pour finalement en arriver à se demander, dans son commentaire du fameux passage de *L'idéologie allemande* où Marx parle de la société communiste, si la société elle-même ne s'est pas « évanouie à ce niveau de manière à débarrasser l'individu de tout ce qui "échappe à son contrôle, contredit ses attentes, réduit à néant ses calculs". L'individu, ajoute Dumont, a ici son apothéose, il est devenu une société à lui tout seul. La société, dans la mesure où elle transcendait l'individu, a simplement disparu, en fait il ne reste pas de tout social, *pas de fins collectives en dehors des fins individuelles* » (HA, 165).

Troublant paradoxe que celui d'une société (idéale) où les hommes, en devenant des « êtres sociaux parfaits », s'affranchiraient en même temps de toute contrainte sociale et de toute médiation collective, pour ainsi réaliser pleinement leur individualité. Troublant paradoxe qu'aperçoit Dumont mais sur lequel il glisse trop vite et que, de toute façon, sa problématique ne lui permet pas d'expliquer. Dire en effet comme Dumont que, dans la société communiste telle que la conçoit Marx, la société, dans la mesure où elle transcendait l'individu, a disparu, c'est laisser entendre que Marx a soutenu, ailleurs, l'existence de cette société-là (qui transcende les individus), qu'il a cru qu'il existait *réellement* des fins collectives distinctes des fins individuelles. Or on a vu qu'il n'en est rien. Si,

dans la société communiste de Marx, la société (au sens de Dumont) peut disparaître, s'évanouir, c'est tout simplement parce que cette société n'a jamais *réellement* existé pour Marx. Et n'ayant jamais réellement existé, elle pourra donc se dissoudre un jour comme un nuage idéologique, laissant derrière lui la seule réalité sociale qui ait jamais réellement existé, c'est-à-dire la juxtaposition des individus *vivants*, la société au sens spécifiquement moderne du terme, que Hannah Arendt définit comme la «*forme sous laquelle on donne une importance publique au fait que les hommes dépendent les uns des autres pour vivre et rien de plus*»³¹.

C'est de l'émergence de cette forme historique nouvelle, la *société*, que procède l'individualisme moderne, social. Ce qui veut dire que celui-ci, contrairement à ce que suggère la perspective de Dumont sur l'idéologie moderne, n'est pas une cause, un *explicans*, mais bien plutôt une conséquence, le résultat de la socialisation du monde, la répercussion ou le contrecoup sur les individus de l'avènement de la *société*. Ce qui n'avait d'ailleurs pas échappé à Tocqueville, le premier théoricien de la modernité et de son individualisme, dont s'inspire beaucoup Dumont mais sans être toujours fidèle à son esprit.

Car Tocqueville, lui, avait fort bien vu le caractère *social* de l'individualisme moderne ; il fut même le premier à saisir, avec une clairvoyance géniale (dès 1840 !), que le *pouvoir social* (il use de cette expression dans la 4^e partie *De la démocratie en Amérique*) qui caractérise les démocraties modernes est générateur à la fois de despotisme et d'individualisme, en ce sens qu'il ne peut croître qu'aux dépens de la liberté des individus, de leur capacité et de leur volonté d'agir, en livrant ceux-ci à l'isolement et à l'esseulement. Ce *pouvoir social*, Tocqueville le définit comme étant non pas tant celui de la «*classe industrielle*», qui en est le simple véhicule, que celui de la «*propriété industrielle*»³² dont il émane et qui tend, de par sa logique propre, à la fusion des classes, à l'homogénéisation sociale. La classe industrielle, issue de l'émancipation du travail (de ce que Arendt, lectrice plus perspicace de Tocqueville, désigne comme l'apparition sur la scène publique du processus vital), après s'être étendue et enrichie «*des débris de toutes les autres (classes)*», «*n'augmente (...) point ses droits avec son importance*»

31. *Condition de l'homme moderne*, p. 57 ; c'est moi qui souligne.

32. Ce qui fait dire à Tocqueville que «*de nos jours, les propriétaires fonciers et les agriculteurs sont encore de tous les citoyens ceux qui échappent le plus aisément au contrôle du pouvoir social*» (*De la démocratie en Amérique*, Paris, Éditions Génin, Librairie de Médecis, 1951, tome II, p. 444).

mais « menace de devenir la classe principale, et, pour ainsi dire la classe unique »³³.

En effet, le pouvoir social, qui est généré par et se nourrit de la propriété industrielle (c'est-à-dire de l'appropriation et de la transformation du monde par une activité du travail affranchie des restrictions traditionnelles qui la confinaient au domaine privé familial) rend les hommes égaux entre eux en les réduisant à leur plus petit commun dénominateur, à leur force de travail, à la vie en eux. Il place les hommes, comme le dit si bien Tocqueville, « à côté les uns des autres, sans lien commun qui les retienne »³⁴. Sans lien si ce n'est celui que commande la simple survie de l'espèce réglée par une administration anonyme³⁵. D'où l'individualisme spécifiquement moderne : « L'individualisme est d'origine démocratique, et il menace de se développer à mesure que les conditions s'égalisent (...) À mesure que les conditions s'égalisent, il se rencontre un plus grand nombre d'individus qui, n'étant plus assez riches ni assez puissants pour exercer une grande influence sur le sort de leurs semblables, ont acquis cependant ou ont conservé assez de lumières et de biens pour pouvoir se suffire à eux-mêmes. Ceux-là ne doivent rien à personne, ils n'attendent pour ainsi dire rien de personne ; ils s'habituent à se considérer toujours isolément, et ils se figurent volontiers que leur destinée tout entière est entre leurs mains »³⁶.

Dans cet individualisme inhérent à la forme démocratique moderne, et qui s'étend à proportion de la ruine du domaine publico-politique générée par l'accroissement du pouvoir social, Tocqueville a su diagnostiquer, il y a plus d'un siècle et demi, l'un des plus graves dangers auxquels nous expose la *socialisation* du monde et de l'homme : « Les sentiments et les idées ne se renouvellent, le cœur ne s'agrandit et l'esprit humain ne se développe que par l'action réciproque des hommes les uns sur les autres. J'ai fait voir que cette action est presque nulle dans les pays démocratiques »³⁷.

Ne serait-il pas possible, en prenant appui sur l'analyse tocquevillienne de la démocratie moderne, de réinvestir le

33. *Ibid.*, t. II, p. 423.

34. *Ibid.*, t. II, p. 247.

35. Administration anonyme qui, dans *L'idéologie allemande*, s'identifie à la société. « Dans la société communiste (...) personne n'est enfermé dans un cercle exclusif d'activités et chacun peut se former dans n'importe quelle branche de son choix ; c'est la société qui règle la production générale et qui me permet ainsi de faire aujourd'hui telle chose, demain telle autre... » (*Œuvres, Pléiade*, t. III, p. 1065). Quelle société ? Ou plutôt : qui dans la société ?

36. *Op. cit.*, t. II, p. 243-244.

37. *Ibid.*, t. II, p. 149.

thème de l'individualisme marxien? Un tel réinvestissement exigerait d'une part que l'on reconstruise la trame des événements et des ruptures historiques qui ont conduit à rendre philosophiquement concevable et politiquement réalisable, à partir du XIX^e siècle, cette humanité sociale (*gesellschaftliche Menschheit*) que Marx appelait de ses vœux. Humanité sociale : c'est-à-dire un monde où, selon Tocqueville, les individus, bien qu'isolés les uns des autres, indépendants, « sans lien commun qui les retienne », n'en ont pas moins une vue claire de la « notion générale du semblable », à tel point que pour de tels individus « les devoirs envers l'espèce », le dévouement « pour la cause de l'humanité » l'emporteraient de beaucoup sur « le dévouement envers un homme »³⁸.

D'autre part, parallèlement à cette démarche historico-critique, se profile une autre tâche qui consisterait à retracer la genèse philosophique et à élucider la structure conceptuelle de cet individualisme social dont la pensée marxienne constitue l'expression la plus achevée. À cet égard, la critique de l'antihumanisme contemporain que mènent conjointement depuis plus d'une quinzaine d'années Alain Renaut et Luc Ferry, pourrait servir, me semble-t-il, de propédeutique. Je songe particulièrement à l'ouvrage déjà cité de Renaut, *L'ère de l'individu*, où la critique de l'antihumanisme s'élève à la hauteur d'une véritable théorie de la philosophie moderne fondée sur l'hypothèse d'une « dérive individualiste de la subjectivité », d'un travestissement progressif des principes et des idéaux de l'humanisme moderne. Sans préjuger ici de la valeur de vérité de cette théorie — qui a peut-être, soit dit en passant, le défaut de négliger les conditions historiques concrètes, spécifiquement sociales, de l'individualisme moderne —, il me semble qu'une réflexion sur la logique inhérente à l'identité de l'individuel et du social chez Marx pourrait tirer profit de l'analyse rigoureuse que fait Renaut du « dispositif intellectuel inédit » par lequel, dans la pensée moderne, « l'affirmation de l'individualité devient soudain compatible avec celle d'une rationalité du réel »³⁹.

Voilà, brièvement esquissés, deux aspects solidaires d'une même recherche qui se voudrait d'abord soucieuse d'éclairer les enjeux d'une pensée toujours actuelle, et dont j'ai simplement voulu montrer ici qu'elle échappe nécessairement à la lecture de Louis Dumont.

*Département de philosophie
Université du Québec à Trois-Rivières.*

38. *Ibid.*, t. II, p. 136.

39. Passage qui figure au verso de la couverture de *L'ère de l'individu*.