

LE MARXISME AUJOURD'HUI : SES ACQUIS ET SES APRÈS

ENTRETIEN AVEC VJEKOSLAV MIKECIN¹

V. Mikecin : Il y a deux ans, lors de la conférence internationale sur *Le socialisme dans le monde*, ici, à Cavtat, nous avons eu un entretien autour du sujet : Marx, marxisme et monde actuel, en commémoration du centenaire de la mort de Marx. Dans la communication que vous avez faite à cette occasion, vous portiez un regard critique sur la "philosophie du marxisme léninisme". La même année, vous avez-vous-même organisé un colloque international à Paris dans le cadre de la commémoration du 100^e anniversaire de la mort de Marx sur la diffusion et la réception de l'œuvre de Marx dans le monde au cours du siècle dernier (le recueil des travaux de ce colloque vient d'ailleurs d'être publié, sous votre direction, sous le titre *L'œuvre de Marx un siècle après*). L'année dernière, vous avez publié votre essai critique *Le marxisme léninisme*, où il est question entre autre du "secret" de la philosophie rattachée au matérialisme dialectique stalinien, ainsi qu'un article intitulé *Marx, marxisme et philosophie*. Nous avons également appris que votre *Dictionnaire critique du marxisme*, dont la première édition parue en 1982, est depuis longtemps épuisé et qu'une seconde édition refondue et augmentée est sortie en fin 1985.

A propos de votre travail, et de vos intérêts, il reste certaines questions que je souhaiterais vous poser, la plupart de nature théorique (ou philosophique), et qui exigent une réponse. Je suggère donc que nous débutions cet entretien en abordant la question plus générale du statut du marxisme en tant que philosophie ou théorie de l'émancipation humaine, qui entraîne une interrogation sur les problèmes que le marxisme théorique rencontre lorsqu'il se confronte au défi et aux exigences du monde contemporain.

G. Labica : Question très importante et fort complexe à laquelle on ne peut répondre qu'en ayant auparavant défini ce qu'est le marxisme. Nous rencontrons aujourd'hui, même parmi les marxistes, des divergences et même des controverses quant à cet objet que l'on doit nommer "marxisme".

Quelques uns le définissent encore en tant que marxisme-léninisme : il existe des pays, y compris des états nouveaux, en Afrique, en Amérique latine, qui souscrivent à un marxisme conçu comme tel. D'autres ont littéralement démultiplié le sens de ce concept, car il est devenu presque usuel de se référer à de nombreux

¹ CONGRÈS INTERNATIONAL "SOCIALISM ON THE THRESHOLD OF THE 21ST CENTURY", CAVTAT, OCTOBRE 1985. PARU DANS *SOCIALISM IN THE WORLD* N° 53, 1986

marxismes et à différentes formes du marxisme. A mon avis, et cet avis se trouve, pour l'essentiel, partagé par les collaborateurs (au nombre de plus de 80) du *Dictionnaire critique du marxisme*, le terme de marxisme devrait se rapporter à toute la gamme des théories, des stratégies et des interprétations qui ont surgi au travers de tous ceux qui revendiquent Marx comme point de référence. Cela posé à titre de principe, pour nous, cela signifie d'une part que nous prenons en compte toute la tradition et toute l'histoire du marxisme, tout en refusant d'autre part, à titre de corollaire, de faire subir au marxisme ce que l'on fait subir aux vins de France, autrement dit de les départager en *cru ordinaire* ou en *grand cru*. En conséquence, nous nous refusons à attribuer le titre de marxisme exclusivement aux enseignements auxquels nous adhérons en rejetant ceux qui ne nous conviennent pas. Par exemple, il ne saurait s'agir d'exclure du marxisme des phénomènes tels que le stalinisme, ou même la politique encore plus inhumaine et cruelle de Pol Pot au Kampuchéa.

C'était le premier point que je tenais à souligner. Le second concerne le problème que vous avez évoqué : le rapport du marxisme au monde actuel ou la question du marxisme et de l'avenir du socialisme. Je pense que le marxisme doit résolument être considéré non comme une science, car ce serait un vocable trop vaste, mais en tant que méthode scientifique qui a jeté les bases d'une interprétation historique de la société. Le problème est alors de déterminer la validité du marxisme aujourd'hui, car très souvent nous entendons demander si le marxisme n'est pas dépassé, s'il est encore vivant etc... C'est une question essentielle, dans la mesure où je crois que l'on peut distinguer deux types d'intérêt pour le marxisme, d'un point de vue de méthode. Il y a ce que l'on peut appeler le *Manifeste du parti communiste*, c'est-à-dire le point de vue selon lequel l'émancipation des individus du joug de l'oppression et de la domination doit nécessairement passer par un processus révolutionnaire, qui doit avant tout permettre aux travailleurs de s'emparer du contrôle de l'Etat et du pouvoir politique. Je crois que là est le message fondamental, le message universel. Ce dernier cependant ne fait sens que s'il s'éprouve sur des circonstances spécifiques. Et par là, j'entends les conditions culturelles, politiques, idéologiques et intellectuelles au sein des différents systèmes sociaux. Le problème alors n'est pas, comme on a pu le penser longtemps dans le mouvement ouvrier, d'"appliquer le marxisme". Le marxisme ne saurait être une liste de prescriptions, identique à une ordonnance médicale, que chacun peut adopter et appliquer dans son propre pays. Nous avons été témoins des catastrophes qui ont accompagné ce

type d'attitude. Le marxisme représente au contraire une forme d'imagination créatrice qui doit reprendre en compte les conditions spécifiques qui prévalent au sein de chacun des mouvements ouvriers. L'universalité de ce message ne s'en trouve nullement diminuée. Pour ce qui est du monde capitaliste au sein duquel je travaille, il me semble que l'axiome premier du marxisme réside, comme Marx le dit lui-même dans *l'Idéologie allemande*, dans le fait que le communisme est un mouvement réel, dont la vocation est de changer le cours actuel des choses. "Mouvement réel" signifie l'existence de fait de certaines forces qui ne cessent d'émerger à l'intérieur même du capitalisme, et ce sont ces forces qui mèneront inexorablement au terme de la domination capitaliste. Et c'est la tâche du mouvement ouvrier, quelle que soit sa force, de s'appuyer sur ce "mouvement réelle", de lui accorder l'importance qui lui revient et, ce faisant, de lui permettre de triompher. C'est cela qui importe par-dessus tout.

V. Mikecin : On a beaucoup parlé de la "crise du marxisme" dans toutes les discussions autour de Marx et du marxisme, notamment à l'occasion du 100^e anniversaire de sa mort. Naturellement la question des prémisses théoriques ou "philosophiques" du marxisme s'est alors trouvée soulevée, ou, plus simplement encore, la question de la philosophie du marxisme (du statut philosophique du marxisme). Vous-même avez donné pour titre à l'un de vos ouvrages : "Le statut philosophique du marxisme".

Par ailleurs nous nous trouvons actuellement confrontés à l'attitude agressive des tenants d'un idéal philosophique, plus ou moins de droite ou conservateur, dont la cible majeur est le concept du marxisme comme totalité ; on peut alors se demander comment définir ce que l'on appelle traditionnellement la "philosophie du marxisme" ou philosophie marxiste". A cet égard, quelle validité pourrions-nous accorder à la fameuse affirmation de Sartre selon laquelle le marxisme est "la philosophie de notre époque (philosophie, encore) qui ne peut être dépassée que si la réalité qui lui est sous-jacente est elle-même dépassée" ?

G. Labica : Oui, mais peut-être serait-il prudent, avant d'aborder la question de la philosophie, de dire quelques mots encore de cette déclaration de Sartre, car ceci est d'une importance toute particulière. Peut-être en effet doit-on parler de "crise du marxisme", ne serait-ce qu'à cause du poids singulier que cette notion a pris. Le

premier point que je voudrais soulever c'est que la crise du marxisme atteste en fait de la manière dont le marxisme perdure. Nous qui sommes familiers de l'œuvre d'Antonio Labriola, n'ignorons pas, par exemple, que la première crise du marxisme a surgi dans les années 1890, alors qu'Engels était encore en vie. Labriola a produit des analyses nombreuses et pertinentes de cette crise. Quelles étaient les implications de cette crise ? Entre autres, que la validité des instruments réflexifs proposés par Marx, le type d'approche scientifique qu'il avait fait sien, ou encore le mode d'utilisation de ces instruments en vue d'une transformation de la réalité faisaient déjà l'objet d'une interrogation. En effet, déjà à cette époque les controverses existaient. Depuis, la crise n'a cessé de réapparaître, et c'est ainsi que le marxisme est déjà passé par de nombreuses crises. Deux types de facteurs peuvent caractériser le moment présent. Le premier, le facteur objectif, qui me semble primordial, est que cent ans après sa mort, les prédictions de Marx quant à la durée du capitalisme, son extinction etc ont fait l'objet d'un démenti.

Nous pouvons voir aujourd'hui avec quelle efficacité le capitalisme affronte sa propre crise en transformant le processus du travail et en retrouvant par là même un nouveau souffle de vie. Nous ne pouvons rester indifférents face à cette réalité. Les autres facteurs sont ceux que je nommerai subjectifs : ils appartiennent à l'histoire du marxisme et nourrissent le plus souvent la chronique de nos déceptions. Pour ne citer qu'une de ces déceptions : après la Révolution d'octobre 1917, aucune révolution n'a suivi ailleurs qu'en Russie, ce qui a pu conduire Berlinguer à dire que la Révolution d'octobre avait perdu sa force d'attraction. A cela s'ajoutent les schismes survenus au sein du marxisme (notamment la scission entre l'Union soviétique et la Chine), qui ont porté atteinte à l'idéal que représentait l'internationalisme. Nous avons même assisté à des guerres entre pays marxistes, ou plutôt des pays se réclamant du marxisme. Ce sont là des faits que nous ne saurions ignorer, et qui doivent aujourd'hui faire l'objet d'un examen attentif. La question de la philosophie du marxisme est très étroitement liée à ces observations. Pour revenir à l'affirmation de Sartre, qui remonte à 25 ans, je dirais qu'elle comporte une grande part de vérité. Sartre dit que le marxisme est l'humus de notre époque, qui ne saurait être dépassé, n'en déplaît à ceux qui parlent de la "mort de Marx", ou à diverses sortes de révisionnistes, jusqu'au moment où la réalité lèvera d'elle-même la nécessité de faire appel au marxisme. Cette constatation m'apparaît profondément juste et vraie, et je crois que certains de nos camarades, et même nos

détracteurs, devraient relire Sartre au moment où ils parlent de la crise du marxisme. D'un autre côté il y a quelque chose chez Sartre qui mérite d'être discuté. Dans le texte que vous avez cité, Sartre dit notamment que l'époque moderne se caractérise par trois grands courants philosophiques, qui correspondent à trois étapes historiques. Le premier est représenté par Descartes et Locke, le second par Kant et Hegel, et le troisième par Marx. L'unique objection que je ferais à Sartre, c'est que l'on ne peut pas comparer le marxisme aux philosophies de Descartes et de Locke, ou de Kant et de Hegel, tout simplement parce que le marxisme en tant que tel n'est pas une philosophie. Le marxisme est plus qu'une philosophie car comme Marx l'écrit dans la onzième de ses *Thèses sur Feuerbach* : "Les philosophes ont seulement *interprété* le monde...il s'agit de le *transformer*". En conséquence, nous devrions bien plutôt rapprocher le marxisme d'autres phénomènes culturels, ou le comparer *mutatis mutandis* aux grandes religions. Ce que le marxisme possède en commun avec les grandes religions, c'est précisément qu'il ne fait pas qu'interpréter le monde ; il cherche à le transformer, et à sa façon est porteur d'un espoir pour l'avenir qui ne se laisse pas penser en termes de Salut, mais bien plutôt comme une fin de l'exploitation. Si le marxisme n'est pas une philosophie, de la même manière que ni la sociologie ni la théorie de l'histoire ne peuvent être qualifiées de philosophies, il représente alors un objet bien plus vaste. Il est à la fois sociologie, théorie de l'histoire et bien autre chose encore.

Si le marxisme ne peut être considéré comme une philosophie, d'où vient que l'on a pu le proclamer philosophie à un moment précis, et comment cette philosophie a-t-elle pu donner lieu à des manuels et à des ouvrages de vulgarisation (comme, à la fin des années trente, cette brochure de Staline dont j'ai fait l'analyse dans mon livre *Le marxisme-Léninisme*². Nous arrivons ici à un développement important : au moment même où le marxisme est intronisé comme philosophie, autrement dit fonctionne comme système complet et cohérent, se mettait en place en Union soviétique un état puissant. C'est ainsi que le marxisme conçu comme philosophie devint le *Credo* d'un Etat puissant se réclamant du socialisme, à savoir l'Etat soviétique.

Mais, revenons à Sartre qui proclame que le marxisme est l'humanisme de notre temps, mais qui constate en même temps que le progrès du marxisme a été freiné : en effet, si le marxisme est un système philosophique "clos" dont l'unique

² Ed. Bruno Huisman, Paris, 1984.

fonction est de légitimer l'existence d'un état socialiste, alors il ne reste plus d'espace d'interrogation ; nous n'avons plus affaire qu'à la répétition de l'idéologie contenue dans les manuels. Cette situation est maintenant heureusement dépassée, et la Yougoslavie a été l'un des premiers pays à la dénoncer : geste particulièrement méritoire !

V. Mikecin : Revenons à la question de la théorie, ou pour être plus précis de la "philosophie du marxisme". Dans sa polémique avec Eugen Dühring, Engels a élaboré une sorte de philosophie du marxisme, au sens traditionnel du terme. Bien sûr, cette philosophie du marxisme étant le fruit d'un échange, en porte la marque dans sa forme même. Discutant Dühring, et surtout plus tard dans son ouvrage *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie allemande classique*, Engels, écrivant dans l'esprit de la philosophie traditionnelle, affirme que la caractéristique essentielle de cette nouvelle philosophie est le matérialisme, puisque celle-ci, en réponse à la question clé de la primauté de l'esprit ou de la matière, réplique que c'est la matière qui est première. Une telle interprétation fait appel à un matérialisme traditionnel, statique, pré-marxien. Alors que le matérialisme de Marx se définissait en fait par la négation du matérialisme traditionnel. Le matérialisme de Marx et du matérialisme authentique est le *matérialisme de la praxis*, le matérialisme de l'*activité pratique de l'homme*. Qu'en pensez-vous ? Je crois que dans votre *Dictionnaire* le matérialisme marxiste est défini comme le matérialisme de l'activité productive de l'homme.

G. Labica : Ceci conduit à une autre difficulté, que vous avez je crois bien située en m'interrogeant sur la définition du marxisme et sur son statut proprement philosophique. Je pense aussi que vous avez fait état de la référence essentielle à savoir l'*Anti-Dühring*. Je parle de référence privilégiée au sens où tous ceux qui par exemple attribuent à Engels la responsabilité de toutes les difficultés qui ont surgi dans le marxisme (colletti a pu dire que Engels n'avait jamais réellement étudié la philosophie, et la connaissait fort peu, et que Marx n'avait jamais été impliqué dans ce texte) se situent dans une perspective idéologique. La véritable pierre angulaire est effectivement l'ouvrage que vous avez mentionné : l'*Anti-Dühring*. Il faut effectivement mentionner que l'*Anti-Dühring* – en fait le premier manuel de la philosophie marxiste – s'inscrit dans une polémique. Il est également fort instructif de s'intéresser au contenu de cette polémique. Il nous faut nous demander quelle était

la situation du mouvement ouvrier dans les années 1880, au moment où Engels écrivait *l'Anti-Dühring*, puis plus tard lorsqu'il augmenta et compléta son travail dans son *Ludwig Feuerbach*... Le marxisme était dominant, n'avait pas encore fait l'objet d'une acceptation générale car il représentait une pensée tout à fait neuve. Autrement dit, même les dirigeants de la social-démocratie allemande et bien d'autres, revenaient à des idées antérieures au marxisme. On a assisté ainsi à un retour au matérialisme du XVIIIe siècle, ou à l'anthropologie feuerbachienne, ou encore à un retour à Kant et au néo-kantisme. Il a été dit du marxisme qu'il est essentiellement une pensée économique, mais ceux qui souhaitaient un support philosophique pouvaient sans problème adopter le néo-kantisme. C'est à ce moment qu'apparut un homme, figure d'une importance capitale en Allemagne, sorte de pape intellectuel : cet était "Monsieur" Dühring. Dühring voulait lui aussi introduire dans le marxisme ce qui en était absent : philosophie, sociologie, etc. C'est pourquoi Marx et Engels se virent obligés d'en passer par un règlement de comptes avec Dühring, en même temps qu'il s'agissait pour eux de donner aux dirigeants du mouvement ouvrier le minimum de conceptualisation philosophique qui devait leur permettre d'apprécier le caractère radicalement novateur de leurs théories. Dans une lettre à F. Engels, Marx écrivait : "Je n'ai pas le temps pour l'instant, mais vous faites bien d'engager une polémique avec Dühring. Si vous voulez vaincre, poursuivez le un bâton à la main". C'est de cette manière qu'Engels en vint à écrire *l'Anti-Dühring* sous la forme d'un manuel. La première partie de l'ouvrage traite de la philosophie, la seconde de l'économie politique et la troisième du socialisme. Je pourrais ajouter que *l'Anti-Dühring* avait la totale bénédiction de Marx qui avait rédigé lui-même un des chapitres.

De plus *l'Anti-Dühring* devint par la suite l'ouvrage le plus souvent publié. Pendant de nombreuses années les dirigeants du mouvement ouvrier lisaient bien plutôt *l'Anti-Dühring* que le *Capital*. Et c'est en fait *l'Anti-Dühring* qui construisit le modèle de ce qui devint plus tard la philosophie marxiste. Ce n'est donc pas un hasard si Staline emprunte la plupart de ses citations à Engels.

Pour ce qui est de savoir si le marxisme est un matérialisme, je suis fermement convaincu que le marxisme est bien un matérialisme.

V. Mikecin : Que signifie votre affirmation : "le marxisme est un matérialisme" ! En quelle sens ce matérialisme représente-t-il une nouveauté ? Il n'est en effet certainement pas identique au matérialisme traditionnel.

G. Labica : Effectivement, et c'est un point difficile à définir. Dire que le marxisme est un matérialisme revient à énoncer une évidence, au sens où le marxisme est le produit d'une réfutation de l'idéalisme, se réclamant ouvertement du matérialisme. Ce n'est pas pour autant qu'il est facile de définir le matérialisme marxiste en son essence. Déjà parce que Marx lui-même, nulle part dans son œuvre – littéralement, nulle part -, ne l'a explicité. Engels avait tenté de le définir, mais Marx a très peu écrit sur le matérialisme.

V. Mikecin : Il en parle dans la *Sainte Famille* et aussi dans la première des *Thèses sur Feuerbach* où nous trouvons une critique du marxisme traditionnel qui nécessite d'être réexaminée à la lumière du concept de l'*activité* (action ?) emprunté à la philosophie classique. En bref, il se réfère là au matérialisme.

G. Labica : C'est juste. Néanmoins ces deux textes – la partie de la *Sainte Famille* traitant du matérialisme et les *Thèses sur Feuerbach* ont un statut très différent. Dans la *Sainte Famille* Marx esquisse brièvement une histoire du matérialisme. Aujourd'hui, grâce à un de nos collègues français, Olivier Bloch, nous savons que Marx a tiré ce chapitre d'un ouvrage de Renouvier et qu'il exposait en fait les idées de ce dernier.

V. Mikecin : Cela signifie-t-il que Bloch, à l'issue d'une analyse philosophique, aurait découvert des citations de Renouvier chez Marx ?

G. Labica : Oui, précisément : il a démontré que Marx a emprunté directement des phrases entières à Renouvier. Certes Marx a fait des emprunts en vue de confirmer ses propres hypothèses, mais il faut préciser que cette partie de son ouvrage n'est pas entièrement originale.

Au contraire, le texte des *Thèses sur Feuerbach*, et vous avez raison de le souligner, est de la plus grande importance. C'est le seul texte dans lequel Marx expose son point de vue concernant le matérialisme. Son matérialisme, à la

différence de celui de Feuerbach, prend en compte l'activité transformatrice de l'homme que Marx recouvre par le terme de *praxis*. L'innovation, la grande découverte du marxisme selon les mots de Lénine, réside dans l'extension de la perspective matérialiste à l'histoire. Marx était en effet convaincu que les sciences sont également l'affaire du matérialisme, en tant qu'elles reposent sur l'idée de matière.

V. Mikecin : Dans ses écrits de jeunesse, Marx se réfère au "sensible". Il évite d'utiliser le terme de matérialisme comme tel et préfère se référer au sensible, à la réalité, à la nature.

G. Labica : Ce sont en effet les termes mêmes de Marx. Dans ses *Thèses sur Feuerbach*, il s'avance d'avantage et parle alors de matérialisme ; il définit le matérialisme comme *praxis* sociale. Sa thèse est qu'aucun phénomène social ne peut s'expliquer en l'absence de référence à l'activité humaine ou, comme il le dit dans *l'Idéologie allemande*, à la manière selon laquelle les hommes produisent et reproduisent leurs moyens d'existence. Je pense que c'est Lénine qui a le mieux compris ce point, lorsqu'il critique Herzen qui, selon lui, n'est pas allé assez loin et ne s'est pas référé à l'histoire. Ce qui importe, c'est la *praxis*, le matérialisme *historique*. C'est en cela même que réside le caractère novateur de la pensée de Marx. Notre vieil ami, et notre maître, Antonio Labriola a peut être été le premier marxiste à avoir pleinement saisi la portée de cette affirmation. En conséquence, l'idée d'une philosophie dialectique et la perspective matérialiste sont postérieures et représentent un développement ultérieur.

V. Mikecin : Même en ce qui concerne ce qu'on a nommé le "matérialisme dialectique" ?

G. Labica : oui, précisément en ce qui concerne le matérialisme dialectique – ou diamat.

V. Mikecin : J'ai soulevé la question du matérialisme de Marx en raison même de la tendance actuelle à critiquer le marxisme en tant qu'il serait un matérialisme vulgaire. Marx était tout à fait conscient des limites du matérialisme traditionnel. C'est pourquoi

nous devons insister sur la nécessité d'une clarification du sens du matérialisme chez Marx. A mon avis, il serait préférable de parler d'un matérialisme de la *praxis*, de l'activité pratique de l'homme. Ce point mérite d'être souligné, dans la mesure où le marxisme, plus particulièrement en tant qu'il peut être assimilé à un dogmatisme, a pu se pervertir en un matérialisme vulgaire que Marx critiquait fortement dans *l'Idéologie allemande* et les *Thèses sur Feuerbach*.

Il y aurait une autre raison d'insister sur ce point : c'est ce présupposé fondamental qui a été repris dans le concept marxien de dialectique, et non la conception hégélienne. C'est pourquoi nous devons nous interroger sur le sens de la dialectique chez Marx. Comme vous le savez, on peut citer de nombreuses controverses à ce propos, et certains ont été jusqu'à affirmer que la conception marxienne était identique à la conception hégélienne. On entend encore aujourd'hui dire que Marx a considéré Feuerbach comme un matérialiste, pour réviser ensuite ses thèses à la lumière de la dialectique hégélienne, ce qui l'a conduit à formuler une nouvelle philosophie : le soi-disant matérialisme dialectique. La question que l'on peut donc se poser concerne le cadre théorique et les concepts majeurs de la dialectique marxienne.

G. Labica : C'est là véritablement l'un des enjeux fondamentaux, car lourd d'implications tant politiques que théoriques. Avec le marxisme nous sommes face à une double détermination : la détermination matérialiste et la détermination plus spécifiquement dialectique. Je dirais que le caractère novateur du marxisme réside dans la combinaison de ces deux déterminations. Chez Marx, le matérialisme dialectique, histoire et luttes des classes fonctionnent comme des équivalents. Marx les a regroupés, sans opérer de séparation entre ces termes. Il n'est donc aucunement surprenant qu'après sa mort, ces termes se soient trouvés à nouveau distingués les uns des autres. Il me semble que toute l'histoire du marxisme oscille entre ces deux déterminations, entre le matérialisme et la dialectique. Si nous prenons l'exemple de Kautsky, la détermination matérialiste se caractérise par des interprétations mécanistes, par un déterminisme qui tendait à présenter le marxisme comme une science de l'évolution. C'est de cette manière que le marxisme a pu être confondu avec le darwinisme, à partir de ce présupposé selon lequel la base détermine la superstructure. Comme vous vous en souvenez, cette idée rejoint l'article de Staline sur l'œuvre de Lénine : autrement dit, il s'agit ici d'une

interprétation réductrice du marxisme. Tous ceux qui ont manifesté leur désaccord avec une interprétation semblable recouraient, eux, à la détermination dialectique. Le plus connu d'entre eux est G. Lukács. Lukács a tenté de réfuter l'interprétation mécaniste, et ce faisant a exagéré le rôle de la dialectique. C'est ainsi que l'histoire du marxisme s'est construite sur le mode d'une oscillation : Feuerbach est rapporté à Hegel et Hegel se trouve renvoyé à Feuerbach et au matérialisme français. Comme vous l'avez indiqué, la critique actuelle du marxisme se focalise autour de la question du matérialisme. On exhorte les marxistes à renoncer au matérialisme, conçu comme un matérialisme vulgaire, mécaniste, et l'ouvrage de Lénine *Matérialisme et empirio-criticisme* s'en trouve délaissé. Nous pouvons en saisir la raison : l'histoire du marxisme a, je crois, emprunté à l'histoire des pays socialistes un certain mépris pour l'individu, pour la dimension subjective. Cette réduction du matérialisme à un matérialisme pré-marxien, intervenue à l'intérieur du marxisme lui-même exige une réhabilitation de l'homme et de l'anthropologie. Pour ceux d'entre nous qui essaient de rester aussi fidèles que possible à la lettre de Marx, aucune de ces deux déterminations ne saurait à elle seule suffire. D'un côté nous nous trouvons ramenés au XVIIIe siècle, de l'autre soit à l'anthropologie, soit à Hegel, bref à des idées pré-marxiennes. Ce que nous souhaitons pour notre part, c'est de préserver l'essentiel de l'enseignement de Marx, à savoir l'originalité et la nouveauté de son matérialisme.

En ce qui concerne la dialectique, quel statut l'œuvre de Marx lui donne-t-elle ? Il faut remarquer que ce statut est double à cause de l'*Anti-Dühring*, car lorsque Engels évoque les lois de la dialectique, nous, philosophes, savons qu'il les a trouvées dans la *logique* de Hegel, et ceci de son propre aveu. Quel pourrait être alors le statut de ces lois de la dialectique ? Je crois que l'énoncé de ces lois montre à l'évidence que Engels était prisonnier des présupposés scientifiques propres à son temps, - à Spencer, Darwin, Haeckel et bien d'autres -, ce qui explique qu'il se soit prononcé en faveur d'une interprétation évolutionniste du marxisme, et par là même réductrice. Par ailleurs, il pouvait avoir raison : la dialectique hégélienne rend possible la compréhension des propos tenus plus tard par Lénine, touchant l'existence de contradictions au sein même des processus réels. C'est cela même qui intéresse les marxistes, et non les lois de la dialectique ; les lois étant des catégories formelles, n'importe quel phénomène peut être amené à leur correspondre. En revanche c'est l'analyse des contradictions dans les processus de la vie réelle qui

constitue la vraie dialectique du *Capital* ; elle ne saurait être figée par les lois, pas plus que transformée en matérialisme dialectique.

V. Mikecin : Lorsque nous parlons en termes de "générations", sans référence aux faits historiques, établir ou déduire ces lois dialectiques semble facile.

Luporini a écrit une fois que la question de la dialectique était le chemin de croix (*via crucis*) du marxisme moderne. Il voulait dire, selon moi, à juste titre, que les différents courants du marxisme sont nés de l'interprétation de la "dialectique marxiste" : c'est ainsi que les marxistes se sont répartis en diverses écoles. Après la guerre de violents débats ont eu lieu en France, en Italie et ailleurs, débats dont l'enjeu était d'établir si la dialectique de Marx n'était pas autre que la dialectique hégélienne revue et corrigée, ou si elle se donnait comme une négation de la dialectique de Hegel. Vous avez suivi ces discussions, et y avez sans doute pris part. Quelle est à votre avis la structure qui sous-tend la dialectique marxienne ? En quel sens peut-on dire que Marx est le successeur de Hegel, et dans quelle mesure met-il en question la dialectique hégélienne ?

G. Labica : Je ne suis pas du tout convaincu que la dialectique soit l'obstacle essentiel qui nous empêche de comprendre Marx. C'était un obstacle si l'on se place du point de vue de l'interprétation plus philosophique ou académique du marxisme, car c'étaient plus particulièrement les philosophes qui s'intéressaient au marxisme pendant des décennies. C'est pourquoi les philosophes se sont trouvés confrontés à la question du rapport de Marx à Hegel.

V. Mikecin : Permettez-moi encore une remarque à propos de la dialectique. Il règne depuis des années dans le mouvement marxiste et socialiste un étrange optimisme qui ne s'est jamais questionné, et qui côtoie en même temps un fatalisme quant à l'issue finale de la lutte pour le socialisme, tous deux s'appuyant d'un point de vue théorique sur une conception hégélienne-engelsienne de la dialectique. Il serait intéressant de dégager, par une analyse matérialiste et sociologique, pourquoi et sur quel mode cet optimisme non-critique et ce fatalisme ont surgi dans le mouvement ouvrier. A cet égard, nous pouvons nous référer aux analyses de Gramsci. Evidemment, ce phénomène peut être rapporté aux espoirs des classes opprimées, exclues de la sphère politique, à leur croyance en un avenir meilleur. En d'autres

termes, si l'histoire procède selon les lois de la dialectique hégélienne, inférées et immuables, alors la victoire finale du socialisme ne fait aucun doute. Cette dialectique de l'inévitable prend d'autres visages. Dans l'histoire du socialisme, elle a également son côté sombre, dans la mesure où elle a souvent servi à corroborer et à légitimer d'un point de vue scientifique ou philosophique le volontarisme et l'arbitraire bureaucratique les plus brutaux, dont on a pu apprécier les résultats désastreux. C'est pourquoi la conception de la dialectique est un problème si important, tant du point de vue théorique que pratique, en tant qu'il s'agit d'un mouvement qui doit déboucher sur une nouvelle société sans classes, dont toute forme de subordination serait absente.

G. Labica : Cette attitude fut en effet prédominante à une certaine époque, et déjà à l'époque de Bernstein et de Kautsky on disait qu'une seule crise suffisait à ébranler le capitalisme, comme si un mode de production pouvait s'interrompre sue le mode d'un arrêt cardiaque, pour prendre une métaphore. Lorsqu'on qu'on put réaliser que rien de tel ne se produisit, c'est alors qu'on prit conscience du révisionnisme de Bernstein. Plus tard, après le stalinisme et l'établissement d'un Etat socialiste, on a pu entendre l'affirmation selon laquelle toutes les formes de société deviendraient socialistes. Il nous est désormais impossible d'y croire car la réalité a démenti cette affirmation. Ce fait a complètement recouvert le problème de la dialectique, nous obligeant à nous rendre compte que l'analyse dialectique – telle que Marx l'a conduite dans le *capital* – est une analyse des contradictions internes aux processus réels (concrets). Prenons un exemple simple : dans le *Capital*, Marx se réfère aux coopératives ouvrières et constate deux choses. Il voit dans l'existence des coopératives ouvrières dans le mode de production capitaliste la marque de la présence du socialisme, mais poursuit ensuite en disant que ces mêmes coopératives ne seront à même de porter l'idéal du socialisme qu'à la condition expresse de détruire le capitalisme. C'est cela même la dialectique.

Que rencontrons-nous si nous prenons d'autres exemples ? Nous nous rendrons compte qu'il existe des instruments dialectiques auxquels on doit appliquer un traitement dialectique, mais qui ont été plutôt traités comme des objets par la tradition marxiste. Je citerai deux exemples : l'Etat et le parti. L'Etat et le parti sont par excellence le lieu même de la dialectique, mais tout se passe comme si nous assistions à la démonstration du contraire. Loin de nous de nier le besoin de

l'existence de l'Etat ; nous ne pouvons que déplorer une telle nécessité, mais il nous est impossible de la réfuter. L'Etat dans une société socialiste doit représenter une évolution dialectique réelle entre la société civile au sens hégélien du terme, c'est-à-dire la volonté des ouvriers d'un côté et la société politique de l'autre ; Or nous nous apercevons que les états socialistes fonctionnent de la même manière que les états capitalistes. Ils vont même jusqu'à reproduire à ce titre les défauts de ces derniers : le nationalisme, les guerres entre états, une tendance certaine à hégémonie etc.

Si nous regardons maintenant la question du parti, nous rencontrons l'opinion de Gramsci –que vous avez mentionné -, dont il me semble que nous devons nous souvenir : aucun parti ne saurait être si grand, si fort qu'il puisse refléter toutes les forces d'opposition dans le monde du travail. C'est pourquoi le parti est un instrument dialectique, en tant qu'il représente les forces du travail, mais il ne saurait en être l'unique représentant. Et lorsqu'il arrive au pouvoir, le parti doit favoriser un échange constant entre les élus du mouvement ouvrier et les travailleurs eux-mêmes. C'est exactement le contraire qui s'est produit : l'Etat et le parti se sont tous deux figés dans les préjugés, allant jusqu'à fonctionner comme des forces antidialectiques.

Si nous nous posons la question de la dialectique à un plan philosophique, nous pouvons discuter à l'infini sans rencontrer une réponse satisfaisante. La dialectique doit être pensée en termes de processus réels, à savoir les contradictions de notre temps, comme j'imagine que vous avez pu le faire en Yougoslavie en relation avec le problème de l'autogestion, puisque vous n'avez pas entièrement évacué l'Etat.

V. Mikecin : Cette année marque le 90^e anniversaire de la mort d'Engels. Dans notre discussion, nous avons analysé, de façon critique, quelques-unes des grandes prémisses d'Engels, qui ont sans aucun doute influencé toute l'interprétation ultérieure du marxisme. D'un autre côté, peu avant sa mort, Engels écrivait sa célèbre *Introduction* à l'ouvrage de Marx *Les luttes de classes en France*, ouvrage qui devint la bible de bien des protagonistes de la II^e Internationale. Que pensez-vous de ce texte aujourd'hui, à la lumière de toute l'expérience que nous avons acquise depuis, notamment pour ce qui est d'une troisième voie de transition (différente à la fois de la voie dogmatique stalinienne et de l'approche social-démocrate réformiste). Enfin, quelle serait selon vous la place d'Engels dans l'élaboration d'une théorie du socialisme scientifique ?

G. Labica : Ce que j'aimerais souligner d'emblée, c'est l'exemplarité d'Engels. Elle dérive du caractère privilégié de son amitié avec Marx, que l'on ne peut séparer de sa contribution à l'élaboration d'une nouvelle théorie. Engels était à la fois un chercheur infatigable, un pionnier dans les sphères de l'épistémologie, de l'histoire, de la science, de l'anthropologie, de la théorie de l'Etat, de l'analyse des religions. C'était aussi un *politicien* au vrai sens du mot : son activité, particulièrement après la mort de Marx impressionne tant par sa vigueur que par sa lucidité. Après Engels, nul autre ne put jouer le rôle de conseiller, de critique et de dirigeant du mouvement ouvrier international. Mon but n'est nullement ici de présenter un portrait idéalisé afin de contrer l'image négative et parfois même accusatrice qui a pu être celle d'Engels, que l'on a rendu depuis plus d'un siècle responsable de tous les maux du marxisme. Je pense qu'au contraire ces deux aspects sont étroitement liés, dans la mesure où se sont les circonstances et la logique à l'œuvre dans l'entreprise commune à Engels et à Marx qui, avec le plein accord de ce dernier ont forcé Engels à répondre à la demande exprimée par le mouvement ouvrier d'une formulation de la théorie marxiste sous une forme instructive. C'était là le propos de l'*Anti Dühring*, qui a ainsi couru le risque inévitable de conduire à une réduction du marxisme à un marxisme de manuel, pour autant qu'il pose le marxisme comme système, et donc comme dogme orthodoxe. C'est ce que nous ont révélé les études de H. J. Steinberg et de F. Andreucci dans le second volume de la *Storia del Marxismo*. L'"Introduction" aux *Luttes de classes en France*, rédigée en 1895, nous conduit à une conclusion identique. Les dernières pages écrites par Engels sous la pression des dirigeants de la social-démocratie allemande ne se voulaient pas une révision politique ou théorique, et encore moins un changement d'avis tardif qui devait permettre aux générations futures de faire un choix entre la révolution, qui n'exclut pas la violence, et les moyens pacifiques de lutte au sein de la légalité parlementaire. Il s'agit là d'un faux dilemme, qui tire son origine des polémiques idéologiques ultérieures, et qui ne nous permet pas de saisir la véritable nature de la *méthode* engelsienne, que nous pourrions caractériser par le souci de faire correspondre une analyse concrète à une situation concrète ; son sens de la dialectique historique impliquant une lucidité et le courage d'une autocritique, qualités que nous ne retrouvons chez aucun de ceux qui lui ont succédé. Dilemme qui occulte également la finalité de l'action d'Engels : la prise en compte de la possibilité d'un succès aux urnes qui concrétisait *pour la*

première fois l'une des options du mouvement ouvrier. Dans un moment différent, en un lieu différent, et sur la base d'une expérience différente, nous rencontrons chez Lénine l'argument contraire –mais non rédhibitoire-, dans *l'Etat et la révolution*. Seul le manichéisme, produit d'un marxisme dogmatisé et autoritaire, essaya de nous convaincre du contraire.

V. Mikecin : Je suggère que nous nous attardions encore un peu sur la question de la dialectique. Cette controverse qui a été tout particulièrement relancée par l'ouvrage de Lukács *Histoire et conscience de classe* au début des années vingt, dans lequel Lukács affirme que la dialectique n'existe et ne fonctionne que dans la sphère historique et non dans la nature comme Engels le disait, a eu des répercussions théoriques et pratiques considérables. Il nous suffit de nous reporter aux débats en France au milieu des années cinquante (autour du livre de Merleau-Ponty *Les aventures de la dialectique* et de la réponse que lui adressèrent les théoriciens communistes dans *Mésaventures de l'anti-marxisme*), ou encore aux débats de 1961 à Paris, entre Sartre, Garaudy, Vigier et d'autres. Ces discussions ont fait ressortir l'enjeu très lourd de ce questionnement théorique.

Vous affirmez qu'il est possible de vérifier et d'utiliser la dialectique en premier lieu dans un contexte historique et social. Nous assistons aujourd'hui à des progrès spectaculaires dans le domaine de la science et de la technologie qui éclairent d'une tout autre manière la question de la nature et du rapport de l'homme à la nature. Que peut-on dire à partir de là de cette ancienne controverse autour de la dialectique ? Les tenants de la philosophie du matérialisme dialectique ont trouvé de nouveaux arguments en faveur de la dialectique à l'œuvre dans la nature ou «dialectique de la nature», arguments qu'ils ont transformés en preuves.

G. Labica A propos de la polémique dont vous faites état et qui remonte à vingt cinq ans, tout ce que je puis vous dire c'est que j'ai relu récemment quelques-uns de ces articles publiés dans des revues françaises telles que *La Nouvelle Critique* ou *La Pensée*. En y revenant aujourd'hui, je crois que la question a été mal formulée. L'affrontement entre Sartre et les philosophes appartenant au parti communiste avait à cette époque quelque chose des querelles scolastiques sibyllines. Lorsque Sartre déclarait : «Vos lois dialectiques ne sauraient prouver la dialectique de la nature», et qu'il citait des exemples à l'appui de cette affirmation, il avait raison. Lorsque les

philosophes communistes répliquaient qu'il existait des processus contradictoires à l'œuvre dans la nature, et en tiraient la preuve de la nécessité de la dialectique de la nature, ils étaient également dans leur droit, à une époque où venait de se révéler le caractère contradictoire de certaines des théories majeures de la physique (par exemple que la physique des ondes et la physique des particules pouvaient toutes deux s'appliquer à l'atome).

Aujourd'hui ce débat me semble entaché d'académisme, ne serait-ce que parce que sous-tendu par l'idée qu'Engels aurait trouvé sa source dans la dialectique de la nature hégélienne et ses lois ; à cela, il nous faut ajouter que les soviétiques avaient publié un recueil des écrits d'Engels sous le titre *La dialectique de la nature*, ouvrage qu'Engels n'avait jamais conçu sous cette forme (les soviétiques s'étaient contentés de réaliser un montage de courts fragments tirés de ses *Œuvres*). Des scientifiques, y compris des grands noms du parti communiste, affirmaient qu'une loi telle que celle du saut qualitatif pouvait être appliquée à l'interprétation de n'importe quelle catégorie de phénomènes dans la mesure où elle est hautement généralisable, tout en constatant qu'elle ne conduit à aucune nouvelle découverte alors que la caractéristique essentielle de la méthode scientifique réside précisément dans la découverte. C'est lorsque nous ré-abordons ces problèmes, avec la sagesse héritée de l'après-coup, que nous pouvons considérer cette question de la dialectique de la nature comme essentiellement académique, ce qui ne signifie pas que le matérialisme ne doive pas chercher du côté de la science. Cela veut tout simplement dire que la science est en droit de définir sa méthodologie propre, tout en tenant compte du fait que les démarches scientifiques produiront toujours des hypothèses contradictoires de telle manière qu'à n'importe quel moment de l'histoire le concept de matière puisse être défini selon le souhait de Lénine : il fonctionne en effet comme référence absolue, mais la définition scientifique de la matière reste une définition relative. Mais nous laisserons la résolution de ces problèmes aux scientifiques.

En ce qui concerne la dialectique à l'œuvre dans la société, nous ne doutons pas qu'elle existe. Ce sont bien les contradictions réelles qui nous incitent à l'action. Mais celle-ci ne prend pas pour fondement ce que l'on a appelé la dialectique de la nature, tout au moins dans la mesure où derrière cette question nous rencontrons une considération qui nous avait jusqu'alors échappé : l'idée du jeune Marx selon

laquelle on ne peut parler que d'une nature humanisée, d'une nature en l'homme, et qu'un jour il n'y aura plus qu'une science unique.

V. Mikecin : La science de l'histoire, ou la science historique ?

G. Labica : Oui, la science de l'histoire, qui sera en même temps science de la nature. Aujourd'hui, au seuil du XXIème siècle, nous sommes les témoins de l'étendue d'une humanisation de la nature, mais l'homme est en même temps l'élément le plus contradictoire de la nature puisqu'il représente la composante vitale des forces productives.

V. Mikecin : Nous devrions bien plutôt parler de dialectique des forces de la nature au lieu de dialectique de la nature, ou encore d'une dialectique de l'activité objective de l'homme, des forces productives qui se trouvent mises au service d'une entreprise de transformation de l'histoire et de l'homme.

G. Labica : Oui, et plus particulièrement parce qu'à l'époque même de Marx l'idée de science était encore fortement marquée par la pensée du XVIIIème siècle. Les penseurs se référaient à la Science, dotée d'une majuscule, à la nature en tant qu'objet de la science. Marx avait parfaitement saisi l'inadéquation de ce mode de pensée, et son soupçon s'est trouvé vérifié. Nous ne pouvons plus en effet parler d'une science, ou d'une nature conçue comme objet de la science sans nous référer aux conditions de l'évolution de la science, aux sociétés et aux individus qui la produisent. En conséquence, la simple idée d'une dialectique de la nature n'a plus de sens. La science est entièrement régie dans le monde contemporain par le politique : elle dépend entièrement des rapports sociaux. Il ne nous est donc plus possible de nous engager dans une voie telle que celle de B. Palissy. En outre, tous les pays se doivent d'unir leurs forces afin d'acquérir des équipements puissants, tel un accélérateur atomique par exemple, preuve supplémentaire d'un mouvement de socialisation de la science. Dire que la science se trouve socialisée, c'est dire que son objet – la nature – a été également socialisé.

V. Mikecin : Je me suis attardé sur cette question de la dialectique parce qu'elle ouvre à une autre question : celle de la liberté, de l'individualité. Cette question

parcourt la tradition marxiste – on la trouve notamment posée par Engels – et fait appel à la nécessité. Les termes dans lesquels Engels pose le problème ont suscité une certaine confusion, et ont eu des conséquences tant dans le domaine de l'éthique, que dans celui des comportements socio-politiques, surtout au sein du mouvement communiste.

Par ailleurs, de nombreux théoriciens contemporains, critiques sérieux du marxisme, soulignent sans cesse que dans la théorie marxiste l'idée d'individualité se trouve toujours subordonnée, voire même absente. Même Sartre qui acceptait la thèse du matérialisme historique lui reprochait dans *Questions de méthode* d'omettre la théorie de l'individualité. Sartre croyait à la supériorité du matérialisme historique sur l'existentialisme, mais pensait que cette supériorité ne pouvait s'affirmer qu'à la condition d'incorporer l'existentialisme, identifié à la dimension de l'individualité, ce qui voulait dire prendre en compte les problèmes de l'homme en tant qu'être humain.

La question qui se pose alors est celle-ci : si nous rassemblons les caractéristiques positives de l'œuvre de Marx et des écrits des plus grands théoriciens du marxisme, peut-on dire que Marx et le marxisme en général ont sous-estimé ou négligé la question de l'individualité ? A mon avis, ce n'est plus le cas. Mais tant de théoriciens et de chercheurs, dont on ne saurait mettre en doute le sérieux, prétendent que le marxisme, et notamment le marxisme qui s'est développé après la mort de Marx, a relégué au second plan le problème fondamental, mais extrêmement complexe, de l'individualité et de la subjectivité. Qu'en pensez-vous ?

G. Labica : Je pense, comme vous, que cette négligence ne saurait être imputée à Marx, car même une lecture superficielle de ses textes fait apparaître que le souci de Marx, en tant que penseur, concernait l'émancipation de *l'homme*. Lorsque Marx parle de la transition de la période préhistorique à l'histoire, c'est précisément l'autoréalisation de l'homme, le développement total de l'individu qu'il vise. Nous trouvons d'ailleurs aussi bien cette idée dans une œuvre de jeunesse, *l'Idéologie allemande* que dans le *Capital*. Marx a en fait maintenu cette perspective tout au long de sa vie. L'émancipation des producteurs associés ne signifie pas autre chose que l'émancipation de l'individu. C'est en ce sens que l'homme doit parvenir à surmonter non seulement la division capitaliste du travail, mais aussi la division socialiste du travail de manière à pouvoir –comme Marx aurait pu le dire- être ouvrier le matin, peintre le soir et peut-être même professeur l'après-midi. Cela me semble

indubitablement vrai. C'est seulement plus tard, comme nous avons pu le voir que la tradition évolutionniste a pris le dessus, et c'est de cette manière que le stalinisme s'est approprié, en le prolongeant, l'esprit de la Seconde Internationale. Ce scientisme inhérent au matérialisme dialectique a eu pour résultat que l'on s'est emparé de la dialectique de la nature pour l'étendre à l'histoire (l'expression russe signifiait bien "étendre"). Si l'on étend le matérialisme de la nature à l'histoire, c'est donc l'Etat ou le parti qui servent d'arbitres à la science (c'est même là l'un des postulats de ce que l'on a appelé la «philosophie du parti»). Le parti devient alors l'organe principal de l'Etat et le seul capable de conférer à la science une reconnaissance officielle. C'est cela même que l'on a pu observer avec Lyssenko, avec la dénonciation de la sociologie, de la psychanalyse etc. On aboutit non seulement au résultat que l'individu n'est pas – et ne pourra jamais devenir – son propre maître, mais qu'il est bien plutôt placé sous la tutelle des *mentors* de la science, à savoir les chefs et l'appareil du parti. Cet éclairage confère à la critique de Sartre – articulée autour des deux pôles, anthropologique et humaniste – toute sa légitimité car un tel état de fait était bien le reflet d'une occultation de l'individualité, de la liberté d'expression et de l'émancipation même de l'individu. Si nous ne tenons pas compte des bonnes intentions (on entend toujours dire que l'intention qui anime de tels systèmes vise l'émancipation de l'individu, et que l'on a affaire à une période de transition !), *Que faire ?* Il ne me paraît pas nécessaire de compléter le matérialisme historique par *l'adjonction* d'une dimension individuelle ; il nous suffit de revenir aux analyses de Marx et de nous reporter à cet esprit *critique* qui caractérisait son époque. Marx pensait l'individu en tant que littéralement assujéti par le mode de production capitaliste. C'est dans cette optique qu'il situait sa critique de l'individualisme (critique qui donne lieu ensuite à de nombreuses mésinterprétations)) ou de ce qu'il nommait les «robinsonnades». Il est vrai que l'esprit des «robinsonnades» correspondait au luxe, à l'idéologie de la classe bourgeoise. Aujourd'hui, un siècle après, si nous nous reportons à l'histoire de nos sociétés et à l'évolution des formes de la démocratie (même l'idéologie occidentale des droits de l'homme ne doit pas apparaître comme entièrement négative, car elle a sans aucun doute conduit à des changements positifs), nous nous apercevons qu'il est plus que temps de mettre l'accent –comme Marx nous y invitait – sur l'individu. Je crois, par exemple, que nous devons prendre au sérieux les déclarations de nos camarades chinois et soviétiques lorsqu'ils affirment que leur préoccupation majeure va dans le

sens d'une restauration de la démocratie, autrement dit dans celui de la poursuite du processus d'une émancipation authentique de l'individu. Je leur souhaite beaucoup de chance dans leur entreprise, qui est tout à fait à l'ordre du jour. L'histoire condamnera les sociétés qui échouent. Mais il était nécessaire de passer par cette longue période évolutionniste et scientiste pour redécouvrir ensuite le vrai message de Marx. La tâche qui nous attend – ceux d'entre nous qui se veulent encore marxistes – est loin d'être facile. Nous devons faire en sorte qu'elle s'effectue en tous lieux, dans toutes les sociétés, aussi bien à l'Est qu'à l'Ouest.

V. Mikecin : Il me semble également évident que cette dimension de l'individualité – l'homme en tant qu'homme – a été occultée dans la théorie marxiste.

G. Labica : aucun doute à ce sujet.

V. Mikecin : Les recherches menées par des théoriciens non marxistes dans les domaines de l'anthropologie, de la biologie humaine, de la théorie de l'individualité vous semblent-elles propres à apporter une contribution à la conception matérialiste et marxiste de l'homme aujourd'hui ?

G. Labica : Je le pense en effet : on doit prendre les matériaux là où ils se trouvent. Nous avons connu une époque – vous et moi – dans laquelle l'étiquette «bourgeois» suffisait à déconsidérer le savoir et la recherche d'un savant.

V. Mikecin : Si nous prenons l'anthropologie structurale de C. Lévi-Strauss par exemple, en quel sens le marxisme peut-il intégrer les hypothèses et les résultats de l'anthropologie structurale et de l'anthropologie contemporaine en général ?

G. Labica : Je pencherais plutôt du côté de l'analyse des idéologies plutôt que du côté de la notion d'individualité. Je reviendrai sur ce point pour l'explicitier.

Pendant très longtemps le mouvement marxiste a vécu dans l'idée que les idéologies sont le produit des classes, autrement dit que l'idéologie bourgeoise, prolétarienne et petite-bourgeoise sont dans un rapport d'oppositions telles des joueurs sur un terrain de football. On oublie que dans les sociétés, comme d'ailleurs dans le football, le joueur est moins important que le *mouvement*. Pour ce qui est de

la société, ce mouvement se nomme lutte des classes. A quoi nous conduisent les ouvrages des historiens et des anthropologues ? A découvrir qu'il existe une hostilité farouche des individus à une identification idéologique, qui d'ailleurs ne coïncide pas nécessairement avec l'identification à une classe. Le statut des individus dans le monde actuel fait l'objet d'une investigation, mais ce qui fait alors problème c'est le niveau auquel on doit mener la recherche : il ne saurait s'agir du niveau d'un discours psychologique ou idéaliste concernant la personnalité, mais bien plutôt du plan de la réalité matérielle des idéologies. L'époque contemporaine nous fournit un exemple pertinent : un grand nombre de catholiques, de protestants, de croyants en général participent aux processus de libération sans que cela les conduise à renier leurs convictions religieuses. Les marxistes d'aujourd'hui ont enfin réalisé (il leur a fallu un assez long temps) que nous avons là affaire à un phénomène réel et tangible, en quelque sorte exemplaire du point de vue de l'émancipation puisqu'on peut voir les catholiques – et même une partie du clergé – des pays d'Amérique latine ou d'Afrique participer aux mouvements révolutionnaires. ...Il ne nous est plus possible d'accepter le point de vue révolutionnaire simpliste selon lequel un individu serait l'expression de l'idéologie prolétarienne par le simple fait qu'il est ouvrier, ou encore l'expression de l'idéologie bourgeoise en tant que figée et immuable. Pour citer à nouveau Labriola : seul un idiot, selon lui, peut penser que les gens sont tellement prisonniers de leur appartenance de classe qu'il leur est impossible de surmonter cette barrière. C'est pourquoi je pense que cette idée de l'individualité conçue comme une très grande harmonie régnant entre des individus concrets et vivants pourrait être éclairée par une analyse des idéologies, ou encore comme vous l'avez proposé par l'anthropologie structurale, ce que l'on a nommé les écoles de l'histoire des idées, l'œuvre de F. Braudel etc. On pourrait dire la même chose du mouvement des verts : les verts ne représentent pas seulement un mouvement politique, mais un mode de vie.

V. Mikecin : Comment pourrions-nous interpréter, si nous nous référons à un marxisme dogmatique, passablement vulgarisé et simplifié, la thèse de Marx : l'homme est «l'ensemble des rapports sociaux» ?

G. Labica : C'est la sixième des *Thèses sur Feuerbach*, qui a nourri tant de débats.

V. Mikecin : Les marxistes de l'école structuraliste ont interprété cette thèse de la manière suivante : l'individu pris isolément n'est rien, nous ne pouvons parler de l'homme qu'en nous référant au contexte des rapports sociaux et des forces productives. C'est précisément parce que les forces productives et les rapports de production constituent un tout qu'il ne saurait y avoir de discours sur l'homme en tant que *differentia specifica*, mais bien plutôt un discours portant sur la structure sociale, les forces productives etc. A mon avis, cela a pu servir de prétexte à un retour au stalinisme, au dogmatisme marxiste. Ce qui a eu pour résultat de reléguer à nouveau la question de l'individu au second plan, et de suspendre totalement le vrai questionnement. C'est de cette manière que l'on a pu comprendre les positions d'Althusser par exemple, en tant qu'exemple d'un néo-dogmatisme, et d'un néo-stalinisme, et comme une nouvelle justification du volontarisme bureaucratique.

G. Labica : Je pense que ce que j'ai dit plus haut sur la double détermination – matérialiste et dialectique – s'applique également ici. Nous assistons d'une part à un rejet, en un sens légitime, de toute référence à l'essence de l'homme. Il n'existe en effet pas d'essence humaine, auprès de laquelle les individus ne seraient que «petite monnaie». C'est là le point focal de la critique marxienne. D'autre part, si nous nous attachons à la littéralité de la VIème thèse, l'homme y apparaît aussi éphémère que la fumée ; il n'est pas fait de chair et d'os ; il n'a ni esprit, ni désirs, il n'est rien. Entre ces deux positions il y a un fossé. D'un côté nous nous trouvons encore dans l'idéalisme, dans l'anthropologie pré-marxienne ; et si l'homme est pensé en termes de rapports de production, nous nous trouvons reconduits au stalinisme et au dogmatisme.

Quand Marx dit qu'il n'existe pas d'essence humaine, que l'homme est entièrement déterminé par les rapports sociaux, nous ne devons jamais perdre de vue que la finalité des rapports sociaux est l'individu lui-même. Marx dit simplement qu'il est impossible de parler de l'Homme, avec une majuscule, mais que nous pouvons seulement parler de l'homme dans la société, au travers de tous ses attributs : culturel, national, politique, traditionnel, artistique etc. Il s'agit là d'une perspective bien différente du scientisme qui proclame l'existence d'un moule, moule universel, dans lequel les individus doivent se couler. Quoi qu'il en soit, une chose cependant échappe à Marx : c'est l'importance capitale de ce que nous appelons aujourd'hui l'«imaginaire social». Lorsque Marx utilise le terme de *Fantasierung*, il ne

lui attache aucune importance particulière. Pourtant aujourd'hui, grâce aux découvertes de la psychanalyse, de certains secteurs de la psychologie, de la linguistique etc., nous ne pouvons ignorer que le royaume du *fantasme* et de l'imagination doit être pensé en termes freudiens et non marxistes. Ce qui veut dire que l'imaginaire appartient à part entière à la personnalité humaine. En conséquence, si nous voulons comprendre la VI^{ème} thèse sur Feuerbach, il faudrait la reformuler ainsi : il n'existe rien de tel que l'essence humaine ; l'homme est le produit de tous ses attributs, y compris le *Fantasme*. Le stalinisme et le dogmatisme ont au contraire essayé de niveler la personnalité humaine en évacuant toute trace de désir, d'imagination etc. C'est cela qu'il nous faut reprendre en compte aujourd'hui.

V. Mikecin : Je voudrais passer à une toute autre question. Vous avez dit, et je vous approuve, que la théorie du matérialisme historique possède un caractère d'universalité. Le matérialisme historique a surgi, en effet, dans un contexte culturel spécifique, mais comme l'histoire et l'évolution des sociétés nous l'a montré, il s'est transformé en théorie mondiale, -idée devenue monde. Vous avez organisé un colloque en commémoration du 100^{ème} anniversaire de la mort de Marx, portant sur la diffusion et la réception de l'œuvre de Marx et du marxisme. Quelles informations avez-vous recueillies sur la réception du marxisme hors d'Europe, particulièrement dans les pays nouvellement apparus sur la scène de l'histoire ? J'ai eu l'occasion de m'entretenir avec certains théoriciens africains, dont Ki-Zerbo, Hountondji, qui, malgré le fait qu'ils se réclament du marxisme, constatent que les leçons du marxisme ne peuvent pas faire l'objet d'une application mécaniste dans le contexte africain. Au contraire, la méthodologie marxiste doit trouver de nouvelles formes d'application. Que pensez-vous de l'avenir du matérialisme historique et du marxisme dans le monde non européen ?

G. Labica : Le but du colloque que nous avons tenu à Paris, il y a maintenant deux ans, sur la réception de l'œuvre de Marx était de déplacer cette question. Auparavant, lorsque nous nous référions aux pays africains et asiatiques, voire même à l'U.R.S.S. et aux pays européens, notre interrogation portait sur la manière dont le marxisme avait été appliqué. Ceci implique que nous sachions ce qu'est le marxisme, et comment le transformer en une pratique. Nous avons constaté que

cette approche était impropre : il fallait plutôt parler des marxistes de tel ou tel pays, et se demander quel marxisme ils adoptent, et ce qu'ils espèrent en faire. Poursuivant ce raisonnement, nous nous sommes aperçu qu'il était fondamental de prendre la mesure de la connaissance que les premiers marxistes avaient du marxisme dans un pays ou une région donnée, ou encore à l'intérieur d'un même groupe linguistique. Il apparaît tout aussi essentiel de savoir par exemple à quelle date un texte de Marx –le *Manifeste* ou le *Capital*- a été traduit pour la première fois en arabe ou en chinois, et quand les premiers intellectuels africains ayant opté pour le marxisme prirent connaissance des idées et des écrits de Marx. Nous avons été les premiers à découvrir que la connaissance de cet aspect du marxisme était fort limitée, et à nous apercevoir de graves erreurs de traduction lourdes de conséquences politiques. C'est ainsi que nous savons que le terme *socialisme* était traduit dans les pays arabes par *ishtiraq*, *ishtiraqi*, mots qui existaient déjà et appartenaient au contexte culturel arabe et qui prennent alors une signification nouvelle. Naturellement les implications dérivant de cette situation particulière sont énormes, et tout un champ d'investigation s'ouvre à nous. Nos amis africains, que vous avez évoqués, nous disent : nous sommes marxistes, et le marxisme est une théorie valable mais que nous ne pouvons appliquer telle quelle dans notre contexte africain. Je n'irai pas jusqu'à les accuser de conserver des préjugés à l'égard du marxisme, mais je dirai simplement qu'ils prennent le marxisme comme le dogme prédominant. Ils sont bien entendu conscient que ce dogme ne correspond pas à leur culture, à leur mode de pensée ou de vie, ni même à leur structure sociale car dans la plupart des cas la classe ouvrière de ces pays n'est pas encore sortie de l'enfance. Nous avons donc montré qu'une forme spécifique du marxisme en est arrivée à devenir prédominante, et que le marxisme doit en conséquence faire l'objet d'une reformulation complète, avec l'aide de nos camarades africains et asiatiques. Il reste à ces derniers à se débarrasser du dogme pour accéder à l'universalité du marxisme, et à définir avant tout leur propre voie révolutionnaire. C'est à mon avis une très lourde responsabilité, et ils ne peuvent éluder cette responsabilité à l'égard de leur propre pays. Ils ne peuvent pas nous emprunter de modèle, et doivent trouver par eux-mêmes. A cet égard l'approche de l'œuvre de Marx que nous avons proposée est très significative, car il faut se souvenir que les deux gendres de Marx furent les fondateurs du mouvement ouvrier français : Guesde et Lafargue, et que

Marx vers la fin de sa vie écrivait à Engels que Lafargue était le dernier des Proudhoniens et Guesde le dernier des bakouninistes.

V. Mikecin : Vous avez publié une étude sur Ibn Khaldûn. Dans la *Muqaddima* nous trouvons des termes et des concepts spécifiques s'appliquant à la société, à l'histoire etc. Sur quoi déboucherait un travail de comparaison entre les concepts du marxisme et les concepts traditionnels de la pensée arabe, ou encore des traditions africaine ou chinoise ?

G. Labica : Je ne sais pas si l'on a déjà tenté une telle comparaison, mais je crois qu'il est extrêmement important de prendre en considération les contextes culturels et linguistiques. Pour ce qui est des langues très différentes de nos langues occidentales, il importe de découvrir comment le marxisme a été interprété. Nous rencontrons dans le monde arabe des concepts politiques et religieux que nous pouvons plus ou moins rapprocher de l'idéal marxiste, et ceci pourrait expliquer les formes originales que le marxisme a pris dans les pays islamiques. Par exemple, le mot *Dawa* en arabe veut dire quelque chose comme propagande politico-religieuse, ce que nous traduisons par le terme *idéologie*. Je pense que nos camarades arabes sont conscients des implications d'une telle opération. En Chine, on a souvent dit que la grande force de Mao Zedong avait été de traduire la dialectique hégélienne par des métaphores et des paraboles familières au peuple chinois, ce qui rendait la chose acceptable. Il nous est difficile, à nous Yougoslaves ou Français, de cerner le rapport que les chinois peuvent entretenir avec la dialectique. La fonction de ces métaphores et de ces paraboles était donc de rendre le marxisme accessible au peuple chinois. Mais une telle «greffe», pour reprendre les termes de Lénine, ou de telles associations ne peuvent aller sans des répercussions culturelles et politiques considérables. C'est pourquoi l'assimilation du marxisme en Chine, en Tanzanie ou en Egypte ne saurait être identique au mode de compréhension qui a été celui de la France ou de la Yougoslavie. Ce qui ne veut pas dire d'ailleurs qu'il y a un marxisme yougoslave, tanzanien ou chinois mais bien plutôt que le marxisme, afin de se rendre efficace dans un contexte historique spécifique, doit travailler à se rendre assimilable par des cultures différentes. J'irai même jusqu'à dire que si le marxisme ne se confond pas avec les aspirations des opprimés et des exploités de chaque société, la classe ouvrière, à laquelle il s'adresse en premier lieu, ne pourra jamais fonctionner

comme une classe. La révolution n'est pas l'affaire d'une décision intellectuelle ou d'une argumentation théorique ; une révolution se mène à partir d'un désir. Un peuple qui ne désire pas la révolution ne doit pas se trouver contraint à la faire. C'est pourquoi je pense qu'une attention extrême aux contextes culturels et linguistiques est de toute première nécessité, non seulement en ce qui concerne les pays non européens mais la France également. En effet nous, les marxistes français, avons pu constater la justesse de la remarque de Marx touchant la quasi absence de «sens dialectique»chez les Français, corroborée par l'histoire, et notamment l'histoire politique du parti communiste.

V. Mikecin : Dans sa correspondance avec Sorel, Labriola écrivait que le marxisme devrait à un moment donné se transformer et se doter de caractéristiques «nationales», notamment. Pour Labriola ce n'était pas négatif tant que les concepts fondamentaux du marxisme restaient actifs. Quels sont, à votre avis, les concepts fondamentaux qui peuvent s'appliquer à l'expérience non européenne, et quel serait le processus d'émancipation qui pourrait prendre une valeur universelle ?

G. Labica : Je pense que le concept de tendances réelles (concrètes), qui se manifestent en tous lieux, est essentiel. Ces tendances existent partout, mais sous des formes diverses. En ce qui concerne ce que Marx a nommé la «mission du prolétariat» (qui n'implique pas seulement le prolétariat mais la totalité des masses opprimées), elle répond au besoin universel de mettre fin à toutes formes d'exploitation, que ces dernières aient à voir avec l'appropriation de la plus-value ou avec l'esclavage. Ces diverses formes d'exploitation doivent être supprimées. Le moyen réside dans le remodelage du système de propriété : aucune société, quelle qu'elle soit, ne peut revendiquer une entreprise de transformation en faisant l'économie de ce procès. D'autre part, il y a le pouvoir politique. Je pense encore aujourd'hui que le mécanisme du pouvoir politique, en vue de l'instauration du socialisme, correspond à ce que Marx a appelé la dictature du prolétariat. Que vous teniez ce terme pour juste ou non, la dictature du prolétariat signifie que la majorité des exploités détient le pouvoir politique et abolit le système traditionnel du droit à la propriété : c'est tout simplement une nécessité. Nous pourrions ajouter à cela que dans les sociétés actuelles, les rapports de travail sont déjà en voie de transformation, mais le but ultime, à savoir l'anéantissement des conflits sociaux, des

classes et de la domination, n'a pas changé. Tout pays qui fait un pas en ce sens fait un pas en faveur de l'émancipation de l'homme, et ceux qui ne le font pas ne sauraient être pris pour des marxistes. Nous pourrions encore évoquer d'autres facteurs, d'ordre culturel et idéologique notamment, mais l'universalité du marxisme est déjà contenue dans ce que nous venons d'évoquer.

V. Mikecin : Peut-on dégager un message universel de la conception marxienne de l'homme ?

Je crois qu'une définition de l'homme à partir du marxisme est possible, dans la mesure même où l'homme est pensé comme être social, conscient, capable d'innovation personnelle et engagé dans une *praxis* qui transforme le monde objectif. Ne vous semble-t-il pas qu'une telle conception de l'homme démontre l'universalité du marxisme en tant qu'il est applicable à des expériences différentes, et pas seulement européennes ?

G. Labica : Cette question me semble d'une importance particulière ; il y a quelques années, je n'aurais probablement pas pensé en ces termes. Je ne veux pas dire par là que ma pensée a évolué à cet égard. Mais je dois dire que durant ces dernières années je me suis senti particulièrement concerné par l'activité de nos camarades de Corée du Nord, et plus spécialement par ce qu'ils nomment «Les idées du Djoutche». Cette théorie révolutionnaire de l'homme comporte trois facteurs : la conscience, la créativité et ce qui s'indique sous le terme de *Djadjouseung*, à savoir une sorte de force d'auto-détermination de l'homme en tant que tel. Cette perspective l'est apparue un peu trop simpliste, trop anthropologique. Cependant, j'ai dû changer d'avis en constatant l'influence qu'exercent ces idées, et particulièrement dans les pays du Tiers-Monde où règne un besoin très fort d'affirmer le concept de l'homme, de faire savoir aux individus qu'ils sont maîtres de leur propre destin, d'exprimer à ces sociétés qu'elles peuvent prendre en main leur avenir, développer leurs propres particularités et mener à bien une révolution. Je serai donc d'accord avec vous sur ce point, et dirai aussi que cette idée reflète en effet l'universalité du marxisme. On doit dire aux peuples exploités ou colonisés qu'ils possèdent la créativité et la force intérieure nécessaires pour mener leur propre révolution : C'est là le message le plus important du marxisme. Si le marxisme ne tient aucun compte de cela, s'il s'adresse

à ces peuples en termes de prolétariat et de forces productives, dans un langage qui restera incompréhensible, alors il est voué à l'échec.

V. Mikecin : Nous pourrions nous tourner vers un problème qui vous importe tout particulièrement : le rapport entre science et idéologie. Au cours de discussions récentes, on a de nouveau soulevé cette question : le marxisme est-il science ou révolution, théorie du développement ou théorie de l'histoire en voie de constitution ? Cette question a même donné lieu à des débats plus ou moins passionnés. Selon moi, un certain marxisme de type pseudo-scientifique insiste exclusivement sur la dimension scientifique du marxisme, sous-estimant alors sa dimension théorique ou «idéologique». Mais si le marxisme se trouve réduit à un scientisme, nous nous trouvons alors ramenés à un positivisme, et l'attribut spécifique du marxisme, en tant que théorie de l'émancipation est perdu. Je crois qu'il est impossible de séparer l'aspect scientifique du marxisme de la dimension idéologique, à savoir la théorie révolutionnaire. C'est pourquoi le structuralisme et le scientisme ont, selon moi, tous deux abouti à une réduction illégitime du marxisme et du matérialisme historique.

G. Labica : On a pu soutenir l'idée que dans le contexte de la lutte idéologique, il était nécessaire de défendre le caractère scientifique du marxisme. Et il était en effet nécessaire de défendre la valeur scientifique du marxisme par opposition à tous ceux qui soutenaient la thèse de la mort des idéologies.

V. Mikecin : Ils sont allés trop loin.

G. Labica : Bien sûr. Et c'est bien plutôt vers la réconciliation des deux aspects que vous avez mentionnés que j'irais. Je perçois ce besoin de réconciliation au travers de l'influence très forte actuellement des idées d'un penseur tel que Ernst Bloch.

V. Mikecin : Vous faites référence à la dimension de l'utopie ?

G. Labica : Oui, la dimension utopique a été passablement occultée en ce qui concerne le marxisme, alors qu'elle en fait partie intégrante. Ernst Bloch éclaire parfaitement la question. Il appelle à une réconciliation entre les courants «froids», c'est-à-dire les tendances scientifiques érudites (qu'il situe dans le *Capital*) et les

courants «chauds», autrement dit les intérêts plus spécifiquement révolutionnaires et idéologiques. Le marxisme n'existe qu'à partir de l'unification de ces deux courants. Une telle entreprise implique non seulement la réhabilitation d'une anticipation de l'avenir, mais aussi la réhabilitation du *symbolique et de l'imaginaire*. Il est clair que les guerilleros du Guatemala ne combattent pas aujourd'hui sur la base d'une lecture du *Capital* ou animés par des convictions érudites : ils perçoivent, au travers de leur pratique révolutionnaire spontanée la légitimité du marxisme, et tout l'apport qu'ils peuvent en tirer.

V. Mikecin : Pensez-vous que la réduction opérée par le scientisme, cette exagération, ait pour seule origine les conflits idéologiques ?

G. Labica : On a insisté à ce moment là sur le structuralisme et les thèses d'Althusser, mais le débat s'est élargi au contexte plus largement français. L'idéologie dominante a propagé la thèse de la fin des idéologies, et le marxisme a été enterré comme la dernière des grandes idéologies. C'est pourquoi la seule réponse possible était d'insister sur le caractère scientifique du marxisme.

V. Mikecin : Le débat remonte fort loin dans l'histoire du marxisme ; il est né avec la seconde internationale. Nous sommes déjà en présence d'une distinction entre science et idéologie, d'une dichotomie rigoureuse entre jugements de fait et jugements de valeur sous l'influence du néokantisme chez Hilferding, Adler etc. Plus tard, Mannhein élaborera toute une théorie portant sur le caractère essentiellement idéologique de toutes les sciences sociales et humaines, et sur la relativité radicale de notre connaissance d'un soi-disant monde historique.

Peut-être le marxisme représente-t-il un type de science radicalement nouveau, et que l'on doit appréhender comme tel. Qu'en pensez-vous ?

G. Labica : Je pense en effet que l'on doit insister sur le caractère scientifique du marxisme dans la mesure où il ouvre une perspective sur les structures sociales, sur ce qui est occulté par l'idéologie dominante. Ce savoir est nécessaire aux travailleurs. Cependant, le marxisme va plus loin : en même temps que les travailleurs prennent conscience du caractère scientifique de la théorie marxiste, ils parviennent aussi à cette conscience de par leurs propres engagements

idéologiques. Si ces deux aspects ne se trouvent pas réunis, nous nous trouvons ramenés à un positivisme plat.

V. Mikecin : De nombreuses controverses ont lieu à la fois à l'intérieur du marxisme théorique et à son propos. Elles partent pour l'essentiel de l'état de fait existant, et pour une part s'inscrivent aussi dans la continuité – les circonstances sont nouvelles, mais souvent identiques – de débats théoriques plus anciens. Nous assistons actuellement à une lutte contre le dogmatisme qui se montre agressif et résistant. Certains collent sur ce débat l'étiquette de « crise du marxisme ». En bref, nous sommes face à une sorte de confusion idéologique, à des tentatives éclectiques de « reconstruction du marxisme ». Comment pensez-vous l'état actuel du marxisme théorique en général, et en France en particulier ?

G. Labica : C'est devenu une habitude depuis dix ans environ de parler de « crise du marxisme », mais cela recouvre deux types d'interprétation. Sans entrer dans un exposé détaillé, je les définirai ainsi :

1. Les implications politiques, internationales et nationales, c'est-à-dire l'éloignement du modèle que représentait la Révolution d'Octobre, comme Berlinguer l'a fort justement fait remarquer ; l'échec des « modèles » et des expériences privilégiées : les difficultés et les contradictions du socialisme réellement existant ; l'impasse dans laquelle se trouvent les partis communistes des pays capitalistes face à la question de la prise du pouvoir. En outre le mouvement progressiste international a subi un revers sérieux : le socialisme ne peut plus représenter la paix, pas plus qu'un développement équilibré, ou la démocratie de la liberté.

2. Les implications intellectuelles, internes et externes : les doutes théoriques (internationalisme, renoncement à la dictature du prolétariat, renoncement au marxisme-léninisme et phénomène de l'endo-communisme) rencontrent la montée en force d'arguments anti-communistes, dont les marxistes eux-mêmes sont souvent responsables, et ceci permet aux ennemis de classe de mener une offensive couronnée de succès.

Les effets théoriques d'une telle situation ne doivent cependant pas faire l'objet d'une vision unilatérale. Parmi les aspects négatifs, nous citerons le phénomène de la « trahison des clercs » provoquée (en Europe) par la perspective d'une gestion social-démocrate ou socialiste de la crise du capitalisme. Parmi les

aspects positifs, nous mentionnerons la fin du dogmatisme, - ce qui ne veut pas nécessairement dire qu'il soit éliminé dans la pratique – et la fin des antagonismes opposant les courants qui tentent d'obtenir le soutien du mouvement ouvrier, et qui se font les adeptes du marxisme diversifié (ou de marxismes), autrement dit un marxisme *ouvert, pluraliste*, et surtout capable de produire sa propre mise en cause politique ou conceptuelle. L'une des preuves les plus flagrantes est cette table ronde de Cavtat, ou, à une échelle plus restreinte, un travail tel que celui que j'ai engagé avec mon *Dictionnaire critique du marxisme* et le recueil intitulé : *1883-1983 – L'œuvre de Marx, un siècle après*. Il est évident que les différences sont importantes entre les pays et les continents. Néanmoins, tous les intellectuels qui d'une manière ou d'une autre se réclament de Marx ou du marxisme sont prêts à dialoguer les uns avec les autres partout dans le monde, et en fait souhaitent un tel dialogue. Cela me semble la preuve indiscutable de la vitalité du marxisme, particulièrement en cette période de crise des sociétés contemporaines, - capitalistes et socialistes – qui ne peuvent pas se permettre d'ignorer les analyses marxistes, dont elles ont le plus grand besoin.

En ce qui concerne la France, cet état est encore exagéré. D'abord le marxisme a été la grande mode, pour être ensuite l'objet d'un rejet. La défaite du marxisme est tout particulièrement pour l'intelligentsia soi-disant «de gauche», une certitude ; se réclamer du marxisme aujourd'hui semble passé de mode, voire même anachronique. Cependant, la recherche marxiste continue et a pour résultat la publication de textes fort intéressants. J'essaie d'y apporter une contribution, car je suis convaincu que l'avenir nous sera à nouveau plus favorable.

V. Mikecin : Je propose que nous abordions une question centrale de la théorie marxiste : la question de l'agent révolutionnaire ou historique. Le marxisme, ou matérialisme historique, se présente à la fois comme une théorie révolutionnaire et une théorie de l'émancipation de l'homme. Marx définit le concept de révolution, au moins en termes généraux. Pour Marx, c'est le prolétariat qui est le principal agent révolutionnaire. Parlant du prolétariat, Marx pensait en premier lieu à la classe ouvrière. Si nous tenons en compte les changements considérables qui ont touché la position de la classe ouvrière, tout particulièrement dans les pays capitalistes avancés, nous nous apercevons que c'est l'idée même de l'agent révolutionnaire qui fait problème. Prenons l'exemple en France du livre de Gorz *Adieux au prolétariat*

paru en 1980. A mon avis, la question y est mal formulée. Nous sommes sans doute les témoins de changements sociologiques importants en ce qui concerne la classe ouvrière, et il est sûr que nous ne pouvons continuer à nous référer à la classe ouvrière telle que Engels la définissait dans sa *Condition de la classe ouvrière en Angleterre au XIXème siècle*. Désormais nous ne pouvons plus parler de prolétariat, sinon à la fois au sens large et au sens restreint du terme. Lorsque je parle de sens restreint ou étroit du terme, je veux parler de la classe ouvrière telle qu'elle a été traditionnellement analysée, et lorsque je parle du prolétariat au sens large je me réfère à l'ensemble de tous les individus qui vendent leur force de travail, intellectuel ou manuel, de tous ceux qui produisent des biens sociaux mais qui ne sont pas en mesure de contrôler la production de plus-value. C'est en ce sens que nous pouvons parler de l'extension du prolétariat. En effet, tous ceux qui vendent leur force de travail, intellectuel ou manuel, et qui sont impliqués dans un travail salarié, ont intérêt à s'opposer au capitalisme ; ils ne sont pas seulement les alliés du prolétariat selon une définition traditionnelle, donc de la classe ouvrière, mais sont eux-mêmes partie intégrante du prolétariat au sens où ils représentent sa marge. Nous nous trouvons aussi face à de nouveaux groupes sociaux qui, pour des raisons diverses, luttent contre le capitalisme, contre la logique du capital. Malgré cela, les partis de gauche n'ont pas encore saisi cette réalité dans leur tentative de formulation d'une stratégie nouvelle, d'un programme nouveau destiné à unifier un front de lutte contre le capital. Qu'en pensez-vous ?

G. Labica : Je pense que c'est là le problème central de notre époque. Dans un texte récent sur l'idéologie, je soutenais la thèse – à partir d'une lecture alternative de Marx – selon laquelle il n'existe pas d'*idéologie prolétarienne*. Il existe une idéologie communiste, de la même manière qu'il y a une idéologie capitaliste, mais l'idéologie communiste correspond à une interprétation scientifique de la structure sociale et de ses constituants : à l'époque de Marx, le contenu de l'idéologie était le prolétariat. Aujourd'hui, le point focal de l'idéologie communiste se trouve déplacé vers la masse des individus qui se trouve en position de subordination au sein de la structure sociale : à savoir le prolétariat, la classe ouvrière traditionnelle aussi bien que les paysans, les employés de bureau, plus divers groupes salariés et les travailleurs intellectuels. Cette masse d'individus ne saurait se trouver rassemblée sous la rubrique d'un concept marxiste de la classe ouvrière, très limité dans sa définition, et

encore moins sous le terme de prolétariat, mais bien plutôt sous le terme plus général d'*opprimés*. Ce glissement de sens n'est pas sans implications. Malheureusement les partis et les organisations traditionnelles de la classe ouvrière ne se sont pas adaptés à cette situation nouvelle. Prenons l'exemple des partis communistes issus de la III^{ème} Internationale, et qui prétendaient être – et ont été à un certain moment – les partis de la classe ouvrière. Leur première erreur a été de se considérer comme les *seuls* représentants de la classe ouvrière, à l'exclusion d'autres forces sur lesquelles une partie de la classe ouvrière s'appuyait simultanément, tels les partis socialistes et socio-démocrates. Si nous revenons sur l'histoire du parti communiste français, nous nous apercevons qu'il a peu à peu perdu le contact – un contact réel, concret – avec le changement intervenu dans le procès du travail et le procès de production tout simplement parce qu'il s'obstinait à maintenir la seule perspective de la classe ouvrière (dans sa définition traditionnelle). C'est ce qui explique qu'il fonctionne comme une sorte de filtre ou d'écran, n'étant pas à même de réagir d'une manière adéquate à l'égard des autres classes. Tout d'abord, c'est la question du rapport entre la paysannerie et la classe ouvrière qui fit l'objet d'une méprise, et aujourd'hui cette méprise porte sur la masse des salariés au sens large, et sur le problème des travailleurs intellectuels : elle s'étend à tous les éléments constituant le nouveau mouvement social. Les partis communistes ne savent quelle attitude adopter à leur égard. De la même manière, à l'époque où le mouvement féministe fit son apparition sur la scène politique, les partis communistes refusèrent de le prendre en compte, arguant qu'ils possédaient leurs propres groupes de femmes. Ils ont par là même refusé d'apercevoir que c'était précisément contre de tels groupes que le mouvement féministe s'élevait. Ils essayèrent ensuite de le récupérer, mais là encore ils n'ont pas utilisé la bonne manière ; ils n'ont pas su organiser le rassemblement des opprimés, de tous les opprimés sous une bannière unique, pas plus qu'ils n'ont su mobiliser toutes les forces en un front unique comme Gramsci le préconisait. C'est un problème grave pour les partis communistes : c'est comme si l'histoire les avait dépassés. Je pense que là se trouve la raison du déclin et de la perte d'influence des partis communistes en Europe occidentale. Bien entendu, on peut évoquer d'autres facteurs et souligner que le refus obstiné que ces partis n'ont cessé d'opposer à une remise en cause de leurs procédures, de leur organisation, de leurs politiques et de leurs choix a joué un rôle extrêmement négatif.

V. Mikecin : Peut-être y aurait-il quelque chose à changer du point de vue de l'organisation ?

G. Labica : Très certainement. Précisément afin de rendre possible le ralliement à la classe ouvrière de tous les groupes sociaux qui, dans le monde capitaliste, ont tout autant intérêt – qu'ils en soient ou non conscients – à une modification des rapports de travail et de la forme de la domination politique. Ceci est fondamental, et si les partis communistes manquent ce rendez-vous avec l'histoire, ils se trouveront condamnés à la marginalisation et relégués de la même façon que les organisations de gauche ont pu l'être auparavant, et ont été victimes de leurs conceptions attentistes et limitées de la spontanéité révolutionnaire.

V. Mikecin : Dans les programmes des partis communistes, le mot d'ordre «dictature du prolétariat» a été abandonné : il était devenu un concept anachronique. Mais la question centrale demeure celle de l'Etat, du rôle de l'Etat dans la période de transition, notamment dans les pays où il y a eu prise du pouvoir. La théorie marxiste en appelait au dépérissement de l'Etat. Mais il semble impossible de construire une nouvelle société socialiste si l'Etat en tant que tel disparaît, car cela entraînerait des conséquences graves pour ce qui est de la structure du pouvoir et de la nature de l'autorité gouvernementale.

G. Labica : Je n'ai cessé de répéter que c'est Staline qui a été à l'origine de la plus grave des contre-révolutions théoriques lorsqu'il a «corrigé» les thèses marxistes en faveur du dépérissement de l'Etat. Ce fut une erreur fatale. Staline proclamait que rien ne s'apparentait dans la réalité à un dépérissement de l'Etat, qu'il y avait donc eu erreur, et se prononçait bien plutôt pour un renforcement de l'Etat. Actuellement, cette consolidation de l'Etat, ou même le simple processus d'étatisation, avec tout ce qu'il implique, relève selon moi de deux facteurs. Le premier, qui nous est familier, est qu'étant donné l'équilibre actuel des forces dans le monde, l'Etat est une nécessité virtuelle, ne serait-ce que pour des raisons militaires. C'est en ce sens que la thèse de certains marxistes selon laquelle le dépérissement de l'Etat ne doit pas débiter dans un seul pays, mais dans tous les pays, voire même advenir à une échelle mondiale, me semble juste. Le second facteur est un facteur interne qui nous laisse plus de marge que le premier quant à ce qu'il nous est *possible* de faire. Je

fais ici allusion au moment où le socialisme s'est constitué en Etat, il était évident, selon les mots mêmes de P. Vranicki, que la forme de cet Etat ne pouvait surgir *ex nihilo* : cela impliquait un rétablissement des rapports dominants-dominés, même si ceux-ci ne recouvraient pas les rapports de classes.

Pour nous résumer, je dirai que les pays socialistes sont en mesure et se doivent de promouvoir encore plus fortement les tendances et les processus d'autogestion proprement socialistes, à savoir antiétatiques. Il s'agit là d'un enjeu historique crucial et très prometteur pour l'avenir.