

Le texte que l'on va lire est le chapitre IV de l'ouvrage de Perry Anderson, directeur de la New Left Review, « considérations sur le marxisme occidental » (à paraître chez François Maspero). Il s'agit là d'une des premières tentatives pour interroger sérieusement le marxisme et son histoire, c'est-à-dire pour faire une histoire marxiste du marxisme en Europe.

Perry Anderson ne prétend pas poser tous les problèmes dans ce premier examen, les différentes écoles ou les différents courants n'y sont pas étudiés en fonction de leurs mérites intrinsèques et de leurs réalisations, mais traités comme les manifestations d'une difficulté fondamentale : la distance de plus en plus grande entre la théorie et la pratique politique. A partir du stalinisme en effet, le marxisme devient de façon prédominante un ensemble de réflexions théoriques de plus en plus abstraites alors que pour ses fondateurs et leurs continuateurs du début du vingtième siècle, il est essentiellement élucidation de la pratique. Comme le montre très bien Perry Anderson, cela n'exclut pas des développements intéressants et importants dans toute une série de domaines. Cela pose toutefois très nettement la question d'un nouveau départ du marxisme à la fois comme théorie et comme pratique.

Les innovations thématiques du marxisme occidental

On peut discerner d'emblée certains traits généraux : à partir des années vingt, comme nous l'avons vu, le marxisme occidental s'interdit peu à peu toute confrontation théorique avec les principaux problèmes économiques et politiques. Gramsci fut le dernier penseur à faire directement état, dans ses écrits, de problèmes importants de la lutte des classes. Lui non plus, cependant, n'écrivit rien sur l'économie capitaliste même dans le sens classique, c'est-à-dire en analysant les lois du développement du mode de production en tant que tel (1). Après lui, un silence semblable en-

(1) *Le silence de Gramsci en ce qui concerne les problèmes économiques fut total. Cependant — ironie et mystère de l'histoire — il se trouve qu'un de ses plus proches amis, et un des plus durables, fut Piero Straffa — qui transmit sa correspondance avec le PCI en dehors d'Italie pendant ses dernières années de prison et qui fut probablement le dernier à avoir discuté de politique internationale avec Gramsci, quelques mois avant sa mort en 1937. Il y a un certain symbolisme dans ce rapport étrange entre le plus grand penseur politique marxiste d'Occident et le théoricien économique le plus original de l'après-guerre, avec son mélange d'intimité personnelle et de distance intellectuelle. Il semble ne pas y avoir eu le plus petit rapport entre les univers de leurs travaux respectifs. La critique définitive de l'économie néoclassique par Straffa devait être plus rigoureuse et de plus grande portée que tout ce qui avait pu se faire d'autre sur le terrain marxiste lui-même. Cependant, cette réalisation remarquable fut accomplie par un retour, au-delà de Marx, vers Ricardo, et le système qui en ressortit ne fut guère moins sévère pour la théorie de la valeur exposée dans le Capital.*

veloppa habituellement l'ordre politique de la domination bourgeoise, et avec lui les moyens de le renverser. Il en résulta que le marxisme occidental dans son ensemble, quand il allait au-delà des questions de méthode pour aborder des questions plus immédiatement pratiques, se concentrait de façon écrasante sur l'étude des superstructures. De plus, les domaines superstructurels qui l'occupèrent le plus longtemps et le plus profondément furent ceux qui étaient au « plus haut » degré éloignés de l'infrastructure économique, selon l'expression d'Engels. En d'autres termes, il ne se donna généralement pas pour objets de recherche l'Etat ou les lois, mais habituellement la culture, qui concentra sur elle toute l'attention.

Par dessus tout, dans le domaine même de la culture, c'est l'art qui mobilisa la plus grande partie des énergies intellectuelles et les talents du marxisme occidental. Cela mérite que l'on s'y arrête. Lukacs consacra la majeure partie de sa vie à des travaux sur la littérature, produisant tout un ensemble d'études critiques sur le roman allemand et européen — de Goethe et Scott à Thomas Mann et Soljenitsyne, aboutissant à un ouvrage général monumental : *Aesthetik*, l'ouvrage le plus long et le plus ambitieux qu'il ait publié (2). Adorno écrivit une douzaine de livres sur la musique, comprenant à la fois des analyses globales des transformations musicales au XX^e siècle et des interprétations de compositeurs isolés tels que Wagner ou Mahler et aussi trois volumes d'essais sur la littérature. Lui aussi compléta son œuvre par une *Aesthetische Theorie* générale (3). Le legs théorique marxiste le plus important de Benjamin fut un essai sur *l'Art à l'âge de la reproduction mécanique*, et sa principale œuvre critique des années trente est une étude sur Baudelaire (4). Il s'intéressa également à l'œuvre de Brecht (5).

(2) *Aesthetik*, Berlin/Neuwied, 1963. Ses principaux ouvrages de critique littéraire marxiste traduits en français sont : Brève histoire de la littérature allemande (*Nagel*) ; le Roman historique (*Pavot*) ; la Signification présente du réalisme critique (*NRF*) ; Thomas Mann (*Maspéro*) ; Balzac et le réalisme français (*Maspéro*). Voir aussi la Théorie du roman, antérieure au ralliement de Lukacs au marxisme (*Denoël-Gonthier*). N.D.T.

(3) *Aesthetische Theorie*, Francfort, 1970. Traduction française : Théorie esthétique, Klincksieck, Paris, 1974. Voir aussi Adorno et H. Eisler, Musique de films, *L'Arche*, 1972 (N.D.T.). Les trois volumes des *Noten zur Literatur* ont été publiés en Allemagne (Berlin et Francfort, 1958-1961).

(4) Voir *Illuminations*, p.219-253 et Charles Baudelaire, a Lyric Poet in the Era of High Capitalism, *NLB*, Londres, 1973.

(5) Benjamin était, bien sûr, un interlocuteur privilégié de Brecht en exil. La pensée esthétique de Brecht lui-même, si elle était bien évidemment d'une grande importance intrinsèque dans l'histoire du marxisme européen de son temps, fut toujours subordonnée à sa pratique en tant qu'auteur dramatique et tombe donc quelque peu en dehors du cadre de cet essai. Sur les rapports de Brecht avec Benjamin et Lukacs, voir Essais sur B. Brecht (*Maspéro*), p.143, 145-147 ; Understanding Brecht (*NLB*), p. 105-127 ; les Essais de Brecht (*L'Arche*) et les Ecrits de Moscou de Lukacs (*Editions sociales*). Voir aussi Klaus Völker, « Brecht et Lukacs, analyse d'une divergence d'opinions », Travail théâtral, n°3,

Le principal ouvrage de Goldman fut une analyse de Racine et du jansénisme, *le Dieu caché*, qui établit un canon général de la critique littéraire selon le matérialisme historique : ses autres écrits traitent du théâtre moderne et du roman (Malraux) (6). Lefebvre, à son tour, écrivit une *Contribution à l'esthétique* (7). Della Volpe, pour sa part, produisit une autre théorie esthétique de grande envergure, *Critica del gusto*, en plus de ses essais sur le cinéma et la poésie (8). Marcuse n'écrivit pas d'ouvrage consacré uniquement à l'esthétique ou à des artistes précis mais considéra systématiquement l'esthétique comme la catégorie centrale d'une société libre, dans laquelle « *l'art comme forme de la réalité* » modèlerait finalement les contours objectifs du monde social lui-même — thème commun à la fois à *Eros and Civilization* et à *An Essay on Liberation* (9). La première rencontre de Sartre avec le marxisme coïncida avec sa publication de *Qu'est-ce que la littérature ?* ; pendant la période de transition vers son propre travail sur la théorie marxiste même, sa principale production porta sur Jean Genet et il écrivait aussi dans le même temps sur Mallarmé et le Tintoret (10) ; et quand il eut finalement terminé sa route à la rencontre du marxisme, il passa encore dix ans sur une étude monumentale de Flaubert — qui devait prendre plus d'ampleur et de volume que la somme de tous ses ouvrages philosophiques antérieurs mis ensemble (11). Gramsci, comme d'habitude, présente dans ce tableau d'ensemble

printemps 1971 (NDT). Les critiques qu'Adorno adresse à Benjamin et Brecht sont par ailleurs rassemblées dans les textes publiés par la New Left Review, n°81, septembre-octobre 1973 : « Letters to Walter Benjamin », n°87-88, septembre-décembre 1974. « Commitment ». Ces étranges complexes sont un des principaux débats du développement culturel du marxisme occidental.

(6) Pour une sociologie du roman, Paris, 1964.

(7) Contribution à l'esthétique, Paris, 1953.

(8) Critica del gusto, Milan, 1960 ; Verosimile Filmico, Rome, 1954.

(9) Ses déclarations les plus explicites sur ce point se trouvent dans son essai : « Art as a form of reality », New Left Review, n°74, juillet-août 1972.

(10) Les études sur Mallarmé et le Tintoret, dont seuls des fragments ont été publiés, étaient en fait des volumes entiers (voir M. Comtat et M. Rybalka, les Ecrits de Sartre, Paris, 1970, p.262, 314-315).

(11) L'Idiot de la famille, volumes I-III, Paris, 1971-1972. Il y a une étrange ressemblance entre l'ouvrage de Sartre sur Flaubert et celui de Benjamin sur Baudelaire, malgré le contraste entre le gigantisme de l'un et la minceur de l'autre. L'étude de Benjamin était divisée en trois parties : Baudelaire lui-même en tant qu'allégoriste ; le monde social de Paris dans lequel il écrivit ; et le produit en tant qu'objet poétique synthétisant la signification à la fois du poète et de cette capitale. L'étude de Sartre est aussi construite sur un schéma tripartite : la formation subjective de la personnalité de Flaubert ; le Second Empire, terrain objectif de sa réception en tant qu'artiste ; Madame Bovary étant l'unité historique particulière des deux.

un cas à la fois comparable et différent. Il consacra de nombreuses pages à la littérature italienne dans les *Carnets de prison* (12). Cependant, l'objectif principal de sa recherche théorique n'était pas le monde de l'art mais la structure et la fonction globale de la culture pour les systèmes de pouvoir politique en Europe à partir de la Renaissance. C'est ainsi que ses investigations les plus profondes et les plus originales portèrent sur l'analyse institutionnelle de la formation et de la division historique des intellectuels, la nature sociale de l'éducation et le rôle des idéologies comme intermédiaires entre les classes, permettant de les cimenter en blocs. Tout le travail de Gramsci fut centré, sans exception, sur des problèmes de superstructures, mais, contrairement aux autres théoriciens du marxisme occidental, il considéra l'autonomie et l'efficacité des superstructures culturelles comme un problème politique devant être explicitement théorisé comme tel — dans son rapport avec la maintien ou la subversion de l'ordre social.

Althusser, lui aussi, abandonna finalement les rivages de la méthodologie pour des analyses concrètes, mais à seule fin d'explorer des questions exclusivement superstructurelles : le plus long essai de ce type qu'il ait écrit traitait de l'idéologie et de l'éducation, et le point de départ de cet essai est ouvertement tiré de Gramsci : des textes plus courts traitaient de théâtre ou de peinture (Brecht ou Cremonini) et de la nature de l'art : on peut remarquer également que la seule application développée de ses idées, en dehors du champ de la philosophie au sens strict, à paraître sous l'empreinte de son autorité personnelle est une théorie de la littérature (13). Tout au long de son histoire, le marxisme occidental a donc uniformément traité la culture et l'idéologie comme ses terrains d'étude les plus importants. L'esthétique, qui est depuis le siècle des lumières, le pont le plus court entre la philosophie et le monde concret, a exercé une attraction spéciale et constante sur ces théoriciens (14). La grande richesse et la grande variété de l'ensemble des écrits produits dans ce domaine, beaucoup plus riche et plus subtile que tout ce que l'on aurait pu trouver dans l'héritage classique du matérialisme historique, peut finalement devenir la production collective la plus durable de cette tradition.

(12) *Le volume intitulé Letteratura e Vita nazionale est le plus long de ceux publiés dans l'édition Einaudi des Carnets de prison, mais il comprend également les premières critiques de théâtre de Gramsci, avant son emprisonnement.*

(13) Voir « *Idéologie et appareils d'Etat (Notes pour une recherche)* », la Pensée, juin 1970, n°151, p.3-38 ; « *Une lettre sur l'art à André Daspre* », la Nouvelle Critique, avril 1966 ; « *Cremonini, peintre de l'abstraction* », Démocratie nouvelle, août 1966 ; Pour Marx, « *Le « Piccolo » Bertolazzi et Brecht* » ; et dans la collection *Théorie*, dirigée par Althusser, Pierre Macherey, Pour une théorie de la production littéraire (Maspéro, 1966).

(14) *Il est significatif que le seul ouvrage de réelle qualité qui domine largement le marxisme occidental dans son ensemble soit une étude de l'esthétique : Marxism and Form, de Frederic Jameson.*

Cependant, les principaux systèmes intellectuels du marxisme occidental ont généralement produit aussi des thèmes théoriques tout à fait nouveaux qui furent d'une plus grande importance pour l'ensemble du matérialisme historique. Le trait commun à ces conceptions est leur aspect totalement neuf par rapport au legs classique du marxisme. On peut définir ces thèmes par ceci que l'on ne trouve à leur sujet aucune indication, aucune anticipation dans les écrits de Marx, jeune ou vieux, ni dans les travaux de ses héritiers de la Seconde Internationale. Ici, le critère pertinent n'est pas la validité de ces innovations ou leur compatibilité avec les principes de base du marxisme : c'est leur originalité. Une évaluation critique des mérites de chacune d'entre elles n'est pas à faire ici : cela dépasserait les limites fixées à cet essai. Pour le moment, il suffit d'isoler les concepts les plus importants qui les distinguent des développements antérieurs du marxisme. Toute tentative de ce genre doit inévitablement être plus ou moins arbitraire dans son mode de sélection ; dans l'optique restreinte de cet essai, en particulier, on ne saurait envisager de fournir une vision d'ensemble exhaustive (15). Mais certains thèmes précis se détachent sans erreur possible dans l'ensemble théorique impressionnant dont nous parlons. Ils peuvent être considérés comme un décompte minimum des contributions *sui generis* de la tradition en question.

Dans ce contexte, on trouve d'abord et avant tout la notion d'*hégémonie* formulée par Gramsci. Le terme lui-même vient du mouvement socialiste russe, où Plekhanov et Axelrod avaient été les premiers à l'employer dans des discussions stratégiques sur la future direction par la classe ouvrière d'une révolution en Russie (16). En fait, l'adoption du terme par Gramsci le transforma en quelque chose comme un concept totalement nouveau dans le langage marxiste, concept destiné précisément à théoriser les structures qui n'existaient pas dans la Russie tsariste. Se souvenant des analyses de la force et de la fraude par Machiavel et les renversant tacitement, Gramsci formula le concept d'hégémonie pour désigner la force et la complexité incomparablement plus grandes de la domination exercée par la classe bourgeoise en Europe de l'Ouest, ce qui avait empêché toute répétition de la révolution d'Octobre dans les zones de capitalisme avancé du continent. Ce système hégémonique de pouvoir était défini par le degré de consentement qu'il obtenait des masses populaires qu'il dominait et, en conséquence, par la réduction des moyens de coer-

(15) On verra comment les principaux systèmes qui ne se distinguent pas radicalement, par des innovations de ce genre, des canons de la théorie marxiste antérieure sont ceux que fondèrent Della Volpe et Lukacs. Dans les deux cas, cela s'alliait à une très étroite fidélité textuelle aux écrits de Marx lui-même (pour le meilleur ou pour le pire ?). Le développement de thèmes tels que ceux de l'aliénation et de la réification chez le jeune Lukacs ne peuvent être considérés comme de réelles innovations, quelle qu'en ait été bien plus tard la diffusion dans le marxisme occidental, dans la mesure où ils imprègnent le jeune Marx.

(16) On examinera ailleurs de façon détaillée l'évolution et la signification du concept d'hégémonie dans un essai sur Gramsci à paraître dans la *New Left Review*.

ction nécessaires pour les réprimer. Ses mécanismes de contrôle pour s'assurer ce consentement résident dans un fin réseau d'institutions culturelles — écoles, églises, journaux, partis, associations — inculquant la subordination aux classes exploitées à travers un ensemble d'idéologies tissées par le passé historique et transmises par des groupes intellectuels auxiliaires de la classe dominante. Ces intellectuels, à leur tour, pouvaient soit être annexés par la classe dirigeante à partir des modes de production anciens (« *traditionnels* »), soit être produits dans ses propres rangs sociaux (« *organiques* ») en tant que catégorie nouvelle. La domination bourgeoise était d'ailleurs soutenue par l'allégeance de classes alliées secondaires, soudées en un bloc social compact sous sa direction politique. L'hégémonie flexible et dynamique exercée par le capital sur le travail en Occident à l'aide de cette structure stratifiée de consensus opposait au mouvement révolutionnaire une barrière beaucoup plus difficile à renverser que cela n'avait été le cas en Russie (17). Les crises économiques d'un type que les marxistes avaient, jusque là, considéré comme le levier central de la révolution sous le capitalisme purent être maîtrisées par cet ordre politique, qui y résista. Cela empêcha le prolétariat d'entreprendre des attaques frontales sur le modèle russe. Une longue et difficile « *guerre de position* » serait nécessaire pour lutter contre cet ordre. A partir de cet ensemble de conceptions, Gramsci, seul parmi ces penseurs, tenta directement de trouver une explication théorique à cette impasse historique fondamentale qui était l'origine et la matrice du marxisme occidental lui-même.

La théorie de l'hégémonie selon Gramsci présentait une autre particularité au sein même de cette tradition. Elle était fondée non seulement sur une participation personnelle aux conflits politiques contemporains, mais aussi sur une connaissance comparative très approfondie du passé européen. En d'autres termes, c'était le produit d'études scientifiques de matériaux empiriques, à la façon classique des fondateurs du matérialisme historique. Cela ne sera pas vrai des autres grandes innovations du marxisme occidental. Toutes les autres innovations seront des constructions de pure spéculation au vieux sens philosophique du terme : des schémas conceptuels *a priori* pour la compréhension de l'histoire, pas forcément sans rapport avec des preuves empiriques mais, dans leur mode même de présentation, jamais démontrés par elles. En général, ces conceptions ne fournissaient aucune grille concrète dans le temps s'articulant sur des catégories historiques nettes, comme celles que Gramsci respecta très consciencieusement. La théorie la plus vaste et la plus inattendue de ce type fut la vision du rapport entre *l'homme et la nature* développée par l'Ecole de Francfort. Son origine remonte à la philosophie de Schelling qui, vers le milieu de sa carrière, avait adopté une métaphysique contre-évolutionniste, qui voyait toute l'histoire comme une régression d'un état supé-

(17) Voir sur ce point les Carnets de prison.

rieur vers l'état inférieur d'une « nature déchue », après une « contraction » de la divinité abandonnant le monde et avant une éventuelle « résurrection » de la nature par la réunification du divin et de l'univers (18). Cette doctrine mystico-religieuse fut adaptée et transformée par Adorno et Horkheimer en une « dialectique de la raison laïcisée ». La conception marxiste classique de la marche de l'histoire, des communautés primitives au capitalisme, avait mis l'accent sur le contrôle croissant de l'homme sur la nature grâce au développement des forces productives en tant qu'émancipation progressive de la société humaine de la tyrannie de la nécessité naturelle (*Naturnotwendigkeit*) ; les fruits de cette libération furent confisqués par les classes exploiteuses successives à travers la division sociale du travail, mais, avec l'avènement du communisme, les producteurs eux-mêmes se les réapproprieraient pour créer enfin une société d'abondance générale, la maîtrise finale de la nature témoignant de l'instauration du « royaume de la liberté ». Adorno et Horkheimer transformèrent cette conception affirmative en une interrogation radicale voire en une négation. Pour eux, la rupture originelle de l'homme avec la nature et le processus de domination de plus en plus grand sur elle qui s'ensuivit n'apportèrent pas nécessairement de progrès dans l'émancipation humaine. Le prix de sa domination sur la nature, dont l'homme lui-même est une partie constituante, fut une division sociale et psychique du travail qui infligea une oppression de plus en plus grande à l'homme, alors même qu'elle lui offrait un potentiel de libération de plus en plus grand. La subordination de la nature allait de pair avec la consolidation des classes, et donc la subordination de la majorité des hommes à un ordre social qui s'imposait à eux comme une seconde nature implacable. Le développement de la technologie jusqu'à présent n'aurait fait que perfectionner les mécanismes de la tyrannie.

En même temps, les structures de la raison comme précondition de la civilisation s'édifièrent sur la répression de la nature chez l'homme lui-même, créant la rupture psychologique entre le moi et le ça qui rendit possible le contrôle rationnel de ses impulsions spontanées. L'affinement instrumental de la raison dans la logique et la science réduisit sans relâche le monde naturel extérieur à l'homme à de simples objets de manipulation quantifiés, effaçant la distinction entre les choses mêmes et les concepts cognitifs pour les confondre en une identité opérationnelle. Le retour de ce qui avait été réprimé, conséquence fatale de cette suppression de la nature,

(18) Schelling : « Tout n'annonce-t-il pas une déchéance de la vie ? Ces montagnes ont-elles grandi jusqu'à être ce qu'elles sont maintenant ? Le sol qui nous porte s'est-il élevé jusqu'à son niveau actuel, ou s'y est-il rabaisé ? Oh, les véritables ruines, ce ne sont pas ces débris d'une magnificence humaine première, que le voyageur curieux va visiter dans les terres arides de la Perse ou les déserts de l'Inde ! La terre tout entière est une énorme ruine, habitée par ses animaux comme par des fantômes, par ses hommes comme par des esprits ; maintes forces, maints trésors y sont tenus cachés par des pouvoirs invisibles, dirait-on, ou par des sortilèges magiques. » (Werke, IV Erg. Bd, Munich, 1927, p.135).

prit une forme philosophique achevée au siècle des Lumières, quand la nature elle-même fut en retour identifiée à la raison, et finalement trouva sa forme politique dans le fascisme, quand la pure barbarie prit sa revanche sur la civilisation qui l'avait secrètement préservée, dans une vengeance sauvage de la nature avilie sur la raison (19).

Le développement de la technologie industrielle, lui aussi, devait culminer dans la possibilité d'autodestruction planétaire : tous ses artifices étaient menacés d'annihilation explosive ou de pollution des éléments. Une société libérée cesserait donc de poursuivre une quête présomptueuse : son but historique serait non pas la domination de la nature, mais la *réconciliation* avec elle. Cela impliquerait l'abandon des tentatives cruelles et désespérées pour imposer une identité de l'homme et de la nature, par la soumission forcée de celle-ci à celui-là, et la reconnaissance à la fois des différences et du rapport entre les deux — en d'autres termes, de leur *affinité* vulnérable (20). La « chute » de la nature serait enfin rachetée en dehors et en dedans de l'homme, mais leur non-identité excluerait encore toute harmonie sans contradiction entre eux.

Cette thématique de base était commune à l'École de Francfort dans son ensemble. Marcuse, cependant, lui donna un accent particulier. Dans ses travaux, la nature comme la société se voient attribuer des rapports plus précis et plus programmatiques. Pour Marcuse, suivant directement Freud en cela, la nature instinctive chez l'homme était essentiellement la libido sexuelle — l'Eros. Par-dessus la répression originelle nécessaire pour que l'homme primitif lutte contre le manque et aboutisse à la civilisation, postulée par Freud, la structure de la société de classes prenait des formes historiques successives de « *sur-répression* » découlant de l'inégalité et de la domination. La richesse technologique du capitalisme, cependant, rend maintenant possible l'arrêt de cette sur-répression par l'instauration d'un socialisme de l'abondance (21). De plus, le principe de plaisir (associé au plaisir symétrique de refus de la douleur, appelé Thanatos par Freud) pouvait enfin concorder avec le principe de réalité du monde extérieur, une fois les contraintes du travail aliéné abolies. L'émancipation de l'homme et de la nature se retrouveraient donc dans sa libération érotique. Cela voudrait dire non seulement une libération polymorphe de la sexualité, mais une diffusion des investissements de la libido dans ces rapports de travail et dans les rapports sociaux eux-mêmes

(19) Adorno et Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment*, Londres, 1973 surtout p.81-119, 168-208.

(20) *Minima Moralia*, p.155-157 ; *Negative Dialectic*, p.6, 191-192, 270.

(21) *Eros and Civilization*, p.35-37, 151-153.

— qui confèreraient à chaque pratique d'une existence pacifiée les qualités sensuelles d'un jeu esthétique.

Dans ce monde orphique, au-delà du « principe de rendement » du capitalisme, la sublimation cesserait d'être répressive, la gratification érotique s'insérerait librement dans toute la vie sociale, l'homme et la nature seraient enfin accordés en une unité harmonieuse du sujet et de l'objet (22). Cette affirmation séparait totalement Marcuse et Adorno dont les écrits ne contenaient aucune solution sensuelle de ce genre. Cependant, pour Marcuse, le cours actuel de l'histoire empêchait cet aboutissement : le capitalisme contemporain réalisait exactement l'inverse d'une vraie émancipation de la libido — la « *dé-sublimation répressive* » d'une sexualité commercialisée et pseudo-permissive, condamnant et étouffant toute rébellion des impulsions érotiques à un niveau plus profond. L'art aurait eu un destin semblable : autrefois critique, il aurait maintenant été incorporé et neutralisé dans une culture célébrée par la réalité sociale établie. La technologie, à son tour, avait cessé de renfermer la possibilité cachée d'une société alternative : le développement même des forces productives modernes est devenu une involution, perpétuant les rapports de production existants. L'abondance qu'il a créée permet juste, maintenant, d'intégrer le prolétariat dans un ordre social monolithique d'oppression et de conformisme, dans lequel il a perdu toute conscience de lui-même en tant que classe exploitée distincte (23). La démocratie est donc maintenant le déguisement moral de la domination, la tolérance, un suave moyen de manipulation dans un système homogène au sein duquel les masses — privées de toute dimension de conscience négative — élisent mécaniquement les maîtres mêmes qui vont les dominer.

L'utilisation centrale de Freud pour élaborer une nouvelle perspective théorique marxiste, évidente dans les travaux de Marcuse, devait aussi, paradoxalement, caractériser ceux d'Althusser. Le choix de concepts tirés de la psychanalyse et leur transformation sont cependant très différents dans ce dernier cas. Alors que Marcuse adapte la métapsychologie de Freud pour formuler une nouvelle théorie des instincts, Althusser prend à Freud son concept d'inconscient pour construire une nouvelle théorie de l'idéologie. La rupture radicale d'Althusser avec les conceptions traditionnelles du matérialisme historique réside dans cette proclamation résolue : « *L'idéologie n'a pas d'histoire* », parce qu'elle est — comme l'inconscient — « *immuable* » dans sa structure et sa façon d'opérer dans les sociétés humaines (24). Cette affirmation se fonde par analogie sur l'autorité de l'œuvre de Freud, pour qui l'inconscient est « *éternel* ». L'idéologie, pour Althusser, est un ensemble de représentations mythiques

(22) Ibid., p.164-167, 194-195, 200-208, 116.

(23) *One Dimensional Man*, p.60-78, XVI, 19-52.

(24) Lénine et la philosophie.

ou illusoire de la réalité, exprimant le rapport imaginaire à leur expérience immédiate. Présenté ainsi, c'est un système inconscient de déterminations plutôt qu'une forme de conscience telle qu'on la conçoit ordinairement. La permanence de l'idéologie en tant que moyen vécu de duperie est, à son tour, une conséquence nécessaire de sa fonction sociale qui devait *lier* les hommes entre eux dans la société, en les adaptant aux positions objectives que leur offre le mode de production établi. L'idéologie est donc le ciment indispensable de toute cohésion sociale, et à chaque période de l'histoire. Pour Althusser, la raison pour laquelle il est impossible d'échapper à cet ensemble de croyances et de représentations erronées est que toutes les structures sociales sont par définition opaques pour les individus qui y occupent une position déterminée (25). De fait, la structure formelle de toute idéologie est une inversion constante de ce rapport réel entre les formations sociales et les individus qui y sont insérés : car ce mécanisme clé de toute idéologie fut toujours de reconstruire les individus pour en faire des « *sujets* » imaginaires — centres d'initiative libre — de la société, pour assurer leur assujettissement à l'ordre social, ces sujets en étant des soutiens aveugles ou des victimes. La religion en général (le « *lien* » de l'homme à Dieu) et le christianisme en particulier, fournit à ce sujet le modèle archétypal des effets de toute idéologie — instiller l'illusion de la liberté pour mieux assurer les effets de la nécessité. Spinoza avait fourni une description complète de cette opération caractéristique de l'idéologie, et précisément en ce qui concerne la religion, plus tôt et plus complètement que Marx. Mais la nature inconsciente de l'idéologie peut aujourd'hui être rattachée et articulée au concept scientifique de Freud d'inconscient psychique lui-même « *créé* » par les formes d'idéologie particulières à la famille en tant que structure objective (26). Finalement, le statut transhistorique de l'idéologie, comme médiation inconsciente de l'expérience vécue, signifie que, même dans une société sans classes, son système d'erreurs et de tromperie survivrait pour donner une cohésion vitale à la structure sociale du communisme lui-même. Car cette structure aussi serait invisible et imperméable aux individus qui y seraient insérés

(25) Voir en particulier *Théorie, Pratique théorique et Formation théorique, Idéologie et Lutte idéologique*, avril 1965, ronéotypé. Ce texte n'est jusqu'à présent accessible que dans sa traduction espagnole in *La Filosofía como arma de la revolución*, Córdoba 1968, p.21-73. Ses thèses sont sans équivoque : « Dans une société sans classes, l'idéologie a pour fonction de resserrer les liens entre les hommes dans l'ensemble des formes de leur existence, le rapport des individus à leurs tâches étant fixé par la structure sociale (...). La déformation de l'idéologie est socialement nécessaire en tant qu'elle est fonction de la nature même de l'ensemble social : plus précisément, fonction de sa détermination par sa structure, qui rend cet ensemble social opaque aux individus qui y occupent une place déterminée par cette structure. La représentation du monde nécessaire à la cohésion sociale est nécessairement mythique à cause de l'opacité de la structure sociale » (p.54-55).

(26) « *Freud et Lacan* », loc. cit., p.160-165.

(27) Pour Marx, p.238 etc. ; *La Filosofía como arma de la revolución*, p.55.

(27). Dans le communisme, la science du marxisme ne coïncidera jamais avec les idées et les croyances vécues des masses.

Les conclusions de l'œuvre de Sartre présentent curieusement certaines similitudes cachées avec celles d'Althusser. Mais le thème qui sous-tend le système de Sartre, qui le distingue de tous les autres, est défini par la catégorie de *rareté*. Le terme lui-même fut lancé par le philosophe italien Galiani au siècle des Lumières : Galiani fut le premier à faire de la valeur un rapport entre l'utilité et la rareté (*rarità*) dans tout système économique (28). Cette notion technique de la rareté passa de façon marginale chez Ricardo, fut pratiquement ignorée par Marx, et finit par réémerger comme catégorie essentielle pour les économistes néoclassiques qui suivirent. L'utilisation de ce terme par Sartre, cependant, n'a pratiquement rien à voir avec celle de Galiani. Car ce dernier croyait que la condition originelle de l'humanité était une condition d'abondance : les objets les plus utiles étaient aussi les plus nombreux dans la nature (29). Marx fut plus ambigu s'agissant de ce problème. Mais alors qu'il fait allusion parfois à un état primitif de rareté (30), il sous-entend le plus souvent une profusion originelle de la nature par rapport aux besoins réduits des hommes avant l'essor de la civilisation (31). De plus, à la différence de

(28) *Fernando Galiani, Dalla moneta, Milan, 1963* : « Donc la valeur est un rapport, et ce rapport se compose de deux rapports exprimés par les normes d'utilité et de rareté » (P.39). Son utilisation du terme fut ensuite adoptée par Condillac. Pour Ricardo, « étant utiles, les biens tirent leur valeur d'échange de deux sources : de leur rareté et de la quantité de travail nécessaire à les obtenir » (*The Principles of Political Economy and Taxation, Londres, 1971, p.56*). Dans la pratique cependant, Ricardo, dans sa théorie de la valeur, ignore en grande partie la rareté, puisqu'il ne la considérait comme pertinente que pour des catégories très réduites de biens de luxe (statues, peintures, vins...).

(29) « Fait merveilleux de la Providence, ce monde est constitué de telle façon que les biens utiles, de manière générale, ne sont jamais rares. (...) Ce dont nous avons besoin pour survivre est dispensé avec une telle profusion sur la terre entière que ces biens ont relativement peu ou pas de valeur du tout » (*Della moneta, p.47*).

(30) Dans *L'Idéologie allemande*, Marx écrit que « le développement des forces productives est pratiquement la condition première absolument nécessaire (du communisme), pour cette raison encore que l'on socialiserait sans lui l'indigence et que l'indigence ferait recommencer la lutte pour le nécessaire et par conséquent ressusciter tout le vieux fatras » (*Werke, vol. III, p.34-35*). Ce passage sera repris par Trotsky dans son analyse des raisons de la montée du stalinisme en Russie : il fit de la rareté (*nuzhda*) un point central de son explication (la Révolution trahie, in *De la révolution, Editions de Minuit, p.478-482*).

(31) C'est peut-être dans les *Gundrisse* que l'on trouve ce passage le plus représentatif : « A l'origine, les dons de la nature sont abondants, et il suffit de se les approprier. Il y a d'emblée association spontanée (famille), division du travail et coopération concomitante. Car, pauvres eux aussi à l'origine, les besoins ne se développent à leur tour qu'avec les forces productives » (*la Pléiade, t.II, p.290*). En même temps, bien sûr, à la fois pour Marx et pour Engels, le « règne de la liberté » était défini par la surabondance matérielle au-delà du « règne de la nécessité », qui gouvernait à la fois les sociétés qui ignoraient encore les classes sociales et les sociétés de classes.

Ricardo, sa théorie de la valeur ne fait aucune mention de la rareté — le terme même n'est pas cité. Pour Sartre, au contraire, la rareté est la « *relation fondamentale* » et la « *condition de possibilité* » de l'histoire humaine, à la fois point de départ et « *moteur passif* » de tout développement historique.

Aucune unité originelle n'existe entre l'homme et la nature : au contraire, le fait absolu de la rareté détermine la nature en tant que « *négarion de l'homme* » dès le départ, et en même temps l'histoire en tant qu'anti-nature. La lutte contre la rareté entraîne la lutte entre les classes ; il en découle que l'homme lui-même devient la négation de l'homme. La violence, l'oppression incessante et l'exploitation dans toutes les sociétés connues ne sont donc que la rareté intériorisée (32). La dure domination du monde naturel sur les hommes et, en retour, leurs efforts dispersés pour le transformer en vue de préserver leur vie font généralement naître des collectivités sérielles — ensembles inhumains dont chaque membre est étranger l'un à l'autre et à lui-même, et où les buts de tous sont confisqués dans le résultat général de leurs actions. De telles séries ont toujours été la forme prédominante de coexistence sociale dans tous les modes de production connus. Leur antithèse formelle est le « *groupe en fusion* », dans lequel tous les hommes sont membres les uns des autres, unis dans une entreprise fraternelle pour atteindre un but commun, dans et contre un milieu de rareté. L'exemple suprême d'un groupe en fusion est un mouvement de masse au moment apocalyptique d'un soulèvement révolutionnaire couronné de succès (33). Mais, pour rester en vie en menant un combat inégal dans un monde de violence et de cupidité, un tel groupe doit se forger à son tour une inertie organisationnelle et une spécialisation fonctionnelle, et il perd ainsi la fraternité et le dynamisme pour devenir un groupe « *institutionnel* ». C'est alors que la pétrification et la dispersion le guettent : l'étape suivante consiste à transférer vers le haut l'unité du groupe à une autorité « *souveraine* » au-dessus de lui, pour assurer la stabilisation verticale. L'Etat est l'incarnation finale de cette souveraineté et sa structure invariable est celle d'un sommet réduit et autoritaire manipulant des séries dispersées en dessous de lui, à travers une hiérarchie bureaucratique et par une terreur répressive. Par sa consolidation, le groupe actif qui le créa à l'origine se dégrade à son tour en une passivité sérialisée (34). Si, pour Sartre, les groupes et les séries composent les « *éléments formels de toute histoire* », l'histoire réelle des classes sociales

(32) Critique de la raison dialectique, p. 200-224. *L'analogie souvent faite entre Sartre et Hobbes est sans fondement. Pour Hobbes, comme pour Galiani, la nature fournissait à l'origine l'abondance à l'homme qui n'avait guère plus à faire qu'à la recevoir comme les fruits de la terre (voir Leviathan, XXIV, Londres 1968, p. 294-295).*

(33) Critique de la raison dialectique, p. 306-319, 383-396.

(34) Ibid., p. 573-594, 608-614

établit la carte des combinaisons ou des conversions complexes de ces formes les unes par rapport aux autres. Cependant, les classes elles-mêmes ne constituent jamais des groupes en fusion dans leur totalité : elles sont toujours un amalgame instable d'appareils, de groupes et de séries — les séries dominant en général. Ainsi, la notion marxiste classique de la « *dictature du prolétariat* » fut une contradiction impossible dans les termes, un compromis bâtard entre la souveraineté active et la sérialité passive (35). Car aucune classe en tant que telle ne peut coïncider avec un Etat : le pouvoir politique ne peut être exercé par la classe ouvrière entière, et l'Etat n'est jamais une réelle expression même de la majorité de cette classe. La bureaucratisation et la répression inhérentes à tous les Etats postrévolutionnaires que l'histoire ait produits jusqu'à nos jours sont donc liées à la nature même et à la condition même du prolétariat en tant qu'ensemble social, tant que la rareté globale et les divisions en classes existent. La bureaucratie reste, à notre époque, à la fois un accompagnement et un adversaire du socialisme : il est impossible de l'éliminer.

■ Nous verrons que ces nouveaux thèmes importants introduits successivement par le marxisme occidental, et dont nous venons de parler, reflétaient ou anticipaient des problèmes réels et centraux que l'histoire posa au mouvement socialiste durant le demi-siècle qui suivit la Première Guerre mondiale. La préoccupation constante de Gramsci qu'était l'hégémonie préfigurait la stabilisation fondée sur le consensus de l'Etat capitaliste en Occident, vingt ans avant que cela devienne un phénomène durable et général. Une grande partie de l'intérêt d'Adorno pour la nature, qui passait à l'époque pour un égarement malencontreux de l'Ecole de Francfort, réapparut soudain dans les grands débats récents sur l'écologie dans les pays impérialistes. L'analyse de la sexualité par Marcuse préfigurait le recul des contraintes institutionnelles imposées à l'érotisme et à la sensibilité, émancipation qui est un affaiblissement caractéristique d'une grande partie de la culture bourgeoise après 1965. Le principal développement d'Althusser sur l'idéologie fut directement inspiré par la vague de révoltes que connut, à la même époque, l'ensemble du système universitaire du monde capitaliste avancé. La façon dont Sartre parle de la rareté schématise la cristallisation universelle de la bureaucratie après chaque révolution socialiste dans les pays arriérés et sa dialectique des séries et des groupes anticipait en grande partie le développement formel du premier soulèvement des masses contre le capitalisme dans les pays développés après la Deuxième Guerre mondiale (en France en 1968). La valeur ou la pertinence plus ou moins grande des solutions proposées par chaque système aux problèmes exposés ne nous concerne pas ici. C'est plutôt la

(35) Ibid., p.644, 629-630

direction collective des innovations théoriques particulières au marxisme occidental qui requiert d'être élucidée et soulignée.

Car, si hétéroclites que soient ces innovations, elles se rangent fondamentalement sous un même emblème : celui du *pessimisme* latent qui leur est commun. Toutes les principales innovations, tous les principaux développements de cette tradition se distinguent de l'héritage classique du matérialisme historique par la noirceur de leurs affirmations et de leurs conclusions. Sur ce point, entre 1920 et 1960, le marxisme a lentement changé de couleur en Occident. La confiance et l'optimisme des fondateurs du matérialisme historique et de leurs successeurs ont progressivement disparu. Pratiquement tous les nouveaux thèmes importants du rassemblement intellectuel de l'époque montrent le même affaiblissement de l'espoir et le même manque de certitude. Le legs théorique de Gramsci laissait présager une longue guerre d'usure contre une structure de pouvoir capitaliste incomparablement plus forte, beaucoup moins vulnérable à l'effondrement économique que ses prédécesseurs ne l'avaient envisagé — guerre dont on ne pouvait prévoir clairement l'issue. Gramsci, dont la vie même fut liée inexorablement au destin politique de la classe ouvrière de son époque et de son pays, donne de son caractère révolutionnaire une expression concise dans la maxime « *pessimisme de l'intellect, optimisme de la volonté* » : une fois encore, il fut le seul qui perçût et contrôlât consciemment ce qui devait devenir le leitmotiv d'un marxisme nouveau et inattendu. La mélancolie contagieuse des travaux de l'École de Francfort manqua d'un tel accent de fermeté. Adorno et Horkheimer remirent en question l'idée même du contrôle ultime de l'homme sur la nature en tant que royaume de délivrance au-delà du capitalisme. Marcuse n'évoqua la possibilité utopique de la libération de la nature en l'homme que pour la nier avec force en tant que tendance objective réelle et pour conclure que la classe ouvrière industrielle était peut-être elle-même absorbée pour toujours par le capitalisme. Si le pessimisme d'Althusser et de Sartre est différent par ses horizons, il n'en est pas moins grave, puisqu'il porte sur la structure même du socialisme. Althusser déclare que même le communisme restera opaque en tant qu'ordre social pour les individus qui le vivront, et qu'il continuera à les tromper dans la perpétuelle illusion d'être libres en tant que sujets. Sartre rejette l'idée même d'une réelle dictature du prolétariat comme une impossibilité et interprète la bureaucratisation des révolutions socialistes comme un produit inéluctable de la rareté dont on ne saurait prévoir la fin en ce siècle.

Ces thèses concrètes spécifiques s'accompagnent d'une tonalité générale absolument inaccoutumée dans l'histoire antérieure du mouvement socialiste. C'est aussi là, d'une façon moins directe, un signe irréfutable du profond changement du climat historique dans lequel, dans cette période, s'est développé le marxisme en Occident. Auparavant, aucun des penseurs de la tradition du matérialisme historique n'aurait pu user dans ses écrits d'un ton et d'images tels que ceux qu'Adorno ou Sartre, Althusser ou Gramsci ont employé. La vision de l'histoire qui fut constamment celle de

l'École de Francfort fut exprimée par Benjamin dans un langage qui aurait été pratiquement incompréhensible à Marx ou à Engels : « *Voici comment on peut dépeindre l'image de l'histoire. Sa face est tournée vers le passé. Quand nous distinguons une chaîne d'événements, il ne voit qu'une seule catastrophe qui ne fait qu'empiler naufrage sur naufrage et les jette à ses pieds. L'ange voudrait rester, réveiller les morts, et rebâtir ce qui a été écrasé. Mais un vent d'orage souffle du Paradis ; il s'est pris dans ses ailes avec une telle violence que l'ange ne peut plus les replier. Ce vent d'orage le pousse irrésistiblement vers le futur auquel il tourne le dos, alors que l'amas de débris devant lui monte jusqu'au ciel. Ce vent d'orage, nous pourrions l'appeler le progrès.* » Benjamin écrivit de façon très typique, parlant de toute lutte de classes : « *Même les morts n'échapperont pas à l'ennemi s'il gagne ; et cet ennemi n'a pas encore fini d'être victorieux* » (36). Cependant, Gramsci, en prison et vaincu, résumait avec stoïcisme Désespéré la vocation d'un socialiste révolutionnaire à son époque « *Quelle chose a changé fondamentalement, cela est évident. Qu'est-ce donc ? Avant, ils voulaient tous être les laboureurs de l'histoire, jouer les grands rôles, chacun d'entre eux voulait jouer un grand rôle. Personne ne voulait être le « fumier » de l'histoire. Mais est-il possible de labourer sans avoir auparavant fumé la terre ? Le laboureur et le fumier sont donc tous deux nécessaires. Dans l'abstrait, ils l'admettaient tous. Mais dans la pratique ? Fumier pour fumier, autant se retirer, retourner dans l'ombre, dans l'obscurité. Maintenant quelque chose a changé, puisqu'il y a ceux qui s'adaptent « philosophiquement » à être du « fumier », qui savent que c'est ce qu'ils doivent être. (...) On n'a même pas le choix entre vivre comme un lion une journée et comme un mouton pendant cent ans. On ne vit pas comme un lion, même pour une minute, il s'en faut : on vit comme quelque chose de bien inférieur à un mouton pendant des années et des années et on sait que cela doit être ainsi* » (37).

Benjamin et Gramsci furent des victimes du fascisme. Mais, dans l'après-guerre aussi, le climat du marxisme occidental fut souvent tout aussi sombre. Dans ce qui constitue peut-être, par exemple, le plus puissant de ses essais, Althusser décrira le développement social de la naissance à l'enfance, développement qui est à l'origine de l'inconscient, avec une violence furieuse, comme une épreuve que « *tous les adultes ont traversée : ils sont les témoins qui n'oublient jamais, et très souvent les victimes de cette victoire, portant caché au plus profond d'eux-mêmes, c'est-à-dire dans ce qu'il y a en eux de plus criant, les blessures, les faiblesses et les raideurs qui résultent de ce combat pour la vie ou la mort humaine. Certains, et c'est la majorité, en sont sortis plus ou moins indemnes — ou du moins le font croire ; nombre de ces vétérans en portent les marques toute leur vie ; certains mourront au combat, bien que ce ne soit que plus*

(36) *Illuminations*, p.259-260, 257.

(37) *Carnets de prison*, p.XCIII.

tard, les vieilles blessures se rouvrant à nouveau dans une explosion psychotique, dans la folie, convulsion ultime d'une « réaction thérapeutique négative » ; d'autres, plus nombreux, aussi « normalement » qu'on le voudra, à travers une déchéance « organique ». L'humanité n'inscrit sur ces monuments aux morts que ses morts officiels ; ceux qui purent mourir à temps ; c'est-à-dire tard, comme des hommes, dans des guerres humaines au cours desquelles seuls les loups humains et les dieux se déchirent et se sacrifient les uns les autres. » (38)

Sartre devait aussi utiliser une autre métaphore violente pour décrire le rapport entre les hommes dans un univers de rareté : « Dans la réciprocity modifiée par la rareté, le même nous apparaît comme le contre-homme en tant que ce même homme apparaît comme radicalement Autre (c'est-à-dire porteur pour nous d'une menace de mort). Ou, si l'on veut, nous comprenons en gros ses fins (ce sont les nôtres), ses moyens (nous avons les mêmes, les structures dialectiques de ses actes : mais nous les comprenons comme si c'étaient les caractères d'une autre espèce, notre double démoniaque). Rien en effet — ni les grands fauves ni les microbes — ne peut être plus terrible pour l'homme qu'une espèce intelligente, carnassière, cruelle, qui saurait comprendre et déjouer l'intelligence humaine et dont la fin serait précisément la destruction de l'homme. Cette espèce, c'est évidemment la nôtre se saisissant par tout homme chez les autres dans le milieu de rareté » (39).

De tels passages appartiennent à une littérature fondamentalement étrangère au monde de Marx, Labriola ou Lénine. Ils trahissent un pessimisme sous-jacent qui va au-delà des intuitions avouées ou des thèses de leurs auteurs (40) dont aucun n'a renoncé à l'optimisme de la volonté dans la lutte contre le fascisme ou le capitalisme. A travers eux, le marxisme énonce des pensées, jadis impensables pour le socialisme.

(38) « Freud et Lacan », loc. cit., p.189-190.

(39) Critique de la raison dialectique, p.208.

(40) Il est nécessaire ici de dire quelques mots des écrits de Sebastiano Timpanaro, auxquels on a fait allusion plus haut. Les travaux de Timpanaro comportent le refus le plus cohérent et le plus éloquent de ce qu'il appelle lui-même le « marxisme occidental » qui ait été formulé depuis la guerre. Il est donc d'autant plus frappant que, par un certain nombre d'aspects importants, ses propres travaux soient conformes, malgré eux, au schéma que nous avons défini plus haut. Car le travail de Timpanaro aussi est essentiellement philosophique — et non politique ou économique. De plus, lui aussi fait principalement appel à un ancêtre intellectuel de Marx, à travers lequel le marxisme est réinterprété de façon substantielle. Dans son cas, le prédécesseur principal est le poète Giacomo Leopardi, dont la forme particulière de matérialisme est destinée à être un complément salutaire et nécessaire à celui de Marx et Engels, à cause de sa conscience inflexible des limites insurmontables — de la fragilité et de la mortalité — imposées à l'homme par une nature hostile. Le thème le plus original des propres travaux de Timpanaro est donc la victoire ultime inévitable, non pas de l'homme sur l'histoire, mais de la nature sur l'homme. Sa pensée est donc probablement plus définitivement pessimiste, avec une tristesse classique, que celle de tous les autres penseurs socialistes de ce siècle. Par tous ces côtés, Timpanaro peut être considéré

On peut maintenant recenser l'ensemble des traits qui définissent le marxisme occidental en tant que tradition distincte. Né de la défaite des révolutions prolétariennes dans les zones européennes de capitalisme avancé après la Première Guerre mondiale, il se développa en une scission croissante entre la théorie socialiste et la pratique de la classe ouvrière. Le fossé ouvert à l'origine par l'isolement de l'Etat soviétique par l'impérialisme fut approfondi et fixé institutionnellement par la bureaucratisation de l'URSS et du Komintern sous Staline. Pour les nouveaux penseurs marxistes apparus en Occident, le mouvement communiste officiel représentait la seule incarnation réelle de la classe ouvrière internationale qui ait un sens pour eux — qu'ils y aient adhéré, qu'ils s'y soient ralliés ou qu'ils l'aient rejeté. Le divorce structurel de la théorie et de la pratique inhérent à la nature des partis communistes de cette époque empêchait tout travail politico-intellectuel unifié selon le type défini par le marxisme classique. Cela eut pour conséquence le confinement des théoriciens dans les universités, loin de la vie du prolétariat de leurs propres pays, et un rétrécissement de la théorie abandonnant l'économie et la politique pour se consacrer à la philosophie. Cette spécialisation s'accompagna du recours à un langage de plus en plus difficile, créant des barrières techniques proportionnelles à son éloignement des masses. On assista conjointement au déclin de la connaissance qu'avaient naguère les uns des autres les théoriciens des divers pays et à l'affaiblissement des relations internationales entre eux. La perte de tout contact dynamique avec la pratique de la classe ouvrière dévia, à son tour, la théorie marxiste vers des systèmes de pensée contemporains non marxistes et idéalistes, avec lesquels elle se développe maintenant en général en symbiose étroite bien que contradictoire. Dans le même temps, la transformation des théoriciens marxistes en philosophes professionnels, parallèlement à la découverte des

comme faisant paradoxalement, mais sans erreur possible, partie de la tradition du marxisme occidental auquel il s'oppose. On pourrait soutenir que l'importance dans sa formation de la philologie ancienne — discipline entièrement dominée par des universitaires non marxistes, de Wilamowitz à Pasquali — correspond aussi au schéma esquissé dans cet essai. Cela dit, on doit également souligner que d'autres aspects des travaux de Timpanaro sont en contradiction directe et réelle avec les normes du marxisme occidental. Les différences portent sur le fait que la philosophie de Timpanaro ne s'est jamais cantonnée principalement dans un intérêt particulier pour l'épistémologie, mais qu'elle a tenté de développer une vision concrète du monde à travers une allégeance à l'héritage d'Engels ; que son utilisation de Leopardi n'a jamais reposé sur le fait que Marx ait été influencé par le poète ou qu'il l'ait même connu, ou que les deux systèmes de pensée soient en quelque façon homogènes — Leopardi étant présenté comme fournissant quelque chose qui manquait, et non pas quelque chose de caché, chez Marx ; et que son pessimisme est consciemment exposé et défendu en tant que tel, dans un langage limpide. Enfin, on peut dire que ces traits s'accompagnent d'un beaucoup plus grand degré de liberté par rapport au champ des forces du communisme officiel, que pour toute autre personnalité du marxisme occidental. Timpanaro, né en 1923, n'a jamais été, et c'est un cas unique, ni membre du Parti communiste ni un intellectuel gravitant autour de lui, mais a milité dans d'autres partis ouvriers, tout d'abord dans la gauche du Parti socialiste italien (PSI) et ensuite du PSIUP.

écrits de jeunesse de Marx eux-mêmes, conduisit à une quête rétrospective générale des ancêtres intellectuels du marxisme dans la pensée philosophique européenne antérieure et à une réinterprétation du matérialisme historique lui-même à leur lumière. Ce schéma entraîna trois résultats. Premièrement, il y eut une prédominance marquée du travail épistémologique, centré essentiellement sur les problèmes de méthode. Deuxièmement, le principal champ d'application de cette méthode fut l'esthétique — ou les superstructures culturelles dans un sens plus large. Enfin, les principales innovations théoriques en dehors de ce terrain, qui développèrent ces thèmes nouveaux, absents du marxisme classique — la plupart du temps de façon spéculative — révèlent un pessimisme constant. La méthode par impuissance, l'art comme consolation, le pessimisme comme apaisement : il n'est pas difficile de percevoir tous ces éléments dans la tonalité du marxisme occidental. Car ce qui détermina principalement cette tradition fut sa formation par la défaite — ces longues décennies de recul et de stagnation, dont bon nombre furent terribles, quelle que soit la perspective historique adoptée, que traversa la classe ouvrière occidentale après 1920.

Mais la tradition dans son ensemble ne peut pas non plus se réduire à cela. Malgré tout, ses principaux penseurs résisteront au réformisme (41). Malgré la distance les séparant des masses, aucun ne se rendit au capitalisme triomphant comme l'avaient fait avant eux les théoriciens de la Seconde Internationale comme Kautsky, beaucoup plus proches des masses en lutte. De plus, l'expérience historique dont leurs travaux rendaient compte, à travers leurs inhibitions et leurs silences, fut aussi, par certains points particuliers, la plus *avancée* du monde — englobant les plus hautes formes de l'économie capitaliste, le prolétariat industriel le plus ancien et les plus longues traditions intellectuelles du socialisme. Le marxisme que cette histoire produisit ou permit devait nécessairement comporter quelques marques de la richesse et de la complexité de cet ensemble, comme de ses misères et de ses échecs — même si cela n'a jamais été que de façon oblique et incomplète. Sur son propre terrain d'action, ce marxisme aboutit à une perfection plus grande que celle d'aucune des phases antérieures du matérialisme historique. Mais il perdit en envergure ce qu'il gagna en profondeur. Toutefois, si les centres d'intérêt se réduisirent énormément, il n'y eut pas de paralysie totale de l'énergie. Aujourd'hui, ces cinquante dernières années d'impérialisme offrent un ensemble d'expériences dont le mouvement ouvrier doit inévitablement tirer le bilan. Le marxisme occidental fut une partie intégrante de cette histoire et aucune nouvelle génération révolutionnaire dans les pays impérialistes ne peut l'ignorer ou l'écarter. Régler ses comptes avec cette tradition — à la fois apprendre d'elle et s'en dégager — est donc aujourd'hui une condi-

(41) *Horkheimer est le seul exemple de renégat : mais intellectuellement, il ne fut jamais, dans l'Ecole de Francfort, qu'un penseur de second rang.*

tion préliminaire du renouveau local de la théorie marxiste. Ce double mouvement nécessaire de reconnaissance et de rupture n'est pas bien sûr une tâche exclusive. La nature de son objet nous en préserve. Car, en dernière analyse, les liens mêmes de cette tradition à un lieu géographique particulier ont aussi été à l'origine de sa dépendance et de sa faiblesse. Le marxisme aspire en son principe même à devenir une science *universelle* — ne relevant pas plus d'imputations simplement nationales ou continentales que n'importe quelle autre connaissance objective de la réalité. En ce sens, le terme « occidental » implique inévitablement un jugement *limitatif*. Le manque d'universalisme est un signe de manque de vérité. Le marxisme occidental était nécessairement moins que le marxisme par le fait même qu'il était occidental. Le matérialisme historique ne peut exercer tout son pouvoir que s'il se libère de l'esprit de clocher, quel qu'il soit. Il a encore à le faire.

COURRIER

L'annonciation de 15 septembre 1976

A Michel Lacroix

Cher Michel,

Ton article dans le n° 7 de *Enquête communiste* sur l'histoire de l'annonce de l'existence de l'URSS est tout à fait intéressant pour moi et mes camarades qui avons été exclus de l'OCI après production d'un texte critique en mars 1976. Tant il est vrai que l'histoire réelle ne pouvait être que différemment saisie à travers les situations et les événements dont les événements de notre histoire.

Je me réjouis que notre propre expérience de huit années dans l'OCI et dans le parti de l'URSS et que ce que l'OCI, les camarades dans les autres dans ton article sur la phrase de « l'annonce » étaient un événement par de soi.

Ce travail d'élucidation de l'histoire du mouvement révolutionnaire est indispensable pour résoudre le problème posé par l'existence et le développement de l'OCI ne pouvant être résolu par quelques phrases prononcées sur les scènes et quelques caractéristiques comme vous l'avez fait.

Les caractéristiques que tu fournis sont sans conteste, pour une part, et à mon avis, concis dans le réel. Je voudrais donner quelques faits