

## Politique et philosophie

Lucio Colletti, né à Rome en 1924, est un des principaux philosophes marxistes italiens. Membre du P.C.I., il se signale très tôt par son hétérodoxie. Alors que la plupart des marxistes italiens dans les années cinquante sacrifient à une variété de l'hégélianisme, soit à la variante italienne inspirée par la philosophie idéaliste de Benedetto Croce, soit à la variante dogmatique d'inspiration stalinienne, plus connue sous le nom de Diarmat (matérialisme dialectique), il tente de donner un caractère scientifique à la pensée marxiste, en s'appuyant sur l'œuvre de maturité de Marx. De ce point de vue, il a été un des inspireurs d'Althusser, mais contrairement à ce dernier il n'a jamais détaché les problèmes d'épistémologie et de théorie de la connaissance de l'histoire et de la dialectique des rapports sociaux. A partir de sa rupture avec le P.C.I., la pensée de Colletti connaît même une très nette radicalisation par rapport à celle de Galvano della Volpe (mort en 1968) qui fut son inspireur pendant des années. Pour lui, le marxisme ne peut être science que s'il est en même temps pratique révolutionnaire; en d'autres termes, pour Colletti, le renouveau du marxisme après tant d'années de stalinisme doit être vu sous l'angle du lien entre théorie et pratique. Le marxisme en ce sens n'est pas une affaire d'universitaires, mais une arme du mouvement ouvrier en lutte contre le capital.

**Pouvez-vous nous donner un bref aperçu de vos origines intellectuelles, et de votre entrée dans la vie politique ?**

Mes origines intellectuelles sont celles de pratiquement tous les intellectuels italiens de ma génération. Leur point de départ, dans les dernières années du fascisme, fut la philosophie néo-idéaliste de Benedetto Croce et Giovanni Gentile. J'écrivis ma thèse de doctorat en 1949 sur la logique de Croce, bien qu'à l'époque je fut déjà critique à son égard. Ensuite, entre 1949 et 1950, ma décision de rejoindre le Parti communiste italien mûrit peu à peu. Je devrais ajouter que, de bien des façons, cette décision fut très difficile à prendre et que — cela paraîtra peut-être incroyable aujourd'hui — l'étude des œuvres de Gramsci n'eut pas d'influence primordiale. Au contraire, ce fut la lecture de certains textes de Lénine qui fut déterminante dans mon adhésion au P.C.I. : en particulier, et ce malgré les réserves qu'il peut inspirer et que je partage aujourd'hui, son « *Matérialisme et empirio-criticisme* ». Dans le même temps, mon entrée au Parti communiste fut précipitée par le début de la guerre de Corée, bien que je fusse également fermement convaincu que c'était la Corée du Nord qui avait attaqué le Sud. Je dis cela, non pour me donner une virginité politique *a posteriori*, mais parce que c'est la vérité. Même alors, j'avais une aversion profonde pour le stalinisme : mais à l'époque le monde était coupé en deux, et il fallait choisir l'un ou l'autre camp. C'est pourquoi, bien qu'ainsi je me fisse violence, je choisis d'adhérer au P.C.I. — avec toutes les fortes résistances, dues à sa formation et à sa culture, qu'un intellectuel petit-bourgeois italien de cette époque pouvait ressentir envers le stalinisme. Il faut vous souvenir que nous avions vécu l'expérience du fascisme, et que par conséquent tout l'attirail de l'unanimité orchestrée, des applaudissements rythmés et de la direction charismatique du mouvement ouvrier international, répugnait spontanément à toute personne de mon entourage. En dépit de cela, je choisis, à cause de la guerre de Corée et de la coupure du monde en deux blocs, d'entrer au P.C.I. L'aile gauche du P.S.I. ne fournissait aucune alternative significative, car à l'époque elle représentait essentiellement un sous-militantisme communiste, lié organiquement à la politique du P.C.I. Il est important de souligner le caractère

relativement tardif de mon entrée au parti — j'avais environ 25 ou 26 ans — et l'absence chez moi des illusions les plus courantes à son égard. C'est ainsi que la mort de Staline en 1953 eut sur moi l'effet diamétralement opposé à celui qu'elle eut sur la plupart des intellectuels communistes ou communistes. Ils la ressentirent comme un désastre, la disparition d'une sorte de divinité, alors qu'elle fut pour moi une délivrance. Cela explique aussi mon attitude à l'égard du vingtième congrès du P.C.U.S. en 1956, et en particulier à l'égard du rapport secret de Khrouchtchev. Alors que la plupart des gens de ma génération ressentirent la crise du stalinisme comme une catastrophe personnelle, l'écroulement de leurs convictions et de leurs certitudes, j'approuvai la dénonciation de Staline par Khrouchtchev comme une authentique libération. Il me semblait que le communisme allait enfin pouvoir devenir ce que j'avais toujours cru qu'il devrait être, un mouvement historique dont l'acceptation n'exigeait pas le sacrifice de sa faculté de raisonner.

**Quelle fut votre expérience personnelle, en tant que jeune militant et philosophe, au sein du PCI de 1950 à 1956 ?**

Ma participation au parti fut pour moi une expérience extrêmement importante et positive. Je peux dire que si je devais recommencer ma vie, je referais l'expérience de mon entrée et de ma sortie. Je ne regrette ni ma décision de rejoindre le parti, ni celle de le quitter. Toutes deux furent cruciales pour mon développement. L'importance du militantisme au P.C.I. réside d'abord essentiellement en ceci : le Parti fut l'endroit où un homme comme moi, dont le milieu n'était fait que d'intellectuels, eut pour la première fois un contact vrai avec des gens appartenant à d'autres groupes sociaux, que je n'aurais autrement jamais rencontrés, sinon dans les trams et les bus. En second lieu, l'activité politique au sein du Parti me permit de dépasser certaines formes d'intellectualisme et aussi par conséquent de mieux comprendre d'une certaine façon le problème des rapports entre théorie et pratique dans un mouvement politique. Mon rôle fut celui d'un simple militant de base. A partir de 1955, cependant, je fus impliqué dans les luttes internes concernant la politique culturelle du P.C.I. A l'époque, l'orientation

officielle du Parti se centrait sur une interprétation du marxisme comme « historicisme absolu » ; cette formule avait un sens très précis — cela revenait à traiter le marxisme comme s'il était une continuation, un développement de l'historicisme de Benedetto Croce lui-même. C'est à la lumière de cette théorie que le Parti cherchait également à présenter l'œuvre de Gramsci. L'interprétation de la pensée de Gramsci par Togliatti n'était évidemment pas correcte. Mais le fait est que les écrits de Gramsci étaient utilisés pour présenter le marxisme comme l'accomplissement et la conclusion de la tradition de l'idéalisme hégélien italien, en particulier celui de Croce. Le but des luttes internes dans lesquelles je me trouvais impliqué, était par opposition de mettre l'accent sur la connaissance et l'étude de l'œuvre de Marx lui-même. C'est dans ce contexte que mes rapports avec Galvano Della Volpe, qui à l'époque était vraiment mis au ban au sein du P.C.I., devinrent pour moi très importants. Un des résultats de la lutte théorique entre ces deux tendances fut l'entrée de Della Volpe, Pietranera et moi-même au comité de rédaction de *Società*, qui était alors le principal organe culturel du Parti, en 1957-1958.

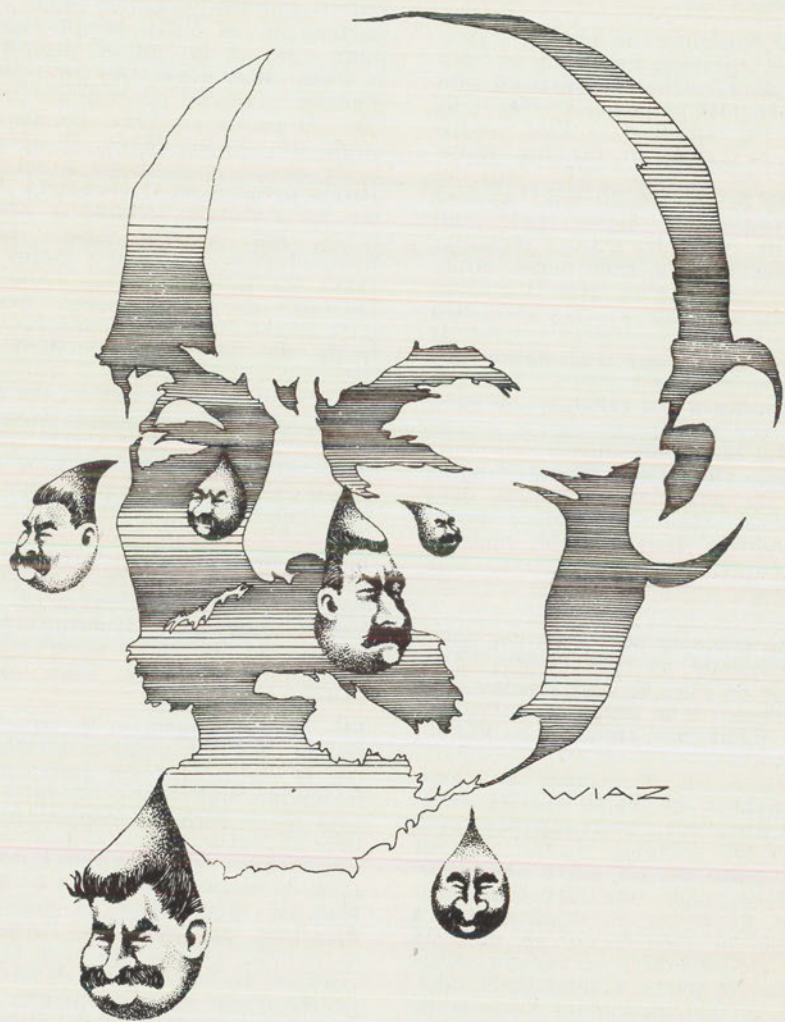
**Dans quelle mesure le changement dans la composition du comité de rédaction de *Società* à ce moment-là fut-il une conséquence du vingtième congrès du Parti en URSS et de la révolte hongroise ?**

Ce fut une conséquence des événements de Hongrie, pour une raison très simple. Après le soulèvement de Budapest, la majorité des professeurs communistes italiens quittèrent le Parti, qui se retrouva pratiquement sans « lumières » universitaires. Un des rares professeurs à rester au Parti fut Della Volpe. La nouvelle situation incita Mario Alicata — qui avait alors la charge globale de la politique culturelle du Parti et qui, je dois le dire, était un homme très intelligent — à changer d'attitude envers Della Volpe, qui avait été auparavant soumis à un véritable ostracisme intellectuel au sein du Parti. Le résultat fut que Della Volpe fut en fin de compte appelé au comité de rédaction de *Società*, et avec lui une bonne partie de sa tendance, notamment Giulio Pietranera (qui est mort aujourd'hui) et moi-même. Cela dura jusqu'en 1962. Cette année-là, le Parti décida de supprimer *Società*,

pour des raisons qui n'étaient pas seulement idéologiques mais aussi politiques. La suppression de la revue fut essentiellement motivée par le fait qu'après le changement dans la composition du comité de rédaction, elle se radicalisa sans arrêt, ne serait-ce qu'au niveau idéologique : les articles marxistes et léninistes devinrent prédominants et ce virage théorique à gauche inquiéta la direction du Parti pour une très bonne raison. Le P.C.I. avait auparavant, pendant de nombreuses années, cessé de recruter des jeunes. Mais à partir de 1959-1960, il recommença à enregistrer des gains dans la jeunesse, notamment après les manifestations populaires qui renversèrent le gouvernement Tambroni en 1960. C'est alors que commença à apparaître une nouvelle couche de jeunes intellectuels communistes — dont certains occupent aujourd'hui des postes assez importants dans le P.C.I., tandis que d'autres l'ont quitté —, intellectuels influencés par les positions de Della Volpe. Alarmée par le glissement à gauche de ces jeunes intellectuels, qui dominèrent bientôt la fédération de jeunesse du Parti, la direction du P.C.I. décida de supprimer *Società*, source de leur inspiration théorique.

**Mais au sein du comité de rédaction de *Società* se trouvaient d'autres courants — représentés par exemple par Spinella ou Luporini, qui vinrent à la revue plus ou moins à la même époque que Della Volpe et vous-même. N'y avait-il pas en conséquence lutte entre plusieurs tendances ?**

Non, il n'y avait pas de réels débats dans les pages de la revue. Spinella était en principe le rédacteur en chef ; mais après l'entrée de Della Volpe au comité de rédaction, certains rédacteurs — bien que restant pour la forme — cessèrent purement et simplement d'y collaborer. Aussi en pratique n'y eut-il pas de débat public dans *Società*. Il faut d'ailleurs se rappeler que la revue était publiée par le Parti, ce qui voulait dire que la préparation des numéros était étroitement contrôlée d'en haut, en particulier par Alicata. En pratique, la plupart des contributions venait du groupe Della Volpe, davantage d'ailleurs en raison de l'inertie et du boycott de la revue par ses opposants. Ainsi, sans réel débat politique, *Società* en vint finalement à refléter — à l'intérieur de ses propres limites idéologiques et culturelles — une



WIAZ

nouvelle fidélité aux thèmes proprement marxistes et léninistes.

**Vers la fin de cette période il y eut pourtant dans la revue quelques débats très importants sur des problèmes politiques : par exemple la polémique entre vous et Valentino Gerratana sur la nature de l'Etat représentatif ?**

Il serait trompeur de parler, à propos de cet épisode, de débat au sein de la revue. Le débat eut lieu au sein du Parti. Depuis plusieurs années déjà, j'attaquais la notion d'« Etat constitutionnel » (*Strato di diritto*). Également à un certain point dans les organes de la gauche du P.S.I. comme *Mondo Nuovo*. Je disais qu'il était étrange de voir le P.C.I. souhaiter l'avènement d'un « Etat constitutionnel », alors qu'à mon avis il existait bel et bien en Italie — ce n'était rien d'autre que l'Etat bourgeois libéral. Je ne comprenais pas que la situation existante puisse devenir l'objectif du Parti. Pour répondre à ces critiques, le Parti organisa une conférence sur le « concept d'Etat constitutionnel », au cours de laquelle Gerratana fit un rapport réfutant les positions exprimées dans un de mes articles. Les deux textes furent publiés dans *Società*, mais le débat ne prit pas naissance au sein de la revue.

**Vous avez quitté le Parti deux ans après la fin de *Società*, en 1964. Quelles furent les raisons de votre départ ? Tenaient-elles essentiellement à un stalinisme persistant, ou à un réformisme croissant du PCI ?**

Ma décision fut le résultat de l'évolution globale du Parti. En un sens, la rénovation que j'avais espérée après le vingtième congrès n'avait pas eu lieu — mais en un autre sens, elle s'était faite, dans une direction franchement droitiste. Je réalisai peu à peu, dans la période qui va de 1956 à 1964, qu'aussi bien le régime soviétique que les partis communistes occidentaux, étaient incapables d'accomplir la profonde transformation nécessaire à un retour au marxisme révolutionnaire et au léninisme. Il était devenu structurellement impossible tant au P.C.U.S. qu'aux partis occidentaux de supporter une réelle démocratisation — non pas au sens d'une démocratie libérale ou bourgeoise, mais au sens d'une démocratie socialiste révolutionnaire, des conseils ouvriers. Cette conviction mûrit lentement en moi au

cours de ces années. Je me trouvais toujours plus marginalisé au sein du Parti : j'avais le droit de payer mes cotisations, mais c'était à peu près tout. C'est pourquoi, lorsque j'en suis arrivé finalement à la conclusion qu'on ne pouvait espérer même une lente évolution du régime soviétique ou des partis communistes occidentaux vers une démocratie socialiste renouée, l'appartenance au P.C.I. perdit tout sens pour moi, et je quittai discrètement le Parti. Mon départ ne fut l'occasion d'aucun scandale ou rupture dramatique. Je partis en 1964, l'année de la chute de Khrouchtchev. Il ne doit y avoir aucun malentendu à cet égard. J'étais naturellement conscient de toutes les critiques à faire à Khrouchtchev, que je n'ai jamais idéalisé. Khrouchtchev n'en a pas moins représenté un point de non retour dans l'histoire de l'après-guerre. Son rapport secret était une dénonciation formelle de l'aura sacrée dont s'était entourée toute direction communiste pendant quatre décennies. Cette désacralisation de la direction bureaucratique communiste est un acte qu'on ne peut rayer. L'importance pour moi de Khrouchtchev était qu'il symbolisait une tentative — certes insuffisante et discutable — pour lancer un processus de transformation de la société soviétique, par une mise en accusation violente et radicale de Staline. Si ce processus avait réussi, il aurait également transformé les partis occidentaux. En l'occurrence, comme vous savez, il échoua.

En ce qui concerne le communisme italien, le P.C.I. possède certains traits qui le distinguent des autres partis de formation stalinienne classique, et qui sont d'une certaine manière plus droitiers et révisionnistes. Malgré tout, dans son essence — ses mécanismes politiques, le mode de sélection de sa direction, la façon dont se prennent les décisions politiques de l'organisation — le P.C.I. est resté un parti fondamentalement stalinien. L'expulsion du groupe *Manifesto* en 1970 montre les limites réelles du débat et du combat politique à l'intérieur du Parti. Naturellement, cela ne veut pas dire qu'il n'y ait aucun débat politique au sein du Parti communiste italien. Il existe, mais masqué et caché pour la base du Parti, qui reste dans l'ignorance même des termes des conflits furtifs qui se déroulent au sommet. Le militant de base reste par conséquent confiné dans une situation perpétuellement subalterne et

isolée. Le militant communiste moyen, d'élément d'avant-garde, est changé en élément d'arrière-garde, dont le rôle consiste uniquement à exécuter les directives politiques élaborées au-dessus de lui. Les mécanismes réels du pouvoir dans les Partis communistes contemporains sont les suivants : ce n'est pas le congrès qui choisit le Comité central, c'est le Comité central qui choisit le congrès, ce n'est pas le Comité central qui choisit le Comité exécutif, c'est le Comité exécutif qui choisit le Comité central, ce n'est pas le Comité exécutif qui choisit le Bureau politique, c'est le Bureau politique qui choisit le Comité exécutif.

**L'homme qui eut le plus d'influence au début sur votre œuvre philosophique fut Galvano Della Volpe, avec son intérêt pour la nature des lois scientifiques, sa notion du rôle des abstractions spécifiques — déterminés dans la connaissance, et son insistance sur la précision philosophique nécessaire dans l'étude de Marx. Que pensez-vous aujourd'hui de Della Volpe ?**

La principale leçon que je retirai du contact avec l'œuvre de Della Volpe fut la nécessité d'une approche très sérieuse de l'œuvre de Marx — approche fondée sur la connaissance directe et l'étude réelle de ses écrits originaux. Cela peut sembler paradoxal, mais il faut se souvenir que la pénétration du marxisme en Italie, au cours des dix années qui suivirent la guerre, de 1945 à 1955, fut intellectuellement et théoriquement très superficielle et limitée. Je m'explique : le marxisme officiel à l'époque, et c'est toujours vrai aujourd'hui, était le matérialisme dialectique à la mode soviétique. Or Togliatti était assez cultivé et intelligent pour se rendre compte que cet abrégé stalinien était de façon trop évidente, fruste et dogmatique, pour avoir le moindre pouvoir d'attraction sur les intellectuels italiens dont le P.C.I. souhaitait ardemment l'adhésion. Aussi y avait-il peu de matérialistes dialectiques orthodoxes en Italie : la charité envers mes compatriotes m'oblige à ne pas mentionner leurs noms. Aussi Togliatti chercha-t-il à substituer à l'orthodoxie soviétique, dans sa politique culturelle, une interprétation du marxisme comme continuateur de l'historicisme de Vico et Croce — autrement dit, une version du marxisme qui n'obligeait pas réellement ces intellectuels à rompre avec leurs anciennes positions. La plupart étaient crociens de formation. Le Parti

leur demanda simplement de faire un petit pas de plus, d'adopter un historicisme qui intégrait les éléments fondamentaux de la philosophie de Croce, en ne rejetant que ses propositions nettement idéalistes. Le résultat fut que jusqu'en 1955-56, l'œuvre elle-même de Marx, surtout *Le Capital*, n'eut qu'une diffusion très limitée dans l'atmosphère culturelle de la gauche italienne. C'est dans ces conditions que Della Volpe en vint à symboliser l'étude rigoureuse du marxisme, là où l'on peut vraiment le trouver, c'est-à-dire dans les écrits mêmes de Marx. Pour Della Volpe, la *Critique de la philosophie du droit de Hegel*, faite par Marx, fut un point de départ central. Mais cela n'était naturellement que le commencement d'une connaissance directe de l'œuvre de Marx, connaissance qui ne pouvait se conclure que par une étude et une analyse approfondies du *Capital* lui-même.

**Peut-on dire qu'à partir de 1958, le « della volpisme » en tant que courant théorique au sein du PCI — par son insistance sur l'importance primordiale du *Capital* et la nécessité d'abstractions spécifiques pour la formulation de lois scientifiques — impliquait une opposition politique voilée aux objectifs très modérés officiellement visés par le PCI, objectifs « démocratiques » que le Parti justifiait par le retard relatif de la société italienne ? Certains de vos adversaires « historicistes » de l'époque affirmaient que la signification réelle du « della volpisme » était un refus du caractère hybride et retardé de la formation sociale italienne, qui exigeait des revendications démocratiques plutôt que socialistes, et la prise en compte des lois générales du développement capitaliste pur en tant que tel, justifiant des objectifs beaucoup trop « avancés » pour la classe ouvrière italienne. Cette interprétation était-elle correcte ?**

Il est certain que la diffusion des positions « della volpistes » — phénomène dont les dimensions ne doivent pas être exagérées, soit dit en passant — fut combattue dans le Parti, sous le prétexte qu'elles impliquaient des risques de sectarisme politique et d'ultra-gauchisme. Il est évident qu'alors que la tradition historiciste avait tendance à donner la priorité aux particularités de la société italienne, négligeant le fait qu'en dépit de toutes ses particularités c'était tout de même une société capitaliste, l'étude systématique de Marx, centrale pour le « della volpisme »

donnait précisément la priorité au concept de formation socio-économique capitaliste et aux lois de fonctionnement du capitalisme en tant que tel. Dans cette perspective, l'Italie s'analysait fondamentalement comme pays capitaliste. Naturellement, il n'était pas question de nier que le capitalisme italien ait ses particularités, mais simplement d'affirmer qu'en dépit de ces particularismes, le trait prédominant de la société italienne était d'être capitaliste. Les différents courants théoriques de l'époque pouvaient donc bien conduire à des conclusions politiques divergentes.

S'il en était ainsi, comment expliquer le rôle politique ultérieur de certains membres dirigeants de l'école « della volpienne » ? Della Volpe lui-même fut toujours sans conteste fidèle à la ligne officielle du Parti, allant même jusqu'à exalter la Constitution stalinienne de 1936 en URSS comme un modèle de démocratie radicale. Pietranera en arriva à théoriser et à justifier le « socialisme de marché » en Yougoslavie et en Europe de l'Est en général. Comment s'explique ce mélange apparent de rigueur méthodologique et de faiblesse, voire de complaisance, politique ?

Tout d'abord, Della Volpe lui-même était un intellectuel à l'ancien style, qui a toujours travaillé avec l'idée qu'il devait y avoir division du travail entre la théorie et la pratique. La politique pouvait être laissée aux professionnels de la politique. Ensuite, il faut souligner que l'école « della volpiste » proprement dite, fut un phénomène très circonscrit ; elle englobait un petit nombre de collaborateurs qui n'avaient, les événements devaient rapidement le montrer, aucun accord fondamental dans leurs vues politiques. Le « della volpisme » fut un phénomène limité à la fois dans l'espace et dans le temps, de très courte durée, dont les membres prirent ensuite des chemins séparés. La plupart sont encore aujourd'hui au P.C.I.

Si l'on parle maintenant de vos derniers écrits philosophiques, vous y avez exprimé un respect et une admiration marqués et croissants pour Kant — préférence peu commune chez les marxistes actuels. Votre argument essentiel est que Kant affirmait avec la plus grande énergie la primauté et l'irréductibilité de la réalité par rapport à la pensée conceptuelle, et la division absolue entre ce qu'il appelait « oppositions réelles » et « oppositions logiques ».

Vous tirez de ces thèses que Kant était beaucoup plus proche du matérialisme qu'Hegel, dont le but philosophique fondamental était, selon vous, l'absorption du réel par le conceptuel, et par conséquent l'annihilation du fini et de la matière elle-même. Votre réévaluation de Kant est donc complétée par votre dévalorisation de Hegel, que vous critiquez implacablement comme étant un philosophe essentiellement chrétien et religieux — contrairement aux fausses interprétations marxistes de sa pensée. La question évidente qui se pose est pourquoi accordez-vous un tel privilège à Kant ? Après tout, si le critère, pour être proche du matérialisme, est de reconnaître l'irréductibilité de la réalité, par rapport à la pensée, alors la plupart des philosophes français des Lumières, La Mettrie ou Holbach par exemple, ou même plus tôt Locke en Angleterre, étaient beaucoup plus incontestablement « matérialistes » que Kant. Dans le même temps, vous dénoncez les côtés religieux de Hegel — mais Kant aussi était un philosophe profondément religieux (sans parler de Rousseau que vous admirez dans un autre contexte), et pourtant vous semblez passer discrètement sous silence sa religiosité. Comment justifiez-vous votre estime particulière pour Kant ?

Les critiques que vous venez de faire m'ont souvent été faites en Italie. Le premier point est de faire la distinction entre le Kant de la *Critique de la raison pure* et celui de la *Critique de la raison pratique*...

**N'est-ce pas le même genre de distinction qu'on fait communément entre Hegel à léna, et Hegel après léna — distinction que vous rejetez ?**

Non, parce que la distinction entre connaissance et morale est centrale pour Kant lui-même. Il théorise explicitement la distinction entre la sphère éthique et la sphère de la connaissance scientifique. Je ne peux dire si Kant est important pour le marxisme. Mais il n'y a aucun doute sur son importance pour toute épistémologie de la science. Vous avez fait remarquer que La Mettrie, Holbach ou Helvetius étaient matérialistes, alors que Kant, fondamentalement, ne l'était pas. C'est tout à fait vrai. Mais d'un strict point de vue épistémologique, il n'existe qu'un seul grand penseur moderne qui puisse nous aider à construire une théorie matérialiste de la connaissance — c'est Emmanuel Kant. Bien sûr, je suis tout à fait conscient que Kant était un chrétien plein

de piété. Mais alors que dans la philosophie de Hegel il n'y a pas de séparation entre le domaine de l'éthique et de la politique et celui de la logique, parce qu'ils sont tous deux intégrés dans un seul système, chez Kant existe une distinction radicale entre le domaine de la connaissance et celui de la morale, distinction que Kant lui-même souligne. Aussi pouvons-nous laisser de côté la morale kantienne. Ce qu'il est important de voir, c'est que dans la *Critique de la raison pure*, Kant tente de parvenir à une compréhension et une justification philosophiques de la physique de Newton : tout l'ouvrage est essentiellement une recherche des conditions qui rendent possible la connaissance vraie — qui pour Kant était représentée par la science newtonienne. Naturellement, il y a beaucoup d'obscurités et de contradictions dans l'œuvre épistémologique de Kant, et je les connais parfaitement : je n'en ai utilisé que certains aspects. Mais il y a une chose fondamentale dont il faut pourtant toujours se souvenir. Alors que Hegel est mort à Berlin en faisant une série de conférences sur les preuves de l'existence de Dieu, et en réaffirmant la validité de l'argument ontologique (qui un siècle plus tard était encore soutenu par Croce), Kant — en dépit de toutes ses contradictions — ne cessa jamais, depuis son texte de 1763 sur le *Beweisgrund* jusqu'à la *Critique de la raison pure*, de critiquer l'argument ontologique. Il fondait son rejet sur le fossé qualitatif (ou, comme dirait Kant, « transcendantal ») entre les conditions d'existence et les conditions de pensée — *ratio essendi et ratio cognoscendi*. C'est cette position qui fournit le point de départ fondamental pour toute épistémologie matérialiste, pour toute défense de la science contre la métaphysique. Le problème d'une interprétation globale de Kant est très complexe, et nous ne pouvons le résoudre dans une interview. J'ai relevé et insisté sur un aspect particulier de son œuvre — le Kant critique de Leibniz, et adversaire de la preuve ontologique. En ce sens, bien que Kant ne fut pas matérialiste, sa contribution à la théorie de la connaissance peut se comparer à celle de La Mettrie ou d'Helvetius. Mon intérêt pour Kant n'a donc rien de commun avec celui des révisionnistes allemands de la Seconde Internationale, Edouard Bernstein ou Conrad Schmidt, qui été attirés, eux, par l'éthique de Kant. J'ai essayé, au contraire, de réévaluer l'apport de Kant à l'épistémolo-

gie, contre l'héritage de Hegel. En fait, ma propre interprétation de Kant est celle de Hegel lui-même — sauf qu'alors que Hegel rejetait la position de Kant, je l'ai défendue. Pour Hegel, Kant était essentiellement un empiriste. Dans son Introduction à l'*Encyclopédie*, Hegel classe Kant avec Hume comme exemple du « rapport second de la pensée à l'objectivité ». Je n'ai pas besoin de vous rappeler la place de David Hume dans l'histoire de la philosophie de la science. En vérité, on peut dire qu'il y a en ce domaine deux traditions principales dans la philosophie occidentale : l'une qui vient de Spinoza et Hegel, et l'autre de Hume et Kant. Ces deux voies de développement sont fondamentalement divergentes. Pour toute théorie qui considère la science comme seule forme de réelle connaissance — ce dont on peut prouver la fausseté, comme dirait Popper —, il est incontestable qu'il faut donner la priorité et la préférence à la tradition de Hume-Kant sur celle de Spinoza-Hegel. En fin de compte, je crois que ma tentative de séparer le Kant de la *Critique de la raison pure* de celui de la *Critique de la raison pratique*, a une réelle base historique. En effet, la pensée et la civilisation bourgeoises ont réussi à fonder les sciences de la nature, alors que la culture bourgeoise a été incapable de produire une connaissance scientifique de la société et de la morale. Bien sûr, les sciences de la nature ont été conditionnées par le contexte historique bourgeois dans lequel elles se sont développées — processus qui soulève maints problèmes complexes par lui-même. Mais, à moins d'accepter le matérialisme dialectique et ses fantaisies sur une biologie ou une physique « prolétariennes », il faut reconnaître la validité des sciences de la nature élaborées par la civilisation bourgeoise depuis la Renaissance. Par contre, les discours bourgeois dans les sciences sociales n'ont aucune valeur : nous les rejetons manifestement. C'est ce décalage entre les deux domaines qui se reflète objectivement dans la division, au sein de la philosophie de Kant, entre son épistémologie et son éthique, sa critique de la raison pure et celle de la raison pratique.

**Mais y a-t-il une telle séparation complète entre les deux ? Les marxistes ont traditionnellement vu dans la chose-en-soi — Ding-an-sich — le signe d'une infiltration religieuse au cœur de sa théorie épistémologique, n'est-ce pas ?**



Il y a une tonalité religieuse dans la notion de chose-en-soi, mais ce n'est là que sa dimension la plus superficielle. En réalité, le concept a dans l'œuvre de Kant une signification que les marxistes n'ont jamais voulu voir, mais que Cassirer — j'ai pour son interprétation générale de Kant, basée sur une étude attentive des textes, une estime considérable — a correctement soulignée. Lorsque Kant déclare que la chose-en-soi est inconnaissable, un des sens (sinon le seul sens) de son argumentation est que la chose-en-soi n'est pas du tout un véritable objet de connaissance, mais un objet fictif, qui n'est rien de plus qu'une substantification ou hypostatisation de fonctions logiques, transformées en essences réelles. Autrement dit, la chose-en-soi est inconnaissable parce qu'elle représente la fausse connaissance de la vieille métaphysique. Ce n'est pas là la seule signification du concept dans l'œuvre de Kant, mais c'est l'un de ses principaux sens, et précisément celui qui n'a jamais été noté par l'interprétation complètement absurde de Kant qui a prévalu chez les marxistes, lesquels ont toujours réduit la notion de chose-en-soi à un simple agnosticisme. Mais lorsque Kant déclare qu'il existe un objet qui ne peut être connu, il veut dire que c'est le faux objet « absolu » de la vieille métaphysique rationaliste de Descartes, Spinoza et Leibniz ; et lorsque Hegel annonce que la chose-en-soi peut être connue, il ne fait en réalité que restaurer la vieille métaphysique pré-kantienne.

**Votre œuvre semble souvent définir essentiellement le matérialisme comme la reconnaissance de l'existence réelle du monde extérieur, indépendamment du sujet connaissant. Mais le matérialisme n'a-t-il pas traditionnellement signifié quelque chose de plus, aussi bien pour le marxisme que pour la philosophie classique — à savoir une conception spécifique du sujet connaissant lui-même ? En Italie, par exemple, Sebastiano Timpanaro vous a reproché d'ignorer la « matérialité » du sujet connaissant et de ses concepts : il vous a accusé, en fait, de réduire le matérialisme au réalisme par votre silence sur ce dernier point. Acceptez-vous cette critique ?**

Non, à mon avis l'argumentation de Timpanaro est complètement erronée. Pour un certain nombre de raisons. Tout d'abord, je me suis surtout occupé du matérialisme d'un point de vue épistémologique. Maintenant, d'un côté, il n'est pas vrai qu'un matérialisme

épistémologique puisse être simplement réduit à la reconnaissance de la réalité et de l'indépendance du monde extérieur. C'est là, bien sûr, une thèse fondamentale, mais elle permet à son tour de construire une logique expérimentale, et l'explication de la connaissance scientifique. Les expériences scientifiques signifient que les idées ne sont que des hypothèses. De telles hypothèses doivent être contrôlées, vérifiées ou infirmées, par leur confrontation avec les données de l'observation, différentes par nature de toute notion logique. Si cette diversité du contenu matériel de la connaissance est niée, les hypothèses deviennent des hypostases, des essences idéales, et les données sensibles et empiriques ne sont plus à nouveau que de simples résidus négatifs, comme chez Leibniz ou Hegel. D'un autre côté, les écrits de Timpanaro révèle une sorte de naturalisme qui reste quelque peu naïf, avec son insistance entêtée sur la pure matérialité de l'homme comme base principale du matérialisme philosophique. Naturellement, une fois qu'on a reconnu l'existence du monde naturel, on ne peut qu'être d'accord pour dire que l'homme est également une entité naturelle. L'homme en tant qu'être physique naturel est un animal. Mais cette espèce naturelle particulière se distingue de toutes les autres par le fait qu'elle crée des relations sociales. Selon la formule d'Aristote : l'homme est un *zoon politikon*, un animal politique. Les hommes vivent en société et ont une histoire, et c'est ce niveau de leur existence qui est essentiel pour le matérialisme historique. La spécificité de l'homme en tant qu'être naturel est de se référer à la nature dans la mesure où il se réfère à d'autres hommes, et de se référer à d'autres hommes dans la mesure où il se réfère à la nature. Cette relation duelle est précisément ce qui est impliqué par le concept marxiste de « relations sociales de production ». Pour Marx, il ne peut y avoir production — c'est-à-dire relations des hommes à la nature — en dehors ou à côté de relations sociales, c'est-à-dire de relations à d'autres hommes ; et il ne peut y avoir de relations entre hommes qui ne soient fonction de relations des hommes à la nature, dans la production. La spécificité de la « nature » dans l'homme est qu'elle trouve son expression dans la « société ». Autrement dit, aucun discours sur l'homme ne pourrait s'appliquer tel quel à des fourmis ou des abeilles. Le

caractère distinct de l'homme en tant qu'espèce physique naturelle est qu'il engendre des relations sociales de production, au lieu de rayons de miel ou de toiles d'araignées. C'est dans la nature de l'homme que d'être un sujet social et historique.

Dans le matérialisme historique, c'est naturellement Engels qui a traditionnellement insisté sur la structure matérielle de l'homme, et sur les rapports entre l'homme et la nature, et ce dans ses derniers écrits. Vous avez eu tendance à opposer Marx à Engels d'une façon très radicale dans votre œuvre. Par exemple, vous attribuez l'entière responsabilité de la notion de « matérialisme dialectique » à Engels. Par ailleurs, vous suggérez que c'est Engels qui introduisit les premiers éléments pernicieux de fatalisme politique dans le marxisme, dans la Seconde Internationale. Au contraire, vous lavez Marx de toute erreur dans l'un ou l'autre de ces domaines. En fait, dans un passage, vous êtes allé jusqu'à parler de « l'abîme entre la rigueur et la complexité qui caractérisent toute page de Marx, et la vulgarisation populaire, voire par moment le dilettantisme des œuvres d'Engels ». Maintiendrez-vous réellement une telle formulation aujourd'hui ? Après tout Marx a non seulement lu et approuvé, mais collaboré à l'Anti-Dühring ; et dans ses introductions au Capital, il y a sûrement des déclarations empreintes d'un fatalisme et d'un mécanisme au moins aussi équivoques que ce qu'on peut trouver dans les derniers travaux d'Engels ? Surtout, toute polarisation dramatique de ce genre entre Marx et Engels n'implique-t-elle pas le danger, non seulement de critiquer parfois injustement Engels, mais aussi de créer par contraste une sorte d'aura sacrée autour de Marx, qui serait lui au-dessus de toute critique ?

Je suis tout-à-fait d'accord avec votre dernière remarque sur la création d'une aura sacrée autour de Marx. N'oubliez pas que le passage que vous citez a été écrit il y a 17 ans. Ma vision du rapport en Marx et Engels est maintenant beaucoup moins rigide et beaucoup plus nuancée, en ce sens que je suis maintenant conscient que dans Marx également, il y a des zones critiques d'incertitude et de confusion sur la dialectique. Je suis en train de préparer une étude sur cette question. J'accepte donc pleinement votre objection : il est honteux d'accorder une aura sacrée à un penseur, y compris Marx. Je rejette maintenant tout à fait une telle attitude, bien que je doive admet-

tre que j'ai pu l'encourager dans le passé. C'est une autocritique. Cela dit, néanmoins, je continue à affirmer que l'image traditionnelle des jumeaux théoriques présidant à la naissance du mouvement ouvrier, est absurde et infantile. Après tout, les faits parlent d'eux-mêmes. Tout le monde sait que Marx a passé une grande partie de sa vie à étudier au British Museum, alors qu'Engels travaillait dans une filature de coton de Manchester. Des esprits jumeaux sont un miracle qui n'existe pas dans le monde réel ; deux esprits ne pensent jamais exactement de la même façon. Les différences intellectuelles entre Marx et Engels sont évidentes, et ont été étudiées par de nombreux auteurs en dehors de moi : Alfred Schmidt, George Lichtheim ou Sidney Hook, lorsqu'il était encore marxiste, entre autres. De même, il n'y a pas de malveillance historique à rappeler les lettres que Marx écrivit contre Engels au cours de sa vie, et qui furent détruites par sa famille après sa mort. En ce qui concerne la dialectique de la nature, bien que je reconnaisse certaines exagérations dans mes écrits, j'insiste toujours sur le fait qu'en définitive toute l'œuvre de Marx est essentiellement une analyse de la société capitaliste moderne. Ses ouvrages fondamentaux sont les *Théories sur la plus-value*, les *Grundrisse* et le *Capital* : tout le reste est secondaire. Alors que dans le cas d'Engels, un de ses ouvrages les plus importants est indiscutablement la *Dialectique de la nature* — dont 90 pour 100 sont irrémédiablement imprégnés d'une *Naturphilosophie* naïve et romantique, contaminés par des thèmes grossièrement positivistes et évolutionnistes.

Mais que dire du prétendu contraste politique entre les deux hommes — un Engels soi-disant pré-réformiste contre un Marx résolument radical ? Engels, après tout, n'a jamais commis d'erreurs involontaires comparables à la prédiction de Marx selon laquelle la simple introduction du suffrage universel — de la démocratie bourgeoise — amènerait l'avènement du socialisme en Angleterre, ce qui est une déclaration beaucoup plus parlementariste que tout ce qu'on peut trouver dans Engels ?

Je vous accorde ce point. Je dirai seulement que je ne peux, dans cette seule interview, développer toutes mes réflexions critiques actuelles sur la question.

Vous avez accordé une importance exceptionnelle à Rousseau, comme précurseur central du marxisme dans le domaine de la théorie politique. Vous avez dit en particulier que c'est Rousseau qui le premier a élaboré une critique fondamentale de l'Etat représentatif capitaliste, de la séparation entre citoyen et bourgeois, et une contre-théorie de la souveraineté populaire, de la démocratie directe et des mandats révocables — tous thèmes directement repris par Marx et Lénine. Vous résumez ces idées dans une formule qui revient dans vos écrits, et semble très provocante : « En ce qui concerne la théorie « politique » au sens strict, Marx et Lénine n'ont rien ajouté à Rousseau — si ce n'est l'analyse (qui est évidemment d'une certaine importance) des « bases économiques » du dépérissement de l'Etat ». Ce qui semble très étrange voire outré dans ce jugement, c'est la réduction de la théorie politique marxiste à la seule critique de l'Etat représentatif bourgeois et à un modèle de démocratie populaire directe après lui. Car cela semble ignorer entièrement l'aspect stratégique de la pensée politique marxiste, surtout telle qu'elle a été développée par Lénine ; sa théorie de la construction du parti, de l'alliance entre prolétariat et paysannerie, de l'auto-détermination des nations, des règles de l'insurrection, etc., autrement dit, toute la théorie sur la manière de faire la révolution socialiste elle-même. Par ailleurs, même si l'on cantonne la théorie politique au « sens strict » à l'analyse de l'Etat capitaliste, ce siècle a vu se développer d'importants types d'Etats bourgeois dont n'avait jamais rêvé Rousseau — en premier lieu les Etats fascistes, dont l'analyse classique a été faite par Trotsky. Comment pouvez-vous exclure tout cela de la théorie politique marxiste ?

Je vous répondrai ceci. Tout d'abord la formule que vous avez citée ne se réfère de façon évidente qu'à la philosophie politique en tant que telle, c'est-à-dire aux questions de principe les plus générales dans la théorie de Marx et de Lénine, qui dérivent de Rousseau — celles que vous avez mentionnées : critique de l'Etat représentatif et de la séparation entre société civile et société politique, décalage entre gouvernement et souveraineté, rejet de la représentation parlementaire, notion de délégués du peuple révocables, etc. Dans ce domaine, il faut reconnaître que le propre discours de Marx sur l'Etat n'est jamais allé très loin. Ses textes fondamentaux sur la question sont la *Critique de la philo-*

*sophie du droit de Hegel*, de 1843, et la *Question juive*, de 1844 ; puis beaucoup plus tard les pages sur la Commune de Paris dans *La guerre civile en France*, de 1871. Ces écrits reprennent tous des thèmes qu'on trouve chez Rousseau. Bien sûr, mon affirmation n'était pas valable en ce qui concerne la stratégie révolutionnaire — construction du parti, alliances de classe ou fascisme. Elle était plus limitée. Dans le même temps, néanmoins, je devrais dire qu'elle contenait une part de provocation délibérée. Je voulais attirer l'attention sur un fait particulier — à savoir la *faiblesse* et le maigre développement de la théorie politique dans le marxisme. Autrement dit, vous pouvez aussi la lire comme une façon de dire que le marxisme manque d'une réelle théorie politique. Tous les éléments de l'œuvre de Lénine que vous avez soulignés — ses écrits sur le Parti, la paysannerie, la question nationale... — sont très importants : mais ils sont toujours à ce point liés à des événements historiques particuliers, qu'on ne peut jamais les extrapoler à un degré de généralisation où ils seraient applicables tels quels à un environnement historique profondément différents de celui dans lequel pensait et agissait Lénine. La signification réelle de mon affirmation était donc polémique. Le développement de la théorie politique a été extraordinairement faible dans le marxisme. Cette faiblesse a beaucoup de raisons incontestables. Mais l'une des principales est sûrement le fait qu'aussi bien Marx que Lénine envisageaient la transition au socialisme et la réalisation du communisme à l'échelle mondiale comme un processus très rapide et rapproché. Le résultat fut que la sphère des structures politiques fut peu étudiée ou explorée. On pourrait formuler cela sous forme de paradoxe en disant que le mouvement politique inspiré par le marxisme a pratiquement été dépourvu de théorie politique. L'absurdité et le danger d'une telle situation sont évidents, maintenant qu'il est clair que la phase de transition au socialisme est en fait un processus séculaire très prolongé, dont la durée n'a jamais été prévue par Marx ou Lénine, durant laquelle les directions communistes exercent aujourd'hui le pouvoir au nom du marxisme, en l'absence de toute réelle théorie de ce pouvoir — sans parler de contrôler les masses qu'elles gouvernent.

Quel est votre jugement sur Althusser et ses élèves ? L'école « della volpienne » en Italie fut le premier courant radicalement anti-hégélien du marxisme occidental depuis la première guerre mondiale. Elle a développé tout un ensemble de thèmes dont le but était de démontrer la rupture de Marx avec Hegel par l'élaboration d'une nouvelle science de la société, qui fut ensuite compromise par la réintroduction de thèmes hégéliens dans le matérialisme historique après Marx. Quelques années plus tard, beaucoup d'idées très proches de celles-là étaient développées par Althusser en France, où elles ont acquis une large influence intellectuelle. Comment considérez-vous aujourd'hui l'œuvre d'Althusser ?

Il n'est pas facile de répondre à cette question. J'ai connu personnellement Althusser, et correspondu avec lui pendant quelques années. Puis j'omis de lui répondre, à moins que ce ne fut l'inverse, et peu à peu notre échange de lettres cessa. Lorsque nous nous rencontrâmes pour la première fois en Italie, Althusser me montra certains des articles qu'il publia par la suite dans *Pour Marx*. Ma première impression en les lisant fut qu'il y avait une très grande convergence avec nos positions. Ma principale réserve à ce propos était qu'Althusser ne semblait pas avoir maîtrisé correctement les canons de la tradition philosophique. Le discours de Della Volpe sur Hegel était toujours basé sur une connaissance très intime et une étude analytique de ses textes, sans parler de ceux de Kant, Aristote ou Platon. Cette dimension était beaucoup moins visible chez Althusser. Au contraire, elle y était remplacée par l'introduction de simplifications de type politique. Par exemple, il y avait dans ses essais une série de références à Mao, qui apparaissait comme une intrusion d'un autre genre de discours dans le texte philosophique lui-même. Ajoutons que politiquement, aucun « della volpien » n'avait la moindre faiblesse envers le maïsisme. En tout cas, malgré ces réserves, les articles qui constituèrent plus tard *Pour Marx* semblaient par ailleurs montrer une nette convergence avec les thèses classiques du courant « della volpien » dans le marxisme italien. C'est alors qu'Althusser m'envoya *Lire le Capital*. Je commençai à le lire, et me trouvai — je le dis sans ironie — incapable de comprendre les présupposés et le but de l'ouvrage. Ce qui me frappa le plus fut quelque chose que remarqua par la suite Hobs-

bawn, dans une critique d'ailleurs très élogieuse d'Althusser parue dans le *Times Literary Supplement* : à savoir que *Lire le Capital* n'aidait absolument personne à lire le *Capital*. J'eus l'impression d'une construction théorique qui n'en finissait pas et érigée, pour ainsi dire, dans le dos du *Capital*. Je ne la trouvais pas particulièrement intéressante en tant que telle, et ne poursuivis pas plus avant.

Ensuite parurent les essais de *Lénine et la philosophie*, notamment « Lénine et Hegel », et il devint de plus en plus évident que le but d'Althusser était de renflouer le « matérialisme dialectique », au moins de nom. Or, en ce qui me concerne, le matérialisme dialectique est une métaphysique scholastique dont la survivance indique simplement la profonde inadéquation jusqu'à maintenant des tentatives du mouvement ouvrier pour appréhender les grands problèmes de la science moderne. C'est un pastiche philosophique pour cours du soir. Bien qu'Althusser l'ait interprété avec une certaine originalité, je n'ai jamais pu comprendre pourquoi il se cramponnait encore à la notion de matérialisme dialectique. Plus récemment, pourtant, je crois avoir saisi la fonction réelle qu'elle remplit dans l'œuvre d'Althusser, et qui situe ce dernier plus aisément dans l'histoire antérieure du marxisme. Il y a dans la polémique entre Godelier et Lucien Sève un passage très révélateur à ce sujet. Godelier cite une lettre d'Engels à Lafargue datant de 1884, qui avance une thèse plus tard développée par Hilferding dans sa préface au *Capital financier*. C'est l'idée qu'il y a une différence fondamentale entre marxisme et socialisme, et qu'on peut accepter l'un tout en rejetant l'autre : car le marxisme est une science axiologiquement neutre, sans orientation idéologique ni finalité politique. Chez Althusser, le même thème se retrouve dans sa récente découverte selon laquelle Marx, après tout, a repris directement une notion centrale de Hegel — l'idée d'un « processus sans sujet ». D'un point de vue philosophique, cette affirmation est évidemment absurde : seul peut la faire quelqu'un qui a lu Hegel il y a très longtemps et n'en a gardé qu'un très vague souvenir. Car le processus hégélien a à coup sûr un sujet. Ce sujet n'est pas humain, c'est le Logos. La Raison est le sujet de l'Histoire chez Hegel, comme le montre clairement son expression fameuse *Die list der Ver-*

nunft — « la ruse de la raison ». Mais en dehors de ces questions d'érudition, qu'est-ce que cela veut dire de déclarer que pour Marx l'histoire est un processus sans sujet ? Cela signifie que l'histoire n'est pas le lieu d'une émancipation humaine. Mais pour le vrai Marx, naturellement, la révolution était précisément cela — un processus d'auto-émancipation collective. Dans son dernier ouvrage, la *Réponse à John Lewis*, Althusser développe une fois de plus en détail sa thèse de processus sans sujet. Mais pour la première fois, il est aussi forcé d'admettre que le thème de l'aliénation est présent dans le *Capital*. En fait, la vérité est que les thèmes de l'aliénation et du fétichisme sont présents non seulement dans le *Capital*, mais dans toute l'œuvre du Marx de la maturité — non seulement dans les *Grundrisse*, mais aussi dans les *Théories sur la plus-value*, sur des centaines de pages. Les *Grundrisse* et les *Théories sur la plus-value* ne font que déclarer en des termes plus explicites ce que déclare le langage du *Capital* de façon plus détournée, pour la raison que Marx avait dans une grande mesure recours au vocabulaire scientifique de l'économie politique anglaise elle-même. Mais les problèmes du travail aliéné et du fétichisme de la marchandise sont centraux dans l'architecture générale de l'œuvre du Marx de la maturité. La reconnaissance, même réticente, par Althusser de leur présence dans le *Capital* détruit en fait tous ses développements antérieurs sur la « coupure » entre le jeune Marx et le Marx de la maturité ; elle met également par terre la notion de l'histoire comme processus sans sujet. Mais c'est cette composante du marxisme qu'Althusser rejette essentiellement. C'est, je pense, ce qui explique son accord foncier avec le stalinisme. Bien sûr, dans sa *Réponse à John Lewis*, Althusser tente d'établir une certaine distance avec Staline. Mais le niveau de cette brochure fait tomber les bras, comme on dit à Rome, avec son mélange de virulence et de banalité. Rien n'est plus frappant que la pauvreté des catégories par lesquelles Althusser tente d'expliquer le stalinisme, le réduisant simplement à un « ékonomisme », épiphénomène de la Seconde Internationale — comme si c'était une simple déviation idéologique, et connue depuis longtemps par-dessus le marché ! Evidemment, le stalinisme fut un phénomène infiniment plus complexe que ne le laissent penser ces catégories

étriquées. Althusser est certainement quelqu'un de très intelligent, et j'ai pour lui une grande sympathie humaine. Mais on ne peut pas ne pas avoir l'impression qu'avec le temps sa pensée est devenue de plus en plus pauvre et aride.

**Dans votre Introduction aux Cahiers philosophiques de Lénine, écrite en 1958, vous finissez par dire que le jeune Lénine de 1894 n'avait pas lu Hegel lorsqu'il écrivit *Ce que sont les amis du peuple* ?, qu'il l'étudia en 1916, mais en fit une mauvaise interprétation. Puis, dans une conclusion plutôt obscure, vous ajoutez que ce paradoxe indique « deux "vocations" divergentes qui luttent encore aujourd'hui au sein du marxisme lui-même. Expliquer comment et pourquoi ces deux « vocations » se sont historiquement unies et surimposées serait une tâche formidable : mais il faudra bien pourtant s'y atteler ». Que voulez-vous dire par là ?**

Il faut vous souvenir que j'étais jeune et enthousiaste lorsque j'écrivis ces lignes. J'étais enclin à l'exagération. Il est vrai que Lénine ne connaissait pas Hegel de première main lorsqu'il écrivit *Ce que sont les amis du peuple* ? Mais ce texte est marqué par le positivisme de l'époque : je rejetterais aujourd'hui catégoriquement les significations ésotériques que je cherchais à lui donner. Les tonalités occasionnellement positivistes de mon *Introduction* de 1958 sont, je crois, corrigées et surmontées dans mon étude de 1969 sur *Le marxisme et Hegel*. Néanmoins, au travers de ces errances et oscillations successives, j'avais à tâtons vers un problème réel et sérieux qui me préoccupe maintenant directement depuis un certain nombre d'années. Il y a deux lignes de développement possibles à partir du discours de Marx, exprimées respectivement dans le titre et le sous-titre du *Capital*. La première est celle que Marx lui-même met en avant dans sa préface à la première édition, et la postface à la seconde édition, où il se présente uniquement comme un scientifique. Marx, selon ce qu'il déclare lui-même ici, accomplit dans le domaine des sciences sociales et historiques une tâche déjà réalisée dans les sciences naturelles. C'était également l'interprétation que faisait Lénine de Marx dans *Ce que sont les amis du peuple* ?, et ma propre *Introduction* de 1958 allait dans la même direction. Le titre du *Capital* lui-même suggère cette direction. Il promet que l'économie

politique, qui a débuté avec les travaux de Smith et Ricardo mais est restée chez eux incomplète et contradictoire, va désormais devenir une véritable science dans le plein sens du terme. Mais le sous-titre du livre suggère une autre direction : une « critique de l'économie politique ». Cette notion a trouvé peu d'écho dans les Seconde et Troisième Internationales. Lénine aurait certainement rejeté l'idée selon laquelle le marxisme serait une critique de l'économie politique : pour lui c'était une critique de la seule économie politique bourgeoise, qui avait finalement transformé l'économie politique elle-même en une science véritable. Mais le sous-titre du *Capital* indique quelque chose de plus — il suggère que l'économie politique en tant que telle est bourgeoise et doit être critiquée tout court. Cette seconde dimension de l'œuvre de Marx est précisément celle qui culmine dans sa théorie de l'aliénation et du fétichisme. Pour nous le grand problème est de savoir si ces deux directions divergentes de l'œuvre de Marx peuvent être réunies dans un système unique, et si oui, comment. Une théorie purement scientifique peut-elle renfermer en son sein un discours sur l'aliénation ? Le problème n'a pas encore été résolu.

L'école « della volpienne » originelle voyait dans l'œuvre de Marx quelque chose comme l'analogie strict de celle de Galilée. Il y a pourtant des difficultés évidentes à transférer les méthodes expérimentales des sciences naturelles dans les sciences sociales. L'Histoire, c'est bien connu, n'est pas un laboratoire où les phénomènes peuvent être artificiellement isolés et répétés, comme en physique. Lénine disait souvent : « Ce moment est unique : il peut passer, et la chance qu'il représente ne jamais revenir... » — juste le contraire de la répétitivité. Il y a pourtant dans votre Introduction à ses Cahiers philosophiques, un passage frappant où vous dites : « La logique et la sociologie se constituent simultanément, dans la même relation d'unité/distinction qui prévaut entre la conscience qu'elles représentent et l'être social : ainsi la logique tombe dans la science de l'histoire, mais la science de l'histoire tombe à son tour dans l'histoire. C'est dire que la sociologie façonne les techniques de la politique, et devient une lutte pour la transformation du monde. La pratique est fonctionnellement rattachée à la production théorique, mais la théorie de son côté est fonction de la pratique. La science est vérifiée dans

et par la société, mais la vie en association pour sa part est une expérimentation en cours dans le laboratoire du monde. L'histoire est donc une science de l'« historia rerum gestarum », théorie-pratique ; mais c'est aussi une science des res gestae elles-mêmes, pratique-théorie ; ou selon les termes d'une grande maxime d'Engels, « l'histoire est expérience et industrie ». On peut comprendre de cette manière le lien profond entre le « prophète » ou le politique, et le scientifique, dans la structuration de l'œuvre de Marx lui-même ». Trouvez-vous toujours cette solution satisfaisante ?

Vous avez choisi la meilleure page de ce texte — celle où j'essaie le plus de trouver la quadrature du cercle ! Je ne suis plus d'accord avec cette page, parce que ce qui me semblait alors être une solution, est encore, je le réalise maintenant, un problème sans réponse. Je suis actuellement dans une phase de remise en question radicale de beaucoup de ces problèmes — et je n'en vois pas encore totalement l'issue. Je publierai probablement un court texte sur la théorie des contradictions chez Marx. J'y prendrai encore plus de distance par rapport à Della Volpe, et tenterai de montrer, à travers l'étude d'un texte de Kant datant de 1763, *Tentative pour introduire la notion de quantités négatives en philosophie*, que le concept marxiste de contradiction capitaliste n'est pas le même que la notion kantienne d'« opposition réelle ». Je suis sûr de ce point, mais cela reste assez limité, et je suis encore dans l'incertitude à propos des conséquences. Néanmoins, pour répondre à votre question, je dirai que le sens de mon argumentation dans cette prochaine étude est que Marx ne peut pas simplement être mis sur le même pied que Galilée ; on ne le pourrait que si les contradictions capitalistes étaient des oppositions réelles au sens kantien du terme.

Un de vos thèmes les plus centraux dans Le Marxisme et Hegel est que les contradictions existent entre des propositions, mais non entre des choses. Confondre les deux est pour vous la marque distinctive du matérialisme dialectique, qui le définit comme pseudo-science. Pourtant dans le dernier essai de votre De Rousseau à Lénine, écrit un an après, vous parlez à plusieurs reprises de la réalité capitaliste comme « renversée », un système qui « se tient sur la tête ». N'est-ce pas simplement réintroduire, sous forme de méta-

phore, la notion d'une « contradiction entre des choses » — par une image littéraire au lieu d'un axiome conceptuel ? Comment peut-on réconcilier l'idée d'une « réalité renversée » avec le principe de non-contradiction que vous estimez central pour toute science ?

C'est là justement le problème sur lequel je travaille actuellement : vous avez tout à fait raison de relever la difficulté. Je m'en tiens fermement à la thèse fondamentale selon laquelle le matérialisme présuppose la non-contradiction — que la réalité est non-contradictoire. Sur ce point je suis d'accord avec Adjukiewicz et Linke, et je réaffirme pleinement ma critique du matérialisme dialectique. Dans le même temps, relisant Marx, j'ai pris conscience que pour lui les contradictions capitalistes sont indéniablement des contradictions dialectiques. Della Volpe a essayé de s'en tirer en interprétant l'opposition entre capital et travail salarié comme une opposition réelle — *Realrepugnantz* — au sens kantien : c'est-à-dire une opposition sans contradiction, *Ohne Widerspruch*. Si la relation entre capital et travail était une opposition réelle de type kantien, elle serait non dialectique et le principe de base du matérialisme serait sauf. Mais le problème est en fait beaucoup plus complexe. Je continue à croire que le matérialisme exclut la notion de réalité contradictoire : il n'y a pourtant aucun doute que pour Marx le rapport capital-travail salarié est une contradiction dialectique. Le capitalisme est une réalité contradictoire pour Marx, non pas parce qu'étant une réalité il doit par conséquent être contradictoire — ce qu'aurait dit le matérialisme dialectique, mais parce qu'il est une réalité renversée, retournée, chavirée. Je suis parfaitement conscient du fait que la notion de réalité renversée semble être en désaccord avec les préceptes de toute science. Marx était convaincu de la validité de cette notion. Je ne dis pas qu'il avait nécessairement raison. Je ne peux pas encore dire si l'idée d'une réalité inversée est compatible avec une science sociale.

Mais j'aimerais revenir sur le problème du rapport entre sciences naturelles et sciences sociales, que vous avez soulevé plus tôt. Je ne maintiens plus la position optimiste de mon *Introduction* de 1958, qui supposait trop facilement une homogénéité fondamentale entre sciences de la nature et sciences de la société. D'un autre côté, je

vois que des deux positions répandues généralement adoptées sur ce problème, toutes deux soulèvent de graves difficultés. La première est celle que j'ai adoptée dans mon *Introduction*, et qui dérivait de Della Volpe : elle identifiait en fait sciences naturelles et sciences sociales. Marx était alors pour nous « le Galilée du monde moral ». Aujourd'hui, cette formule me frappe comme très discutable : en dehors de toute autre chose, elle suppose que chez Marx le rapport capital-travail est une opposition non contradictoire, ce qui n'est pas le cas. D'un autre côté, il y a la seconde position qui insiste sur l'hétérogénéité des sciences sociales et naturelles. Le danger de cette alternative est que les sciences sociales ont alors tendance à devenir une forme de connaissance qualitativement distincte des sciences naturelles, et à avoir, par rapport à elle, la même relation que la philosophie avait l'habitude d'avoir par rapport à la science en tant que telle. Ce n'est pas un hasard si c'était là la solution des historicistes allemands — Dilthey, Windelband et Rickert. Elle fut alors reprise par Croce, Bergson, Lukacs et l'École de Francfort. La conclusion invariable de cette tradition est que la vraie connaissance est la science sociale qui, parce qu'on ne peut l'assimiler aux sciences naturelles, n'est pas une science du tout mais une philosophie. Donc soit il n'y a qu'une forme de connaissance, qui est la science (position que j'aimerais encore défendre) — mais alors il devrait être possible de contruire les sciences sociales sur des bases analogues à celles des sciences naturelles ; soit les sciences sociales sont vraiment différentes des sciences naturelles, et il y a deux sortes de connaissance — mais puisque deux formes de connaissance ne sont pas possibles, les sciences naturelles deviennent une pseudo-connaissance. La seconde position est l'alternative idéologiquement dominante. La philosophie d'Europe continentale du XX<sup>e</sup> siècle a pratiquement été unanime dans son attaque des sciences naturelles — de Husserl à Heidegger, de Croce à Gentile, de Bergson à Sartre. Face aux dangers de cet idéalisme spirituel, je préférerais personnellement courir les risques contraires du néopositivisme. Mais je suis divisé sur ce problème et n'ai pas de solution toute faite.

**Pour ce qui est du Capital lui-même, comme exemple de méthode scientifique, vous**

avez un jour écrit que « la vérification concluante du Capital, qu'on peut dire externe, a été fournie par le développement ultérieur de l'Histoire elle-même : vérification à laquelle se réfèrent Lénine lorsqu'il écrivait que « c'est le critère de la pratique — à savoir l'évolution de tous les pays capitalistes dans les dernières décennies — qui prouve la vérité objective de toute la théorie économique et sociale de Marx en général ». Notez — toute la théorie : ce qui veut dire que ce n'est pas seulement une partie ou une autre, mais l'ensemble de l'œuvre de Marx, qui constitue un corps d'hypothèses vérifiées, et donc de lois à contrôler et à ajuster sans cesse à la lumière de l'expérience historique réelle. Que pensez-vous aujourd'hui de ces affirmations ?

Erreurs de jeunesse, purement et simplement.

Dans un texte récent, vous semblez reconnaître qu'il existe une théorie de l'« effondrement » dans le Capital, bien que votre analyse, prudente, suggère la présence d'éléments dans l'œuvre de Marx allant à l'encontre de cette théorie. Vous identifiez le courant principal de la théorie de l'« effondrement » avec le postulat de la chute du taux de profit qui se trouve dans le Capital. Le considérez-vous comme une loi scientifique « vérifiée de façon concluante par le développement ultérieur de l'Histoire elle-même » ?

Absolument pas. En fait je crois qu'il y a quelque chose de beaucoup plus sérieux à dire au sujet des prédictions que contient le *Capital*. Non seulement la chute du taux de profit n'a pas été empiriquement vérifiée, mais le test central du *Capital* lui-même ne s'est pas encore vérifié : une révolution socialiste dans les pays occidentaux avancés. Le résultat, c'est que le marxisme est aujourd'hui en crise, et qu'il ne pourra surmonter cette crise qu'en la reconnaissant. Mais cette reconnaissance est précisément évitée soigneusement par tous les marxistes, petits ou grands. C'est parfaitement compréhensible dans le cas des nombreux intellectuels apolitiques et apologistes des partis communistes occidentaux, dont le rôle est uniquement de fournir un vernis marxiste à la pratique politique absolument antimarxiste de ces partis. Ce qui est beaucoup plus grave, c'est l'exemple que donnent des intellectuels de stature vraiment importante qui, dans leur travail, cachent systématiquement la crise du marxisme,

et contribuent par conséquent à prolonger sa paralysie en tant que science sociale. Laissez-moi citer deux exemples, pour être clair. Baran et Sweezy, dans leur introduction au *Capital monopoliste*, informent leurs lecteurs dans une note brève qu'ils ne vont pas utiliser le concept de plus-value, mais celui de surplus, pas celui de travail salarié mais celui de travail dépendant. Qu'est-ce que cela veut dire en fait ? Cela veut dire que Baran et Sweezy ont décidé qu'il leur était impossible d'utiliser la théorie de la valeur et de la plus-value, dans leur analyse du capitalisme US d'après-guerre. Ils en avaient parfaitement le droit ; peut-être même ont-ils raison — ce n'est pas là le problème. Ce qui est significatif, c'est leur façon de le faire. Ils font en fait sauter la pierre angulaire de la construction de Marx : sans la théorie de la valeur et de la plus-value, le *Capital* s'effondre. Mais ils se contentent d'en mentionner l'élimination dans une note, puis continuent nonchalamment, comme si de rien n'était — comme si, une fois cette petite correction effectuée, l'œuvre de Marx restait plus vigoureuse que jamais.

Prenons un autre cas, celui d'un grand intellectuel et scientifique pour lequel j'ai le plus grand respect, Maurice Dobb. Pour présenter une édition italienne du *Capital* à l'occasion de son centenaire, Dobb a écrit une préface dans laquelle il proclame que tout est en ordre, à part une toute petite tâche, un défaut minuscule de l'original. Cette petite erreur, dit Dobb, c'est la façon qu'utilise Marx pour transformer les valeurs en prix dans le Livre III du *Capital* : mais heureusement, l'erreur a été rectifiée par Sraffa, et tout est maintenant à nouveau parfait. Dobb a peut-être raison de ne pas se contenter de la solution de Marx au problème de la transformation, tout comme Sweezy a peut-être de bonnes raisons pour rejeter la théorie de la valeur. Pour le moment, nous pouvons ne pas nous prononcer sur ces problèmes. Mais là où ils ont assurément tort, c'est lorsqu'ils croient ou prétendent croire qu'on peut ôter les piliers centraux sur lesquels repose l'édifice théorique de Marx, tout en laissant debout l'ensemble de la construction. Ce type d'attitude n'est pas une simple illusion. En refusant d'admettre que ce qu'ils rejettent de l'œuvre de Marx n'est pas secondaire mais essentiel, une telle attitude occulte et par conséquent aggrave la crise du



marxisme dans son ensemble. Une évaison intellectuelle de cette sorte ne fait qu'aggraver la stagnation de la pensée socialiste qu'on remarque partout en Occident aujourd'hui. C'est la même chose pour les jeunes économistes marxistes italiens qui ont adopté la plupart des idées de Sraffa. Je ne dis pas que Sraffa a tort ; je suis prêt à admettre comme hypothèse qu'il a peut-être raison. Mais il est tout à fait absurde d'accepter Sraffa, dont le travail implique la destruction de tous les fondements de l'analyse de Marx, et dans le même temps de prétendre que c'est le meilleur moyen d'étayer Marx.

Les questions essentielles pour le marxisme contemporain ne concerne évidemment pas seulement sa théorie économique. Elles sont aussi politiques. Dans deux textes récents, vous avez fait une distinction entre la notion de « voie parlementaire » et celle de « voie pacifique » au socialisme. Ainsi dans l'avant-dernier essai de De Rousseau à Lénine, vous dites que l'Etat et la Révolution n'était pas dirigé par Lénine uniquement contre le réformisme en tant que tel et n'est pas centré sur une affirmation de la nécessité de la violence physique pour écraser l'Etat bourgeois — mais s'occupe davantage d'un thème beaucoup plus important, à savoir la nécessité de remplacer un type historique de pouvoir par un autre : l'Etat représentatif parlementaire par la démocratie prolétarienne directe, dans des conseils ouvriers, qui ne sont déjà plus du tout un Etat au plein sens du terme. Dans un article plus récent sur le Chili, vous avez redit que la violence est essentiellement secondaire pour une révolution socialiste — qu'elle peut se produire ou ne pas se produire, mais en aucun cas la définir en tant que telle. Dans l'un et l'autre de ces essais, pour appuyer votre argumentation, vous citez l'article de Lénine de septembre 1917 dans lequel il disait qu'un passage pacifique au socialisme était possible en Russie. Mais cette utilisation d'un passage de Lénine est très superficielle, n'est-ce pas ? En septembre 1917, on avait déjà assisté à une violence historique colossale au cours de la Première Guerre Mondiale, qui avait coûté la vie à des millions de Russes et brisé fondamentalement l'ensemble de l'armée en tant qu'appareil de répression de l'Etat tsariste. Par ailleurs, la Révolution de Février avait renversé le tsarisme lui-même par de violentes émeutes : une explosion populaire qui n'était en aucun cas un processus pacifique. C'est seulement dans ce

contexte, après la liquéfaction de l'appareil militaire tsariste et l'extension nationale des soviets, que Lénine écrivit que pendant un court moment une transition au socialisme sans violence supplémentaire était possible, si le gouvernement provisoire transmettait son pouvoir aux soviets. En pratique, bien sûr, la Révolution d'Octobre se révéla malgré tout nécessaire — une insurrection organisée pour la prise du pouvoir. Toute l'œuvre de Lénine insiste de façon évidente et inlassablement sur le caractère nécessaire et inévitable de la violence des masses pour briser l'appareil militaire et policier de la classe dominante. En général, vous semblez passer avec trop de désinvolture sur ce thème fondamental de la théorie révolutionnaire léniniste. Votre besoin évident de résister à toute la tradition stalinienne de négation de la démocratie prolétarienne, à son utilisation massive de la violence policière contre la classe ouvrière elle-même, ne vous a-t-il pas conduit involontairement à minimiser la violence prolétarienne inhérente à tout soulèvement révolutionnaire de masse contre le capital ?

Vous avez peut-être raison de dire que j'ai eu tendance à sous-estimer cette dimension de toute révolution. Mais quel était mon but en écrivant cet essai sur *l'Etat et la Révolution* ? Vous l'avez vous-même indiqué. Il s'agissait de s'opposer et de s'attaquer à une conception que le stalinisme a inculquée au mouvement ouvrier et qui identifiait simplement révolution et violence. Pour cette tradition, seule la violence était le véritable signe distinctif d'une révolution : tout le reste — transformation de la nature du pouvoir, mise en place d'une démocratie socialiste — n'avait aucune importance. La différence entre communistes et social-démocrates tenait simplement au fait que les premiers étaient pour une révolution violente, alors que les seconds étaient opposés à une révolution parce qu'ils étaient pacifistes. Que les communistes aient partout créé une dictature politique bureaucratique après la révolution, voire même une tyrannie personnelle comme celle de Staline, cela n'avait que peu de signification : le régime était toujours socialiste. C'est pour m'opposer à cette longue tradition que j'ai cherché à démontrer que révolution et violence ne sont d'aucune façon des concepts interchangeables, et qu'à la limite il pourrait exister une révolution non violente. Ce n'est pas là uniquement une phrase isolée chez Lénine ; il y

a tout un chapitre de *l'Etat et la Révolution* intitulé « le développement pacifique de la révolution ».

Les seuls passages importants où Lénine affirme la possibilité d'une révolution pacifique sont ceux où il envisage une phase historique dans laquelle la classe dominante a déjà été expropriée par des révolutions violentes dans les principaux pays industrialisés du monde, et où les capitalistes des quelques petits pays restants capitulent sans grande résistance devant leurs classes ouvrières, parce que le rapport global des forces leur est désespérément défavorable. Ce n'est pas encore un scénario très applicable.

Je ne pense pas que nous soyons en désaccord sur le fond du problème. La question vraiment importante, c'est la nature politique du pouvoir qui surgit après toute révolution, quel que soit le caractère violent des combats qui le précèdent. Ma principale préoccupation a été de combattre l'héritage stalinien de mépris pour la démocratie socialiste.

Cette préoccupation est très compréhensible. Mais les partis communistes occidentaux ont maintenant depuis longtemps cessé de parler d'une quelconque violence, encore moins de l'exalter : au contraire, ils ne parlent que de processus pacifique vers une « démocratie avancée », dans le cadre constitutionnel de l'Etat bourgeois existant. Tout au plus diront-ils que si la bourgeoisie ne respecte pas les règles du jeu constitutionnelles après l'élection d'un gouvernement de gauche, et l'attaque illégalement, alors la classe ouvrière a le droit de se défendre physiquement. Tandis que chez Engels, Lénine ou Trotsky, l'insurrection prolétarienne est essentiellement envisagée comme arme agressive de stratégie révolutionnaire, dont la règle principale est de prendre et de garder l'initiative — le mot d'ordre de Danton sur l'« audace ». Vous semblez minimiser cet héritage central de la pensée marxiste. Une polémique avec le parti communiste italien aujourd'hui ne peut pourtant pas l'éviter, n'est-ce pas ?

Il est exact que, comme vous dites, les partis communistes occidentaux ne parlent plus aujourd'hui de violence. Mais malheureusement de petits groupes ont émergé à l'extrême gauche dans la même période, qui reproduisent la fixation stalinienne sur la violence et dont on ne peut ignorer l'influence, surtout sur la jeunesse ; elle est souvent plus

grande sur la jeune génération marxiste que celle des partis communistes eux-mêmes. Vous avez cité mon article sur le Chili. J'y écrivais qu'il ne peut y avoir de socialisme sans droit de grève, liberté de la presse et élections libres. Cela a été largement considéré ici comme des déclarations outrageusement parlementaristes. Pourquoi ? Parce que dans la mentalité stalinienne déformée de la plupart de ces groupes, la liberté de la presse ou le droit de grève sont simplement mis sur le même plan que le Parlement : dans la mesure où une révolution socialiste abolira le Parlement, elle devra également supprimer les élections libres, la liberté de la presse et le droit de grève. Autrement dit mettre en place un régime policier et non une démocratie prolétarienne. Face à cette confusion catastrophique, il est nécessaire de rappeler encore et toujours aux socialistes que les libertés publiques — de suffrage, d'expression, de faire grève — ne sont pas la même chose que le Parlement, et que le pur exercice de la violence n'est pas la même chose que la transformation révolutionnaire des rapports sociaux et ne la garantit pas.

D'accord. Mais ce n'était pas le problème au Chili. Il n'y avait personne à gauche qui menaçait de supprimer le droit de grève. Le problème central, au contraire, était juste à l'opposé : c'était la confiance dans la neutralité de l'appareil de répression de l'Etat bourgeois. C'est cela qui a amené la catastrophe au Chili. Par ailleurs, il n'y avait pas que les groupes d'extrême-gauche pour parler de la situation chilienne. Les partis communistes également faisaient de bruyants commentaires. N'était-il pas nécessaire de dire aussi quelque chose à leur propos ?

Vous avez raison. En fait j'ai dû écrire très vite un très court article, dans un espace de temps très bref. Je réalise maintenant que j'ai prêté le flanc aux communistes. Je le reconnais.

Mais ne se pourrait-il pas que vos estimations de l'importance de l'appareil répressif de l'Etat capitaliste aient des raisons théoriques — et pas seulement conjoncturelles ? Car tout votre intérêt pour l'Etat bourgeois s'est principalement centré sur ce que toute la tradition marxiste depuis Marx (y compris Lénine) a largement négligé — à savoir la réalité de la démocratie parlementaire comme structure historique objective de la société bourgeoise et pas seulement ruse subjective

ou illusion créée par la classe dominante. L'efficacité politique et idéologique de l'Etat démocratique bourgeois à contenir et contrôler la classe ouvrière en Occident a été considérable, surtout en l'absence de toute démocratie prolétarienne à l'Est. Mais la nécessité de prendre très au sérieux tout le système de l'Etat représentatif parlementaire et de l'analyser de son propre chef en tant que base du pouvoir politique bourgeois en Occident, ne devrait pas faire oublier l'appareil militaire et policier permanent qui se dresse derrière lui, à l'arrière-plan. Dans toute véritable crise sociale, où l'affrontement a lieu directement classe contre classe, la bourgeoisie a toujours recours à son appareil répressif plutôt qu'à son appareil représentatif. La tragédie chilienne est là pour prouver les conséquences d'un tel oubli.

J'accepte ces critiques. Vous avez raison de les faire.

A ce propos, c'est le mérite propre de Gramsci que d'avoir tenté de résoudre quelques-uns des problèmes stratégiques spécifiques posés par les structures politiques et sociales des pays capitalistes avancés, avec leur combinaison d'institutions représentatives et répressives. Vous ne vous êtes jamais beaucoup référé à Gramsci dans vos principaux ouvrages. Il est probable que dans votre période « della volpienne » vous l'avez considéré comme une influence dangereusement idéaliste dans la culture italienne, le voyant essentiellement dans un contact philosophique, plutôt que comme penseur politique. Est-ce toujours là votre attitude ?

Non, j'ai complètement changé d'opinion à propos de Gramsci. Votre supposition à propos de mon ancienne attitude est exacte. Il nous était difficile, dans notre situation de minorité à la position extrêmement faible dans le P.C.I., de séparer Gramsci de la façon dont la direction du Parti présentait Gramsci. C'est tout à fait vrai. Mais depuis j'ai beaucoup réfléchi sur Gramsci, et je comprends maintenant mieux son importance. Il faut à ce sujet être très clair, garder le sens des proportions et éviter tout culte à la mode. Je continue à croire qu'il est absurde de présenter Gramsci comme égal ou supérieur à Marx ou Lénine en tant que penseur. Son œuvre ne contient pas de clé d'or théorique qui pourrait apporter une solution à nos difficultés actuelles. Mais dans le même temps il y a un abîme entre Gramsci et un penseur comme Lukacs,

ou même Korsch — sans parler d'Althusser. Lukacs était un professeur, Gramsci un révolutionnaire. Je n'ai pas encore écrit sur Gramsci, en partie parce que j'attends la parution de l'édition critique de ses *Notes de prison* ; je pense qu'il est important d'avoir des textes tout à fait exacts avant d'écrire sur un auteur. Dans ce cas, je ne sais pas s'il y aura de grandes surprises dans l'édification définitive. Il n'en est pas moins vrai que la façon dont on a jusqu'ici publié les *Notes de prison* en Italie est proprement aberrante. Par exemple, le premier volume fut intitulé « Le matérialisme historique et la philosophie de Benedetto Croce », comme si Gramsci avait eu l'intention de construire une philosophie. En fait les *Notes de prison* s'occupe d'une étude « sociologique » de la société italienne. C'est précisément toute la différence entre Gramsci et Togliatti. Pour Gramsci, l'analyse scientifique était essentielle à l'action politique. Pour Togliatti, la culture était séparée et juxtaposée à la politique. Togliatti déployait une culture traditionnelle de type rhétorique et menait une politique sans lien organique avec elle. Gramsci fusionnait et synthétisait authentiquement les deux. Ses recherches sur la société italienne préparent vraiment la transformation de celle-ci. C'est là la marque de son sérieux en tant qu'homme politique.

En fait, je crois qu'on peut mieux apprécier la stature de Gramsci qu'il y a 20 ans, parce que le marxisme vit actuellement une crise qui nous impose un auto-examen et une auto-critique approfondis — or la position de Gramsci dans les *Notes de prison* est précisément celle d'un homme politique et d'un théoricien qui réfléchit sur une défaite historique et ses causes. Hobsbawm a très bien mis cela en lumière dans un article récent de la *New York Review of Books*. Gramsci cherchait à comprendre les raisons de cette défaite. Il croyait que les « généraux » du prolétariat n'avaient pas compris la vraie nature du terrain social sur lequel ils opéraient, et que la condition de toute nouvelle offensive de la classe ouvrière était d'explorer au préalable ce terrain à fond. Autrement dit, il entreprit une analyse des particularités de la société italienne de son temps. Le caractère fascinant et la force de son œuvre dans ce domaine tiennent pour moi, paradoxalement, dans ses limites mêmes. Quelles étaient les limites de Gramsci ? Fondamentalement le fait



WIAZ

qu'il n'avait qu'une connaissance très partielle et défectueuse de l'œuvre de Marx, et une connaissance relativement partielle même des textes de Lénine. Le résultat fut qu'il ne tenta aucune analyse économique du capitalisme italien ou européen. Mais cette faiblesse se révéla être aussi une force. Justement dans la mesure où Gramsci n'avait pas vraiment maîtrisé la théorie économique marxiste, il put se livrer à une exploration originale de l'histoire italienne qui se situait tout à fait en dehors du schématisme conventionnel de l'infrastructure et de la superstructure — couple de concepts qu'on trouve rarement chez Marx lui-même, et qui a presque toujours conduit à des simplifications rétrogrades. Gramsci était donc libre de donner une importance toute nouvelle aux composantes politiques et morales de l'histoire et de la société italiennes. Nous sommes tellement accoutumés, en tant que marxistes, à regarder la vérité à travers certaines lunettes, qu'il est très important que quelqu'un enlève de temps en temps ces lunettes : sans doute percevra-t-il le monde de façon quelque peu confuse, mais il verra probablement aussi des choses que ne remarquent jamais ceux qui portent des lunettes. La faiblesse même de la formation économique de Gramsci lui permit d'être un marxiste plus original et important qu'il n'aurait pu l'être, s'il avait eu une formation plus orthodoxe. Naturellement, sa recherche est restée incomplète et fragmentaire. Mais les réalisations et l'exemple de Gramsci n'en sont pas moins tout à fait remarquables, malgré toutes ces limites.

**Vous avez distingué Gramsci de ses contemporains d'Europe occidentale après la Première guerre mondiale, en le mettant à un niveau particulier. Comment résumeriez-vous votre opinion de Trotski ?**

Mon attitude envers Trotski est telle que je suis généralement considéré comme « trotskiste » en Italie, alors qu'en fait je ne l'ai jamais été. Si vous allez à l'Université de Rome, vous verrez des slogans peints par des étudiants — maoïstes et néo-staliniens — qui disent : « Coletti au poteau ! » L'anti-trotskisme est une épidémie dans la jeunesse italienne : et je suis communément considéré comme trotskiste. Quelle est la vérité fondamentale énoncée par Trotski — l'idée centrale pour laquelle je suis tout prêt à être considéré comme trotskiste ? On pourrait la

résumer très brièvement en disant que dans toute perspective authentiquement marxiste, les Etats-Unis d'Amérique devraient être la société la plus mûre dans le monde pour une transformation socialiste, et que Trotski est le théoricien qui nous le rappelle le plus courageusement et infatigablement. Autrement dit, Trotski a toujours insisté sur le fait que la force déterminante de toute véritable révolution socialiste serait la classe ouvrière industrielle, et qu'aucune paysannerie ne pourrait remplir ce rôle à sa place, encore moins une simple direction de parti communiste. Le développement le plus clair et le moins équivoque de cette thèse fondamentale se trouve dans l'œuvre de Trotski. Sans elle, le marxisme devient purement honorifique — une fois privé de cet élément, n'importe qui peut se dire marxiste. Dans le même temps, en ce qui concerne l'Union Soviétique, je trouve exemplaires les analyses de Trotski dans *La Révolution trahie*, un modèle de sérieux et de mesure. On oublie souvent à quel point *La Révolution trahie* est extraordinairement mesurée et prudente dans son analyse de la Russie sous Staline. Presque 40 ans ont passé depuis que Trotski a écrit son livre en 1936, et depuis lors la situation en U.R.S.S. s'est dégradée, en ce sens que la caste bureaucratique au pouvoir s'est stabilisée et consolidée. Mais je continue à croire que le jugement fondamental de Trotski selon lequel l'Etat soviétique n'est pas un régime capitaliste, reste valable aujourd'hui. Bien sûr cela ne signifie pas que le socialisme existe en U.R.S.S. — un genre de société encore mal catalogué par les zoologistes. Mais je suis fondamentalement d'accord avec Trotski lorsqu'il dit que la Russie n'est pas un pays capitaliste. Où je diverge, c'est sur la question de savoir si l'on peut décrire l'U.R.S.S. comme un Etat ouvrier dégénéré : c'est un concept qui m'a toujours laissé perplexe. Par ailleurs, je ne peux proposer aucune définition plus précise. Mais ce que je respecte par-dessus tout dans la position de Trotski, c'est la prudence tempérée de son analyse du stalinisme. Cette prudence reste aujourd'hui particulièrement salutaire, face au chœur confortable de ceux qui, à gauche, ont tout à coup découvert le « capitalisme » et le « fascisme » en U.R.S.S.

**Comment voyez-vous maintenant votre développement personnel en tant que philo-**

## sophe à ce jour : et quels sont pour vous les problèmes centraux de l'avenir général du marxisme ?

Nous avons parlé de l'École « della volpienne » en Italie, où j'ai reçu ma première formation. Ce que je voudrais souligner en fin de compte, c'est quelque chose de beaucoup plus profond que toutes les critiques que j'ai pu lui faire jusqu'à maintenant. Le phénomène du « della volpisme » — comme celui de l'althusserianisme aujourd'hui — a toujours été lié à des problèmes d'interprétation du marxisme : il est né et est resté confiné dans un espace purement théorique. Le rapport qu'il établissait avec le marxisme fut toujours marqué par une dissociation et une division fondamentales entre théorie et activité politique. Cette séparation caractérise le marxisme dans le monde entier depuis le début des années 1920. Dans ce contexte, l'École « della volpienne » en Italie se réduit nécessairement à des dimensions très modestes : il ne faut avoir aucune illusion à ce sujet, ni exagérer les différences politiques entre « della volpiens » et historicistes de l'époque. Le fait réel, fondamental était la séparation entre le marxisme théorique et le mouvement ouvrier. Si vous regardez des ouvrages comme *La question agraire* de Kautsky, *L'Accumulation du capital* de Luxembourgeois ou *Le développement du capitalisme en Russie* de Lénine — trois grands textes de la période qui suit immédiatement celle de Marx et Engels —, vous vous apercevrez tout de suite que leur analyse théorique contient en même temps les éléments d'une stratégie politique. Ce sont des ouvrages qui ont à la fois une réelle valeur scientifique et un but stratégique pratique. De tels ouvrages, quelles qu'en soient les limites, maintiennent l'essentiel du marxisme. Car le marxisme n'est pas un phénomène comparable à l'existentialisme, à la phénoménologie ou au néo-positivisme. Dès qu'il le devient, c'en est fini de lui. Mais après la Révolution d'Octobre, à partir du début des années 1920, que s'est-il passé ? En Occident, où la révolution avait échoué et le prolétariat avait été battu, le marxisme survécut uniquement comme courant académique dans les universités, produisant des ouvrages de portée purement théorique et de réflexion culturelle. La carrière de Lukacs est la plus claire démonstration de ce processus. *Histoire et conscience de classe*, malgré tous ses défauts, est un livre de

théorie politique, lié à une pratique réelle. Par la suite, Lukacs écrit des ouvrages d'une nature totalement différente. *Le jeune Hegel* et *La destruction de la raison* sont les produits typiques d'un professeur d'université. Ils peuvent avoir une très grande valeur sur le plan culturel : mais ils n'ont plus aucun lien avec la vie du mouvement ouvrier. Ce sont des tentatives pour réaliser un pas en avant sur le plan théorique, qui en même temps sont totalement dénuées de toute implication politique et stratégique. Tel fut le sort de l'Occident. Dans le même temps, que se passait-il à l'Est ? Des révolutions s'y produisaient, mais dans des pays dont le niveau de développement capitaliste était si faible qu'ils n'avaient aucune chance de bâtir une société socialiste. Dans ces pays, les catégories classiques du marxisme n'ont en réalité aucune correspondance objective. Il y eut une pratique politique révolutionnaire, qui engendra parfois des expériences de masse très importantes et créatrices, mais cela eut lieu sur une scène historique étrangère aux catégories centrales de la théorie marxiste. Cette pratique ne réussit par conséquent jamais à se transformer en avance théorique du marxisme lui-même : le cas le plus évident est constitué par l'œuvre de Mao. Donc, en simplifiant à l'extrême, on peut dire qu'en Occident, le marxisme est devenu un phénomène purement culturel et académique, alors qu'à l'Est, des processus révolutionnaires se sont développés dans un cadre trop arriéré pour permettre la réalisation du socialisme, et se sont inévitablement exprimés dans des idées et des traditions non marxistes.

Cette séparation entre l'Est et l'Ouest a plongé le marxisme dans une crise prolongée. Malheureusement, la reconnaissance de cette crise est systématiquement occultée et refoulée chez les marxistes eux-mêmes, y compris les meilleurs d'entre eux, comme nous l'avons vu pour Sweezy et Dobb. Mon opinion, au contraire, est que la seule chance pour le marxisme de survivre et de surmonter cette épreuve, c'est de prendre ces problèmes à bras le corps. Bien sûr un individu, même avec quelques compagnons ne peut pas faire grand chose tout seul. Mais c'est là en tout cas la direction dans laquelle j'essaie maintenant de travailler : et c'est dans cette perspective que je me dois d'exprimer le plus profond désaccord avec ce que j'ai fait jusqu'à présent. Je me suis très éloigné des choses que

j'ai écrites, car dans le meilleur des cas elles me semblent ni plus ni moins qu'un appel aux principes contre les faits. Mais d'un point de vue marxiste, l'histoire ne peut avoir tort — autrement dit, de purs *a priori* ne peuvent jamais être opposés à l'évidence de son développement réel. La tâche véritable est d'étudier pourquoi l'histoire a pris un cours différent de celui prévu par le *Capital*. Il est probable que toute recherche de bonne foi devra mettre en question certains des principes centraux de la pensée marxiste elle-même. Je renonce donc maintenant au triomphalisme dogmatique qui me faisait approuver autrefois chaque ligne de Marx — le ton des passages de mon *Introduction* de 1958 que vous avez cités. Je dirai même cela plus fermement. Si les marxistes restent bloqués en épistémologie, le marxisme est vraiment mort. La seule façon pour le marxisme de revivre, c'est qu'on ne publie plus des livres comme *Le marxisme et Hegel*, mais qu'à la place on récrive les ouvrages de Hilferding, *Le capital financier*, et de Luxembourg,

*L'Accumulation du capital* — voire de Lénine, *L'impérialisme*, qui était une brochure de vulgarisation. En bref, soit le marxisme a la capacité — ce que je n'ai certainement pas — de produire des choses de ce niveau, soit il vivotera uniquement en tant que hobby de quelques universitaires. Mais dans ce cas, il sera bel et bien mort, et les professeurs pourront aussi bien inventer un nouveau nom pour leurs rites.

*Interview recueilli  
par Pierre Anderson.*

*Traduit de l'anglais  
par Christiane Tillier.*

#### BIBLIOGRAPHIE SOMMAIRE

- 1958 : *Introduction aux cahiers philosophiques de Lénine.*  
1969 : *Le marxisme et Hegel.*  
1969 : *Idéologie et société* (traduit en français sous le titre « *De Rousseau à Lénine* »).