

L'humanisme marxiste

Salvatore Puledda

Interprétations de l'humanisme

Éditions Références, 2000

Après la fin de la Seconde Guerre mondiale, le « modèle » marxiste que Lénine avait instauré en Union soviétique semblait désormais marqué par une crise de plus en plus profonde et dramatique. Avec Staline, il prenait le visage d'une dictature impitoyable. C'est dans ce contexte que va se développer une nouvelle interprétation de la pensée de Marx, en opposition et en alternative à l'interprétation « officielle » du régime soviétique, et qui a pris le nom « d'humanisme marxiste ». En effet, ses représentants soutiennent que le marxisme a un « visage humain », qu'au centre de sa problématique se trouve la libération de l'homme de toute forme d'oppression et d'aliénation, et que donc, par essence, il s'agit véritablement d'un humanisme. Un groupe assez hétérogène de philosophes se rattache à ce courant de pensée, parmi lesquels on peut citer Ernst Bloch en Allemagne, Adam Shaff en Pologne, Roger Garaudy en France, Erich Fromm et Herbert Marcuse aux États-Unis.

Ainsi, à partir des années cinquante, avec le défi que l'interprétation théorique de l'humanisme marxiste a lancé à la doctrine « orthodoxe » du régime soviétique, on assiste à une rude confrontation entre deux conceptions de la pensée de Marx, qui s'excluent mutuellement. Mais une situation de ce genre n'était pas une nouveauté ou une anomalie dans l'histoire du marxisme ; c'était, bien au contraire, presque une constante. En effet, la pensée de Marx a connu, durant toute sa phase de développement et pour de nombreuses raisons, une large variété d'interprétations¹.

Après la mort de son fondateur (1883), à l'époque de la Deuxième Internationale (1889), le marxisme était généralement interprété comme « matérialisme historique » et était conçu comme une doctrine « scientifique » des sociétés humaines et de leurs transformations qui se fondait sur des faits économiques et faisait partie d'une philosophie de l'évolution de la nature, développée par Engels. Cette interprétation était conditionnée par le climat culturel de l'époque, dominé par les théories sur l'évolution de Darwin et, de façon plus générale, par le positivisme. Dans ce contexte, la « scientificité » du marxisme était celle des sciences empiriques dont il étendait la méthode et la rigueur aux domaines de l'économie, de la société et de l'histoire, domaines qui avaient été auparavant subordonnés à des conceptions « métaphysiques », c'est-à-dire irrationnelles et arbitraires.

¹ Cf. sur ce point l'article Marxisme de L.Coletti, in Enciclopedia del Novecento, Vol IV, Roma, 1979.

Au début de notre siècle, la victoire de la révolution prolétarienne en Russie et son échec en Allemagne et dans le reste de l'Europe occidentale imposèrent l'interprétation du marxisme élaborée d'abord par Plechanov et Lénine, puis par Staline. Le marxisme était alors conçu fondamentalement comme « matérialisme dialectique », comme une doctrine philosophique matérialiste (on pourrait presque dire une cosmologie), dans laquelle la dialectique, c'est-à-dire le raisonnement logique théorisé par Hegel, jouait un rôle central : d'une part, la dialectique est la loi évolutive de la matière, d'autre part, c'est la méthode théorique et pratique qui permet la compréhension du monde physique et de l'histoire, et qui indique, par conséquent, quelle est l'action politique correcte. Ici, la philosophie de la nature selon Engels qui, dans l'interprétation précédente, servait seulement de cadre philosophique à l'œuvre sociologique et économique de Marx, devient centrale, et se superpose au matérialisme historique. Le marxisme est conçu comme une « science », mais pas dans le sens d'une discipline strictement expérimentale : il s'agit d'une science philosophique considérée « supérieure », qui se fonde sur l'application aux phénomènes naturels des lois de la dialectique hégélienne et qui comprend et dépasse les sciences empiriques. Avec Staline, le « matérialisme dialectique » devint la doctrine officielle du parti marxiste-léniniste soviétique et des partis communistes qui en dépendaient.

Essayons maintenant de préciser les idées qui sous-tendent ces deux interprétations historiquement dominantes du marxisme et la façon dont elles sont nées.

L'expression « matérialisme historique » fait son apparition dans les derniers ouvrages d'Engels, lequel préfère généralement parler de « conception matérialiste de l'histoire ». Le matérialisme historique se réfère à l'analyse et à l'interprétation des sociétés humaines ainsi qu'à leur évolution. Sa thèse fondamentale, énoncée par Marx et Engels dans différents textes, est que les productions que nous avons l'habitude d'appeler spirituelle (le droit, l'art, la philosophie, la religion, etc.) sont déterminées, en dernière instance, par la structure économique de la société où elles se manifestent. Pour Marx, le fait historique primaire est constitué par la production des biens matériels qui permettent la subsistance des individus et des espèces. En effet, pour pouvoir faire de l'histoire, les êtres humains doivent tout d'abord être en mesure de vivre, c'est-à-dire de satisfaire leurs besoins fondamentaux : manger, boire, s'habiller, disposer d'un logement, etc. Ce sont ces besoins primaires qui poussent l'être humain à rechercher dans le monde naturel les objets et les moyens de les satisfaire. Le rapport entre l'homme et la nature – compris comme rapport entre le besoin humain et l'objet naturel qui peut l'assouvir – est à la base du mouvement de l'histoire. Il s'agit d'une relation dynamique et dialectique, qui ne fait jamais défaut : en effet, quand un besoin fondamental est satisfait, ce sont cette satisfaction et l'instrument qui a servi à l'obtenir qui suscitent de nouveaux besoins et la recherche de nouveaux moyens pour les satisfaire.

La médiation entre les deux pôles opposés du besoin et de sa satisfaction (et donc entre l'homme et la nature) est constituée, selon Marx, par le travail. C'est grâce au travail que l'homme crée les instruments avec lesquels il prend dans la nature les objets dont il a besoin.

Chaque époque historique est caractérisée par un niveau précis de développement des forces productives, expression qui définit à la fois l'ensemble des besoins et des moyens de production (techniques de travail, connaissances, hommes, etc.) utilisés pour les satisfaire. À ces forces correspondent des rapports de production spécifiques, des rapports de travail qui créent des liens entre les hommes occupés à la fabrication des biens matériels nécessaires à l'existence. L'ensemble des rapports de production et des forces productives est appelé par Marx mode de production : celui-ci constitue la véritable base de la société, ce qui détermine sa structure et tous les aspects de son organisation : juridiques, politiques, institutionnels, etc. C'est à partir de cette base matérielle (la structure) que se développent tous les phénomènes qu'on impute habituellement à la conscience et à l'esprit (la superstructure).

Marx exprime cette idée fondamentale dans sa préface à *pour la critique de l'économie politique* (1859) qui expose de façon synthétique le matérialisme historique : « Dans la production sociale de leur existence, les hommes nouent des rapports déterminés, nécessaires, indépendants de leur volonté ; ces rapports de production correspondent à un degré donné du développement de leurs forces productives matérielles. L'ensemble de ces rapports forment la structure économique de la société, la fondation réelle sur laquelle s'élève un édifice juridique et politique et à quoi répondent des formes déterminées de conscience sociale. Le mode de production de la vie matérielle conditionne le processus d'existence sociale, politique et spirituelle dans son ensemble. Ce n'est pas la conscience des hommes qui détermine leur être, c'est au contraire l'être social des hommes qui détermine leur conscience. »²

En se fondant sur ces principes, Marx reconstruit l'histoire des sociétés humaines depuis les communautés primitives jusqu'à la société bourgeoise de son époque. Pour lui, l'histoire est une succession de différents modes de production grâce auxquels les êtres humains parviennent à disposer des biens matériels nécessaires à leur existence. Le passage d'un mode de production à un autre ne se réalise pas selon un processus linéaire, continu, mais se présente au contraire comme une rupture amorcée par une dialectique interne : un mode de production entre en crise quand ses éléments constitutifs – les forces et les rapports de production – se contredisent entre eux. On assiste alors à une transformation révolutionnaire et un nouveau mode de production s'installe. Avec lui apparaît aussi une nouvelle « culture », une nouvelle « conscience » qui se substituent aux précédentes. Marx écrit : « A un certain degré de leur développement, les forces productives matérielles de la société entrent en collision avec les rapports de production existants ou avec les rapports de propriété au sein desquels elles s'étaient mues jusqu'alors, et qui n'en sont que l'expression juridique. Hier encore formes de développement des forces productives, ces conditions se changent en de lourdes entraves. Alors commence une ère de révolution sociale. Le changement dans les fondations économiques s'accompagne d'un bouleversement plus ou moins rapide dans tout cet énorme édifice. »³

² K. Marx. *Critique de l'économie politique*, in *Œuvres, Économie*, vol. I, Gallimard, La Pléiade, pp. 272-273.

³ *Ibid.*, p.273.

C'est ce destin historique qu'attend la société bourgeoise fondée sur le travail industriel, la propriété privée des moyens de production, l'hégémonie du capital. Mais par rapport aux autres modes de production qui l'ont précédé (celui du monde médiéval, celui de l'esclavage de l'Antiquité, etc.), le système capitaliste a des caractéristiques spécifiques : il est contraint de révolutionner et de stimuler continuellement les forces de production. Le capitalisme a désormais comme champ d'action le monde entier : il extrait les matières premières des lieux les plus éloignés et pénètre avec ses produits dans les pays les plus isolés. Mais le capitalisme est miné par une contradiction irrémédiable entre les forces et les rapports de production : en effet, le caractère social des processus de production industriels, qui devient de plus en plus accentué, est en opposition évidente avec la propriété privée des moyens de production.

La force qui mettra fin à la domination de la bourgeoisie capitaliste est la négation dialectique, miroir en négatif de toutes les caractéristiques de la bourgeoisie : le prolétariat. Voilà ce que Marx dit à ce sujet : « A un certain stade de l'évolution des forces productives, on voit surgir des forces de production et des moyens de commerce qui, dans les conditions existantes, ne font que causer des malheurs. Ce ne sont plus des forces de production, mais des forces de destruction (machinisme et argent). Autre conséquence, une classe fait son apparition, qui doit supporter toutes les charges de la société sans jouir de ses avantages ; une classe qui, jetée hors de la société, est reléguée de force dans l'opposition la plus résolue à toutes les autres classes ; une classe qui constitue la majorité des membres de la société et d'où émane la conscience de la nécessité d'une révolution en profondeur, la conscience communiste... »⁴

Cependant, même la disparition de la bourgeoisie et la victoire du prolétariat sont déterminées par les conditions matérielles de la société et non par une poussée révolutionnaire purement volontariste. Comme le dit Marx, « Jamais une société n'expire avant que soient développées toutes les forces productives qu'elle est assez large pour contenir ; jamais des rapports supérieurs de production ne se mettent en place avant que les conditions matérielles de leur existence ne soient écloses dans le sein même de la vieille société. »⁵

Néanmoins, la victoire de la révolution prolétarienne est certaine, car elle s'inscrit nécessairement dans la dynamique de l'évolution historique : elle instaurera un mode de production, le communisme, plus avancé que le capitalisme. En abolissant la propriété privée et en socialisant les moyens de production, le communisme rendra les rapports de production conformes au caractère social des forces productives. Ainsi il remédiera aux contradictions du capitalisme et aidera les forces productives à se développer à nouveau de façon extraordinaire. Pour Marx, avec la création de la société communiste, le processus historique arrive à son terme, ou plutôt c'est la préhistoire de l'humanité qui prend fin et une phase radicalement nouvelle de l'existence sociale humaine qui commence.

⁴ K. Marx. Idéologie allemande, in Œuvres, Philosophie, vol. III, Gallimard, La Pléiade, p. 1122.

⁵ K. Marx. Critique de l'économie politique, op. cit., p. 273.

Voilà quelles sont, rapidement résumées, les principales idées du « matérialisme historique ». On voit émerger des textes que nous avons cités (et qui ont toujours été considérés comme fondamentaux pour juger la pensée de Marx), une conception historique empreinte d'un matérialisme radical. Il n'est pas étonnant, alors, que le marxisme ait été interprété dans ce sens dès le début par de nombreux commentateurs et adeptes. En effet, rien n'est situé au-dessus des forces productives, dont dépendent aussi bien l'organisation sociale que les manifestations spirituelles de l'être humain.

Bien sûr, une telle vision de la société et de l'histoire laissait de nombreux problèmes en suspens ; en particulier, le rapport entre structure économique et superstructures était loin d'être clair. Et il ne s'agissait pas d'un problème simplement théorique ; il concernait directement des aspects fondamentaux – politiques et organisationnels – du mouvement ouvrier. Par exemple, quel sens avait et quel rôle jouait un aspect superstructurel comme la « conscience communiste » ou révolutionnaire dont, selon Marx, le prolétariat était porteur ? Et de quelle façon cette « conscience » se manifestait-elle sur la structure économique de la société ? En pratique, la question était la suivante : comment et quand, durant la phase de déclin du capitalisme, le prolétariat (ou plutôt, sa partie la plus « consciente », le parti communiste) devait-il faire un usage intentionnel de la violence ? En se basant sur les textes de Marx, la réponse n'apparaît pas très clairement. D'un côté, Marx donne au prolétariat et à ses organisations un rôle fondamental dans l'écroulement du capitalisme, mais d'un autre côté, dans son système, cet effondrement semble être le résultat de lois intrinsèques au développement même du capital. Ainsi, si l'on examine l'analyse de l'évolution du capitalisme telle que Marx la présente dans *Le Capital*, on en déduit que ce processus – qui mènera à l'effondrement du régime bourgeois – est déterminé par des mécanismes inflexibles, par des lois presque quantitatives, comme cela se produit en sciences physiques. En effet, Marx considérait son analyse du capitalisme comme « scientifique », c'est-à-dire pourvue de la même capacité de prévision que les analyses des sciences physiques. Dans ce processus rigidement déterministe, la conscience communiste et le prolétariat lui-même semblent jouer un rôle secondaire.

Après la mort de Marx, le débat sur les formes d'organisation et d'action du prolétariat en vue de « l'effondrement inévitable » du capitalisme devint si violent qu'Engels lui-même dut donner des éclaircissements. Dans une célèbre lettre⁶, Engels affirma que l'idée matérialiste de l'histoire avait été forcée et mal comprise lorsqu'on avait cru y voir un déterminisme total et unidirectionnel des forces productives sur la conscience et sur les superstructures. Certes, la structure économique constitue le facteur déterminant en dernière instance du développement historique, mais il n'est pas le seul. Les différents aspects de la superstructure, ainsi que les formes politiques de la lutte des classes, la structure juridique des États, et même les croyances philosophiques et religieuses, exercent une influence sur le cours des événements historiques. Cette influence n'est pas décisive, mais elle ne doit pas être négligée.

⁶ Lettre de F. Engels à J. Bloch du 21 septembre 1890. in K. Marx et F. Engels, *Sur le matérialisme historique*.

Malgré les éclaircissements d'Engels, la question des rapports entre structure et superstructure n'a jamais cessé d'animer le débat à l'intérieur et hors des partis marxistes. Elle se posa de façon dramatique à la veille de la Première Guerre mondiale, quand la Social-démocratie allemande vota à la majorité l'entrée en guerre de l'Allemagne. Le prolétariat allemand – le plus « conscient » et le mieux organisé d'Europe – se rangeait du côté de la bourgeoisie nationale, contre le prolétariat de France et d'Angleterre. Un élément faisant totalement partie de la superstructure, comme l'identité nationale, avait prévalu sur l'intérêt « objectif » des différents prolétariats européens de s'allier pour combattre l'oppression qu'exerçait chaque bourgeoisie nationale.

Concernant l'expression « matérialisme dialectique », il faut dire que Marx ne l'a jamais utilisée pour désigner sa conception philosophique ; elle fut d'abord employée par Lénine et, avec Staline, comme nous l'avons dit, elle finit par désigner la doctrine officielle du parti marxiste-léniniste au pouvoir en Union soviétique. Il s'agit d'une construction théorique élaborée presque exclusivement par le marxisme russe à partir des réflexions d'Engels sur le monde naturel, que l'on retrouve dans différents textes et surtout *L'Antiduehring* (1878) et *La dialectique de la nature*. Ce dernier est un ouvrage inachevé et très fragmenté sur lequel Engels travailla irrégulièrement pendant plusieurs années et qui ne fut publié en Union soviétique qu'en 1925, après la mort de son auteur.

Engels fut pendant quarante ans l'ami de Marx et il collabora avec lui à la rédaction de plusieurs ouvrages ; expert de stratégie militaire et savant dilettante, il entretenait des rapports épistolaires avec de nombreux chercheurs. Dans le domaine scientifique, son intérêt se portait sur la formulation d'une philosophie générale des phénomènes naturels qui puissent expliquer les grandes découvertes de son époque – la cellule, la conservation de l'énergie, l'évolution de l'espèce, etc. – et constituer en même temps un fondement « objectif », « scientifique », à la vision historique de Marx.

Pointant le danger d'une fracture entre savoir philosophique et savoir scientifique, Engels critiquait l'empirisme et le peu d'intérêt pour la philosophie des savants de son époque, tous occupés par l'expérimentation dans des domaines restreints et séparés, et incapables de justifier philosophiquement leurs découvertes. En effet, les hommes de science du XIXe siècle avaient encore tendance à traiter la nature comme un ensemble d'entités fixes et isolables qu'il fallait étudier séparément et à ramener les transformations naturelles à des interactions mécaniques entre ces entités fixes.

Engels considérait ce mécanisme ingénu comme étant de la mauvaise philosophie, un résidu des idées du XVIIIe siècle, qui empêchait de comprendre ce devenir continu de la nature vivante que Darwin avait si brillamment mis en lumière. Grand admirateur de Darwin, Engels pensait que le monde naturel devait être étudié comme un ensemble de relations et de processus dynamiques, comme le développement évolutif de structures s'influençant réciproquement. Pour expliquer la dynamique complexe des phénomènes naturels, Engels eut recours aux lois de la dialectique découvertes par Hegel. Révolutionnant la logique traditionnelle, fondée depuis Aristote sur les principes d'identité et de non-contradiction, Hegel avait élaboré une nouvelle logique dialectique au centre de laquelle il plaçait le principe de contradiction. Pour lui, le caractère

contradictoire des idées que la raison bâtit sur la réalité ne constitue pas du tout la preuve que ces idées sont illusoires. Au contraire, la contradiction devient la propriété essentielle tant de la réalité que de la pensée.

C'est seulement pour une connaissance intellectualiste et abstraite qu'une idée se montre dans son identité statique et complètement séparée de son contraire. La logique dialectique révèle en revanche que les contraires ne sont pas indifférents les uns aux autres ni séparés, mais que chacun existe justement pour sa relation d'opposition à l'autre, que chacun se définit par le fait même qu'il n'est pas l'autre. Une idée ayant un sens positif renvoie toujours au sens négatif correspondant, à sa propre négation déterminée : le bien n'existe que dans la mesure où il dépasse son contraire, le mal ; la vie n'a de sens que par rapport à ce qui en représente la négation, c'est-à-dire la mort, etc. Une chose n'est donc jamais seulement positive, mais, de par sa constitution, elle porte toujours en elle sa négativité.

La raison elle-même a deux tâches fondamentales : l'une, négative, consiste à défaire, en les niant, les idées arrêtées et acceptées ; l'autre, positive, consiste à reconnaître que l'opposition entre idées contraires se dépasse et se résout en une unité supérieure qui les englobe toutes deux (la synthèse). Celle-ci, à son tour, postule une nouvelle négation déterminée (antithèse), et ainsi de suite.

Dans la Phénoménologie de l'esprit, Hegel démontre comment ce processus dialectique représente le moyen par lequel la conscience humaine s'élève graduellement depuis les formes les plus simples et « naturelles » à celles qui sont plus élevées et complexes, comme l'autoconscience, la raison et l'esprit. Hegel reconstitue les différentes « figures » du savoir limité et apparent (d'où le terme de phénoménologie) par lequel passe la conscience durant son évolution. Chaque « figure » se renverse dans sa négation, à laquelle fait suite une synthèse, une conciliation entre les contraires, qui sert à son tour de point de départ pour une nouvelle étape, pour un savoir plus complet qui inclut cependant le savoir précédent. Le processus prend fin au moment où la conscience, en tant que « savoir absolu » réconcilie et dépasse l'opposition entre la certitude (son savoir) et la vérité, entre la raison et la réalité.

Engels accepte le schéma évolutif de Hegel, mais renverse en son contraire le personnage principal de l'histoire : ce qui évolue selon une dynamique dialectique n'est pas un principe spirituel, mais la matière. Pour Engels, la nature, qui comprend les espèces vivantes et l'homme, est une matière qui trouve en elle le moteur de son dynamisme. En ce sens, le matérialisme dialectique constitue une sorte de « phénoménologie de l'anti-esprit »⁷.

Ce renversement de la dialectique (ou « redressement » comme le dit avec satisfaction Engels) est parallèle à l'opération d'inversion réalisée par Marx dans la conception hégélienne de la société et de l'histoire. Mais à la différence de Marx, dont les rapports avec la dialectique sont ambigus, Engels adopte consciemment ce raisonnement logique et lui reconnaît même une validité positive, « scientifique ». Les lois de la dialectique naturelle sont pour lui identiques à celles de la pensée : la

⁷ L'expression est de T. Adorno.

dynamique de la connaissance est le reflet de la dynamique de la réalité. Avec cette synthèse entre idéalisme et matérialisme, entre Hegel et Darwin, Engels tente de dépasser la fracture entre pensée philosophique et pensée scientifique et de construire les bases d'une nouvelle science globale capable d'aller au-delà de la spécialisation des sciences empiriques et de la vision trop analytique que celles-ci fournissent de la réalité naturelle.

Ces idées sont reprises par Lénine, qui réorganise et systématise les réflexions éparses d'Engels et développe en particulier la théorie du « reflet » qu'Engels n'avait qu'effleuré. Mais le plus intéressant, c'est que chez Lénine cette théorie de l'évolution de la matière prend le pas sur la conception historique de Marx, à laquelle il apporte la base philosophique. Cette position sera reprise et transformée en orthodoxie par Staline dans son fameux petit livre de 1938, *Matérialisme dialectique et matérialisme historique*.

Mais le matérialisme dialectique ne s'accordait pas du tout avec la conception historique de Marx qu'il prétendait légitimer : pour Marx, le rapport dialectique fondamental existe entre l'homme et la nature, d'où l'homme retire les objets destinés à satisfaire ses besoins. Dans le matérialisme dialectique, ce rapport est complètement déséquilibré, car l'homme est réduit à un épiphénomène, à un produit secondaire et non nécessaire de l'évolution de la matière. Et le développement des sociétés humaines, que Marx prétendait expliquer dans toutes ses phases, de la préhistoire jusqu'au triomphe et à la crise de la bourgeoisie européenne, devient, dans le matérialisme dialectique, une sorte de bref chapitre de l'histoire naturelle du monde.

De plus, en affirmant une équivalence entre les lois de la pensée et les lois « scientifiques » immanentes à la nature, la théorie d'Engels devenait aussi proche de l'idéalisme que du matérialisme. La distinction entre pensée et réalité tendait à disparaître, tout comme dans la philosophie hégélienne qu'Engels avait prétendu « redresser ». Car si on affirme que les lois de la pensée reflètent celles de la réalité, on peut tout aussi bien dire que les lois de la réalité sont un reflet des lois de la pensée. Paradoxalement, le matérialisme dialectique finissait par proposer à nouveau une philosophie de la nature issue du romantisme allemand.

Il faut dire aussi que les capacités heuristiques de la nouvelle « science » dialectique, qui devait doter d'une structure et d'une vision globale les sciences empiriques, furent pratiquement nulles. Déjà Engels, en prétendant appliquer les lois de la dialectique à tous les domaines du savoir, finit par fournir des interprétations un peu trop forcées et des preuves de ses théories complètement générales ou qui furent invalidées par la recherche. Pour donner une idée de la façon arbitraire avec laquelle Engels utilise la méthode dialectique dans le domaine de la science, citons cet exemple où l'une des trois lois de la dialectique qu'il prend dans les œuvres de Hegel, celle de la « négation de la négation », est appliquée à l'algèbre : « Prenons, dit Engels, une quantité algébrique quelconque, par exemple a . Nions-la, nous avons $-a$. Nions cette négation

en multipliant -a par -a, nous avons a^2 , grandeur positive primitive, mais à un degré supérieur, soit encore à la puissance deux »⁸.

Les applications dogmatiques du matérialisme dialectique soviétique se révélèrent encore plus catastrophiques. L'une des plus connues est celle qu'a tentée le biologiste Lysenko. Il était en totale polémique avec les généticiens occidentaux soutenant la thèse de l'invariance du gène – en tant que facteur héréditaire déterminant – à travers les générations. Pour lui, cette théorie, postulant l'invariabilité d'une structure biologique, était incompatible avec le matérialisme dialectique et, par conséquent, nécessairement fausse. Il appliqua une de ses théories génétiques fondées sur le matérialisme dialectique à l'organisation du plan agricole soviétique. Mais les résultats furent si désastreux que très vite Lysenko disparut de la scène politique et scientifique.

Voilà quels sont les aspects essentiels du « matérialisme dialectique », qui prit son essor au sein du mouvement marxiste international, proportionnellement à l'accroissement du poids politique de l'Union soviétique. Comme nous l'avons vu, l'influence qu'exercèrent les textes d'Engels sur l'élaboration de cette interprétation du marxisme fut déterminante. Mais ils contribuèrent aussi largement à la formation d'une autre interprétation, selon laquelle le marxisme est une « science » – au sens positiviste – de la société et de l'histoire.

Il est maintenant nécessaire d'apporter un éclaircissement : le rôle joué par Engels dans la construction de l'image « scientifique » du marxisme vers la fin du siècle dernier ne peut être expliqué seulement par le climat culturel de l'époque et par l'intérêt de cet auteur pour les disciplines expérimentales ; il s'explique aussi par le fait que l'œuvre de Marx n'était alors connue que très partiellement. En effet, à cette époque, Marx était fondamentalement l'auteur du *Capital*, c'est-à-dire d'un ouvrage d'économie politique. Ses textes plus proprement philosophiques se limitaient aux Préfaces du *Capital* et à une autre préface brève, mais célèbre, datant de 1859, préface à la *Critique de l'économie politique* contenant, comme nous l'avons vu, une synthèse du matérialisme historique. En revanche, la plupart des œuvres de jeunesse montrant le background philosophique et méthodologique de Marx (*Critique de la philosophie hégélienne du droit public*, *Manuscrits économiques et philosophiques* de 1844, *L'idéologie allemande*) restèrent longtemps inédites et ne furent publiées que vers les années trente ou un peu plus tard. C'est aussi à cette époque que la critique eut accès à des textes importants de la maturité comme les *Grundrisse* ou *Les théories sur la plus-value*. Mais c'est surtout à partir des œuvres de jeunesse, comme nous le verrons de façon plus détaillée, que s'est élaborée l'interprétation humaniste du marxisme.

Cependant, même sans connaître ces textes, la reconnaissance du marxisme en tant que « science » (aussi bien dans le sens positiviste que dialectique) commença à être radicalement contestée dès le début des années vingt par quelques éminents théoriciens, qui exerçaient tous leurs activités hors de l'Union soviétique. Lukàcs, Korsch et plus tard Gramsci nient tous, chacun à sa manière, mais de façon catégorique, que le marxisme soit une science et qu'il emprunte sa méthode aux

⁸ Cette citation, tirée de l'*Antiduehring* de F. Engels, est donnée comme exemple de « projection animiste » dans les idées scientifiques, par Jacques Monod dans *Le hasard et la nécessité*, Seuil, Paris 1970, p. 51.

disciplines expérimentales. Considérant cette interprétation totalement erronée, ils affirment que le marxisme, au contraire, est fondamentalement une critique de la société bourgeoise et une doctrine de la révolution sociale qui a pour but de libérer l'être humain de toutes les aliénations et divisions auxquelles l'a condamné le système capitaliste. Grâce à Lukàcs, la théorie de l'aliénation et du fétichisme des marchandises, bien présente dans *Le Capital*, mais que les commentateurs précédents avaient pratiquement oubliée, revient au premier plan comme un des aspects fondamentaux de la pensée de Marx. Selon cette forme d'interprétation, qui a reçu le nom de « marxisme occidental », le véritable noyau de la pensée de Marx, le centre théorique qui détient la charge révolutionnaire, est constitué par la dialectique. Mais celle-ci doit être considérée comme une méthode théorique et pratique pour la compréhension de l'histoire et de la société humaine ; elle ne peut être étendue à la description du monde naturel comme le font les sciences empiriques. Dans ce dernier cas, en effet, la dialectique finit par acquérir les caractéristiques de la logique de ces sciences, c'est-à-dire qu'elle se transforme en un mécanisme de cause à effet, en un rapport déterministe entre les faits. Au contraire, la dialectique postule la négation d'un monde historiquement donné ; il s'agit d'un monde divisé, aliéné, qui doit être dépassé et reconstitué dans son unité grâce à l'activité révolutionnaire. Dans ce sens, la dialectique est incompatible avec la logique des sciences empiriques. Pour Lukàcs, cette logique, qui découpe le monde en différents morceaux séparés les uns des autres, est la même que celle de la production industrielle du capitalisme, où la division du travail est toujours plus forte et exaspérée, et où le travailleur lui-même devient un objet, une chose, un « fait naturel ». Prétendre utiliser, pour la compréhension de l'histoire humaine et de la société, les méthodes d'enquête des sciences empiriques ou une interprétation « scientifique » de la dialectique, constitue donc une véritable déformation de la pensée de Marx.

C'est pourquoi Gramsci s'en prend durement aux théories d'Engels et de ses épigones russes, dans la mesure où elles transfèrent au monde des hommes un déterminisme qui ne s'y trouve pas. Certes, les hommes sont conditionnés par un certain mode de production et par certaines superstructures, mais, justement parce que ce sont des hommes et non de simples objets naturels, ils peuvent transformer leur situation historique par une prise de conscience et une pratique révolutionnaire. Un évolutionnisme vulgaire, un déterminisme naturaliste, comme le propose Engels, ne peut rendre compte des transformations historiques. Gramsci nie même que le marxisme soit un matérialisme et attaque l'idée même de « réalité » objective, qui est à la base des sciences empiriques. Pour lui –et dans ce cas il s'en prend directement à Hegel–, croire en la « réalité », en l'objectivité du monde, ne constitue que la première étape de la connaissance, celle d'une conscience naïvement « naturelle ». Pour Gramsci, « objectif » signifie toujours « historiquement subjectif », raison pour laquelle il n'y a, dans sa façon de voir, aucune place pour une « théorie du reflet ». Gramsci voit essentiellement dans le marxisme un historisme et un humanisme.

L'accueil que le marxisme soviétique fit aux idées de Lukàcs et de Koch fut totalement négatif. Au Cinquième Congrès de l'Internationale communiste qui eut lieu à Moscou en 1924, Zinoviev qualifia sans appel ces idées de « révisionnistes ». Pendant ce temps, le panorama politique européen était en train de changer radicalement et, avec la montée au pouvoir du fascisme en Italie et en Allemagne, le développement du

marxisme fut interrompu dans deux des trois zones culturelles où il avait été le plus actif. Dans la troisième de ces zones, la Russie, le marxisme se transformait, sous Staline, en une sorte de religion d'État qui légitimait le système de pouvoir bureaucratique à la tête du Parti communiste soviétique, et donc aussi des partis communistes en activité dans les pays capitalistes.

Mais la redécouverte des textes de jeunesse, et surtout des Manuscrits (qui furent retrouvés par hasard à Paris), portait à considérer, sans l'ombre d'un doute, qu'il existât chez Marx un fort élan humaniste et une attitude critique et libertaire qui constituèrent le désaveu le plus radical des bureaucraties des partis communistes au pouvoir. Ces textes de jeunesse de Marx furent considérés par ces bureaucraties comme des œuvres immatures, comme des exercices de préparation au développement d'une pensée qui ne se serait manifestée qu'à la maturité. Leur esprit libertaire fut exorcisé en lui accolant l'étiquette d'idéologie, un terme qui, dans la terminologie marxiste, désigne toute représentation qui cache la véritable réalité des faits en la recouvrant d'images fausses ou illusives. Et c'est justement aux idéologies, aux superstructures (juridiques, politiques, philosophiques, religieuses, etc.) que Marx oppose sa conception matérialiste de l'histoire.

Pour lui, la production d'idéologies présuppose une division sociale du travail fondamentale, c'est-à-dire la séparation entre travail manuel et intellectuel. C'est grâce à cette séparation que peuvent se constituer des groupes d'intellectuels professionnels qui agissent dans des domaines spécialisés et donnent naissance à des structures institutionnelles plus au moins complexes. La fonction de ces classes intellectuelles, productrices d'idéologies, consiste avant tout à masquer et justifier la division de la société en classes et l'exploitation du travail manuel. Sur la base de ce mensonge originel, ces classes intellectuelles construisent une image inversée et idéalisée de la réalité sociale et historique.

De façon grotesque et sans aucune capacité autocritique, les intellectuels liés aux bureaucraties du parti n'hésitèrent pas à accuser "d'idéologie" les œuvres du jeune Marx en leur opposant les textes "scientifiques" des œuvres de Marx qui suivirent. On en vint même à censurer les œuvres de jeunesse et à masquer des passages entiers des œuvres de la maturité⁹.

Mais après la Seconde Guerre mondiale –et nous reprenons maintenant notre propos de départ– il devint de plus en plus clair que le modèle soviétique avait produit, avec le stalinisme, une dictature monstrueuse qui piétinait les droits de l'homme fondamentaux et les formes les plus élémentaires de liberté personnelle. C'est dans ce contexte culturel que les aspects humanistes de la pensée de Marx que l'on trouve dans ses œuvres de jeunesse, et en particulier dans les Manuscrits, attirèrent de plus en plus l'intérêt des intellectuels marxistes qui n'étaient pas liés aux bureaucraties de parti. On vit ainsi se développer une nouvelle interprétation, celle de l'humanisme marxiste, qui s'opposait au "matérialisme dialectique" ou, de façon plus générale, aux interprétations du marxisme comme "science" de l'économie et de l'histoire.

⁹ Pour une analyse des distorsions du marxisme soviétique, cf. H. Marcuse, *Soviet Marxism*, New York, 1958.

Examinons maintenant, dans ses œuvres de jeunesse, l'idée que se fait Marx de l'homme et ce qu'il entend par humanisme.

Dans les Manuscrits, Marx –qui a alors vingt-six ans– critique l'idéalisme de Hegel pour qui l'homme n'est qu'un être spirituel, une auto conscience, et il élabore les grandes lignes de son anthropologie. Pour lui, l'homme est avant tout un être naturel, matériel. Cette caractéristique est mise en évidence dans les différentes définitions qu'il propose. Ainsi l'homme, “[...] c'est l'homme réel, corporel, placé sur la terre ferme et bien ronde, expirant et aspirant toutes les forces de la nature...”¹⁰. De plus “L'homme est immédiatement être naturel. Comme être naturel et vivant, il est d'une part doué de forces naturelles, de forces vitales, un être naturel actif; ces forces existent en lui sous forme de dispositions, d'aptitudes, de penchants; d'autre part il est, en tant qu'être objectif naturel, corporel, sensible, un être passif, dépendant et borné, comme le sont aussi l'animal et la plante, c'est-à-dire que les objets de ses pulsions existent hors de lui comme objets indépendants de lui, mais ces objets sont des objets de son besoin, des objets indispensables, essentiels pour la manifestation et la confirmation de ses forces substantielles.”¹¹

L'homme vit donc dans le monde naturel dont il reçoit, comme les autres êtres sensibles, des impressions et des conditionnements, et dans lequel il trouve les objets destinés à satisfaire ses besoins, objets vers lesquels le poussent ses propres impulsions qui sont, elles aussi, des forces naturelles. Et le monde est un monde réel, objectif. Marx s'inspire ici clairement de Feuerbach qui, polémique avec Hegel, considérait aussi bien l'homme que le monde comme des êtres naturels objectifs. Et pourtant, dans les Manuscrits la distance qui sépare Marx du naturalisme de Feuerbach est déjà immense. En effet, pour Marx, “[...] l'homme n'est pas seulement un être naturel; il est aussi un être naturel humain, c'est-à-dire un être qui est pour lui-même, et ensuite un être qui appartient à l'espèce humaine. Comme tel, il doit se réaliser et se confirmer aussi bien en lui-même que dans son savoir. C'est pourquoi les objets humains ne sont pas les objets naturels tels qu'ils se présentent de manière immédiate”¹² et “la nature, prise au sens abstrait, pour soi, fixée dans sa séparation de l'homme, n'est rien pour l'homme.”¹³

Parmi les autres êtres naturels, l'homme a des caractéristiques qui lui sont propres: il est aussi une conscience (pour soi) qui se manifeste comme savoir. Il n'est donc pas seulement nature. De leur côté, les objets naturels, tout en étant réels, ne peuvent être conçus pour eux-mêmes, indépendamment de l'activité des hommes. La relation homme-nature ne consiste donc pas en un fidèle reflet de la réalité naturelle dans la conscience humaine (comme Engels et Lénine l'affirmeront), ni même en un pur et simple conditionnement que la nature exerce sur l'homme; il s'agit d'une relation extrêmement active et pratique.

¹⁰ Karl Marx, Manuscrits économiques et philosophiques de 1844, Éditions Sociales, p. 45.

¹¹ Ibid., pp. 45-46.

¹² Ibid., p. 46.

¹³ Ibid., p. 53.

Au moyen de son activité consciente (le travail), l'être humain "s'objective" dans le monde naturel, le rendant toujours plus proche et toujours plus semblable à lui: ce qui était d'abord simple nature se transforme en produit humain. Donc, si l'homme est un être naturel, la nature, elle, est humanisée, c'est-à-dire transformée intentionnellement par l'homme. Marx écrit: "[...] Toute la prétendue histoire du monde n'est rien d'autre que la génération de l'homme à travers le travail humain, rien de plus que la nature qui se développe pour l'homme."¹⁴ "C'est seulement dans la transformation du monde objectif que l'homme se montre réellement comme être appartenant à l'espèce humaine. Cette production est sa vie active comme être appartenant à l'espèce. À travers celle-ci, la nature se révèle comme son œuvre et comme sa réalité."¹⁵

Pour Marx, la spécificité de l'être humain, sa caractéristique fondamentale en tant qu'appartenant à une espèce naturelle déterminée, l'espèce humaine, consiste à transformer la nature par le travail. L'homme est essentiellement homo laborans. Divers aspects de cette conception viennent directement de Hegel. Ce dernier avait en effet soutenu dans la Phénoménologie de l'esprit (bien que dans une perspective différente) que non seulement la réalité sociale et culturelle, mais aussi la réalité naturelle sont le résultat de l'activité des hommes, une "objectivation" de la conscience humaine. Pour Hegel aussi le travail, qui transforme en même temps la nature et l'homme, constitue la vie et la conscience de l'espèce.

On trouve un autre aspect fondamental (et étroitement lié au précédent) de l'anthropologie de Marx dans l'affirmation selon laquelle l'homme est par essence social : "L'homme est zoon politikon dans le sens le plus littéral; il n'est pas seulement un animal social, mais aussi un animal qui ne peut s'individualiser que dans la société."¹⁶ "L'essence humaine n'est pas une abstraction inhérente à l'individu singulier. Dans sa réalité, c'est l'ensemble des relations sociales."¹⁷

Pour Marx, l'essence humaine ne se trouve donc pas dans une caractéristique que l'on ne trouverait que chez l'individu isolé, dans sa conscience; elle est placée au contraire à l'extérieur, dans la société, dans l'ensemble des rapports que l'homme établit avec ses semblables. En travaillant ensemble à la transformation de la nature, les hommes construisent une sorte d'être collectif, social, communautaire, dans lequel se manifeste précisément l'essence humaine: "L'échange de l'activité humaine au sein de la production même, ainsi que l'échange de produits avec l'autre est équivalent à l'activité de l'espèce et à l'esprit de l'espèce dont l'existence réelle, consciente et authentique est l'activité sociale et la satisfaction sociale. Étant donné que la nature humaine est la véritable nature communautaire, c'est-à-dire l'être communautaire des hommes, ceux-ci créent et produisent un être humain communautaire au travers des activités de leur nature. C'est un être social qui n'est pas un pouvoir abstrait universel

¹⁴ Ibid., p. 28.

¹⁵ Ibid., p. 79.

¹⁶ Fragment d'une introduction à la Critique de la philosophie du Droit, écrit en 1957 – cité par Mondolfo in Umanismo di Marx – Turin, 1968 p. 337.

¹⁷ Karl Marx, Thèse sur Feuerbach, in Idéologie allemande, Éditions Sociales, 1982, p. 52, VI.

opposé à celui de l'individu isolé, mais plutôt la nature (l'être) de tout individu isolé, sa propre activité, sa propre vie, son propre esprit, sa propre richesse."¹⁸

Ce n'est que dans la société que l'homme, être naturel, devient véritablement humain, et ce n'est que dans la société que l'on peut comprendre et réaliser la tâche assignée à l'espèce, l'humanisation de la nature: "L'essence humaine de la nature n'existe que pour l'homme social; de fait, ce n'est que là que la nature existe pour lui comme lien avec l'homme, comme existence pour l'autre et comme existence de l'autre pour lui; ce n'est que là qu'elle existe comme fondement de son existence humaine. Ce n'est que là que son existence naturelle est devenue pour lui son existence humaine et que la nature est devenue homme. La société est donc l'unité essentielle parvenue à sa propre réalisation de l'homme avec la nature, la véritable résurrection de la nature, l'accomplissement du naturalisme de l'homme et de l'Humanisme de la nature."¹⁹

Cette façon de penser l'homme comporte deux conséquences, aussi importantes l'une que l'autre. D'une part, l'essence de l'homme ne peut être ramenée à une notion abstraite et immuable, déterminée une fois pour toutes: en tant qu'ensemble des relations sociales, cette essence est nécessairement historique, dynamique, et elle change en même temps que l'organisation de la production sociale et que le processus d'humanisation de la nature.

D'autre part, la sociabilité naturelle de l'homme ne pourra se manifester de façon positive tant que le travail, la production, ne sera pas organisé de façon communautaire et solidaire. Dans le cas contraire, il y aura aliénation, c'est-à-dire que l'homme sera tenu à l'écart de lui-même, de la société, de l'espèce, de la nature. Voilà comment Marx exprime cette idée fondamentale: "Tant que l'homme n'est pas reconnu comme homme et que le monde n'est pas organisé humainement, son être social se manifeste sous la forme d'aliénation. Puisque son sujet, l'homme, est un être étranger à lui-même; les hommes sont cet être comme des individus réels, vivant, particulier, et non comme une abstraction. Cet être-là est par conséquent comme les autres sont. Ceci est alors une proposition identique: [le fait de dire que] l'homme est étranger à lui-même et [le fait de dire que] la société de cet homme étranger à lui-même est la caricature de son être social réel, de la véritable vie en tant qu'espèce. Que son activité, donc, se présente à lui comme un tourment; sa propre création se présente à lui comme une puissance étrangère; sa richesse comme pauvreté, le lien essentiel qui le lie aux autres comme un lien non essentiel; et aussi que la séparation des autres se présente comme sa véritable existence..."²⁰

Pour Marx, l'origine de l'aliénation se trouve dans la propriété privée qui, dans la société capitaliste, domine désormais tous les secteurs de la vie individuelle et collective. L'être humain a fini par être réduit au travail qu'il fournit, à la marchandise qu'il produit, et il est devenu lui-même marchandise, chose. Contre lui se dresse un Golem, un "pouvoir social étranger", qui n'est autre que l'être collectif que les hommes,

¹⁸ Texte inédit des Manuscrits, MEGA, I, 3, pp. 535-536, cité par J. O'Malley, dans son Introduction à Critique of Hegel's Philosophy of Right de K. Marx, Cambridge, 1970, p. XLIII.

¹⁹ Manuscrits, op. cit., pp. 21-22.

²⁰ Fragment d'un commentaire aux Éléments d'Économie politique de James Mill, écrit par K. Marx en 1844-45, cité par R. Mondolfo in Umanesimo di Marx, op. cit., pp. 340-341.

par essence, construisent toujours, mais qui, du fait qu'il est le résultat d'une production non communautaire, domine comme une force indépendante des hommes qui l'ont fait naître.

Voici en quels termes Marx décrit cette "guerre de tous contre tous" dans la société capitaliste: "Tout homme s'efforce de créer chez l'autre un nouveau besoin pour le contraindre à un nouveau sacrifice, pour le mettre dans une nouvelle dépendance. Chacun essaie de créer au-dessus de l'autre une force substantielle étrangère pour y trouver la satisfaction de son propre besoin intéressé. Avec la masse des objets croît donc le nouveau domaine des êtres étrangers à qui l'homme est asservi et tout nouveau produit est une nouvelle puissance de la tromperie réciproque et du pillage réciproque. L'homme devient d'autant plus pauvre comme homme, il a d'autant plus besoin de l'argent pour s'emparer de l'être hostile, et la puissance de son argent tombe précisément en raison inverse de l'accroissement de la masse de la production, c'est-à-dire de son besoin, et de l'accroissement de la puissance de l'argent."²¹

Mais l'aliénation ne se limite pas aux relations entre les hommes: elle produit une scission, une fracture à l'intérieur de l'homme en modifiant même sa structure perceptive: "La propriété privée nous a rendus tellement sots et exclusifs qu'un objet n'est le nôtre que lorsque nous l'avons, existe donc pour nous comme capital ou est immédiatement possédé, mangé, bu par nous, porté sur notre corps, habité par nous, etc., bref utilisé par nous... Tous les sens physiques et intellectuels ont donc été remplacés par la simple aliénation de tous ces sens, le sens de l'avoir."²² "...les sens des hommes sociaux sont distincts de ceux de l'homme non social."²³

Pour Marx, l'aliénation ne peut être éliminée que si l'on supprime sa cause, c'est-à-dire la propriété privée. Par la négation de ce qui l'avait niée, la sociabilité de l'homme se manifeste à nouveau dans sa positivité et sa plénitude. Avec un nouveau renversement, le monde inversé se redresse. L'humanité de l'être humain se rétablit, la scission interne et la scission avec la société, la dualité entre l'espèce et la nature prennent fin.

"L'abolition de la propriété privée est donc l'émancipation complète de tous les sens et de tous les attributs humains; mais c'est une émancipation de ce type, précisément parce que ces sens et ces attributs sont devenus humains, tant subjectivement qu'objectivement. L'œil est devenu œil humain quand son objet est devenu un objet social humain, venant de l'homme et destiné à l'homme."²⁴

Voilà maintenant la définition la plus complète du communisme humaniste que propose Marx: "Le communisme se définit en tant que suppression positive de la propriété privée, aliénation propre de l'homme, et, pour cela, en tant qu'appropriation réelle de l'être humain par et pour l'homme; pour cela, en tant que retour complet, conscient, accompli à l'intérieur de toute la richesse du développement passé, de l'homme pour soi en tant qu'homme social, c'est-à-dire en tant qu'homme humain. Ce

²¹ Manuscrits, op. cit., p. 33.

²² Ibid., p. 23.

²³ Ibid., p. 24.

²⁴ Ibid., pp. 23-24.

communisme est en tant que naturalisme achevé, de l'humanisme, et en tant qu'humanisme achevé, du naturalisme..."²⁵

Mais, pour Marx, cette compréhension théorique fondamentale n'est pas suffisante: elle doit être réalisée, mise en pratique. La philosophie ne se suffit plus à elle-même, elle ne vaut plus comme façon d'exister. Il ne faut pas se contenter d'interpréter le monde, il faut le transformer. La philosophie doit s'engager dans des activités, orienter la transformation du monde, devenir une praxis. Sans praxis la philosophie n'est rien²⁶.

La philosophie devient donc essentiellement action (travail) et le philosophe un révolutionnaire. Mais l'action humaine, qui refuse et transforme les conditions inhumaines du monde, n'est pas possible ni même concevable si l'évolution historique est le fruit d'un déterminisme rigide –comme l'affirment les matérialistes anciens et modernes–, ou de l'astuce de la Raison universelle qui se sert des hommes comme d'une matière inconsciente pour construire l'histoire –comme le disait Hegel. Marx critique avec force ces deux positions. Pour lui le déterminisme ne suffit pas. C'est de l'union entre le conditionnement naturel et historique et l'activité humaine libre, qui cherche à modifier ce conditionnement, que naît la dynamique historique²⁷.

Cette théorie philosophique ne peut facilement être définie comme un matérialisme au sens traditionnel du terme. Marx lui-même éclaircit ce point dans les Manuscrits lorsqu'il expose son anthropologie: "Nous voyons là comment le naturalisme ou l'Humanisme conduit à son propre terme se distingue autant de l'idéalisme que du matérialisme et il est, en même temps, la vérité qui les unit tous deux."²⁸

Ce qui émerge des œuvres de jeunesse, c'est plutôt un naturalisme qui coïncide avec un humanisme, au sens où si l'homme est un être naturel, la nature est toujours une nature humanisée, c'est-à-dire transformée par le travail social de l'humanité.

C'est surtout à partir de ces idées que s'est développé l'humanisme marxiste. Il n'est donc pas surprenant que les représentants de cette interprétation affirment avec force qu'il n'est pas correct de comprendre le marxisme comme un matérialisme et que sa définition la plus appropriée soit celle d'humanisme. Voici ce que dit R. Mondolfo qui fut le premier, parmi les interprètes de Marx, à soutenir cette thèse: "[...] en réalité, si nous examinons sans préjugés le matérialisme historique tel qu'il se présente dans les textes de Marx et d'Engels, nous devons reconnaître qu'il ne s'agit pas de matérialisme, mais plutôt d'un véritable Humanisme qui place au centre de chaque considération et discussion le concept d'homme. C'est un Humanisme réaliste (reale Humanismus) comme l'ont appelé les créateurs eux-mêmes, qui essaient de considérer l'homme dans sa réalité effective et concrète. Il essaye de comprendre son existence dans l'histoire et de comprendre l'histoire comme une réalité produite par l'homme à travers son activité, son travail, son action sociale, durant les siècles pendant lesquels se développe le processus de formation et de transformation du milieu ambiant dans lequel l'homme vit et dans lequel se développe l'homme lui-même,

²⁵ Ibid., pp. 20.

²⁶ Karl Marx, Thèses VIII et XI sur Feuerbach.

²⁷ Ibid. Thèse III.

²⁸ Manuscrits, op. cit., p. 45.

simultanément comme cause et effet de toute l'évolution historique. Dans ce sens, nous trouvons que le matérialisme historique ne peut pas être confondu avec une philosophie matérialiste..."²⁹

Cette interprétation humaniste de la pensée de Marx déchaîna une opposition très dure de la part de ceux qui soutenaient la "scientificité" du marxisme. Parmi les plus connus, Louis Althusser, écrit: "[...] le couple Humanisme socialiste renferme justement une inégalité théorique frappante: dans le contexte de la conception marxiste, le concept de socialisme est bien un concept scientifique, mais le concept d'Humanisme n'est qu'un concept idéologique." Tout en reconnaissant dans la jeunesse de Marx une phase humaniste, Althusser poursuit: "À partir de 1845, Marx rompt radicalement avec toute théorie qui fonde l'histoire et la politique sur une essence de l'homme. Cette rupture unique comporte trois aspects théoriques indissociables:

Formation d'une théorie de l'histoire et de la politique fondée sur des concepts radicalement nouveaux: concepts de formation sociale, forces productives, rapports de production, superstructure, idéologies, détermination en dernière instance par l'économie, détermination spécifique des autres niveaux, etc.

Critiques radicales des prétentions théoriques de tout humanisme philosophique.

Définition de l'humanisme comme idéologie."³⁰

Althusser soutient que dans la production de Marx il existe un moment de rupture et un tournant, une sorte de conversion où il passe d'une période humaniste à une autre période strictement scientifique. En élaborant les concepts-clefs du matérialisme historique et en critiquant les humanismes philosophiques, Marx se placerait au-delà de toute conception idéologique, c'est-à-dire non fondée sur une analyse scientifique des phénomènes économiques qui sont à la base de l'évolution historique.

Il s'agit là de la "théorie des deux Marx" (le jeune encore idéologue et l'homme mûr, vraiment scientifique), qui correspond en substance à la ligne "officielle" du parti marxiste-léniniste soviétique. Les conséquences qu'Althusser tire de cette position sont les suivantes: "Toute pensée qui se réclamerait alors de Marx pour restaurer d'une manière ou d'une autre une anthropologie ou un humanisme théoriques ne serait théoriquement que cendres. Mais, pratiquement, elle pourrait édifier un monument d'idéologie pré marxiste, qui pèserait sur l'histoire réelle, et risquerait de l'entraîner dans des impasses."³¹ "Une politique marxiste (éventuelle) de l'idéologie humaniste, c'est-à-dire: une attitude politique à l'égard de l'humanisme, –politique qui peut être soit le refus, soit la critique, soit l'emploi, soit le soutien, soit le développement, soit le renouvellement humaniste des formes actuelles de l'idéologie dans le domaine éthico-politique– cette politique n'est donc possible qu'à la condition absolue d'être fondée sur la philosophie marxiste dont l'antihumanisme théorique est le préalable."³²

²⁹ R. Mondolfo, *Umanesimo di Marx*, op. cit., pp. 312-313.

³⁰ L. Althusser, *Pour Marx*, Maspero, Paris 1965, p. 233.

³¹ *Ibid.*, p. 236.

³² *Ibid.*, pp. 237-238.

Ainsi, en se faisant l'interprète de ce qu'il considère être la pensée originale de Marx, Althusser nie catégoriquement que le marxisme soit un humanisme; il considère au contraire que, en tant que "science" de la société et de l'histoire, le marxisme est nécessairement un antihumanisme. De ce point de vue, le rapport politique du marxisme avec un quelconque humanisme peut être tactique, c'est-à-dire que selon les circonstances il peut signifier un refus ou un soutien; mais il reste clair que marxisme et humanisme sont antithétiques.

Les appréciations qu'ont émises les marxistes sur le sens général de l'œuvre de Marx ont donc été nombreuses et variées. Et, plus récemment, le fait qu'on puisse la considérer comme un humanisme a créé une division en deux factions irréconciliables. Certes l'histoire de la philosophie est jonchée de cas semblables: il suffit de penser à la variété des interprétations d'Aristote tant dans l'Antiquité qu'au Moyen Âge. Mais, de façon générale, les nouvelles interprétations d'une doctrine apparaissent lorsque celle-ci devient opérationnelle dans un contexte historique et culturel différent de celui où elle a vu le jour.

Ce qui est singulier, dans le cas du marxisme, c'est que deux interprétations opposées soient apparues, presque simultanément, exactement dans l'espace culturel où il avait vu le jour. En effet, comme nous venons de le voir, dans la culture allemande, le marxisme a déjà été compris, d'une part comme une théorie matérialiste de la société de type scientifique, fondée seulement sur l'étude des rapports déterministes de cause à effet et donc dénuée, comme science, de jugement de valeur; et d'autre part, on a vu en lui avant tout une critique de la société bourgeoise aliénée, ce qui suppose, comme pour toute critique, une comparaison avec un système de valeurs considérées supérieures.

Dans le premier cas, la théorie de l'aliénation ou même la dialectique sont laissées de côté ou reléguées en marge de l'œuvre de Marx. Dans le second cas, ce sont les aspects "scientifiques" de l'œuvre qui sont écartés en tant qu'éléments périmés ou dépassés.

Mais, à bien y regarder, cette double interprétation semble dériver d'une ambiguïté de fond qui caractérise toute l'œuvre de Marx. Comme on l'a dit, Marx a mélangé positivisme et idéalisme, le règne des faits et des causes avec celui des fins et des valeurs. D'un côté il a cherché à pénétrer les mécanismes et les rapports de causes à effets qui agissent dans les formations socio-économiques et provoquent leurs transformations; il a voulu étudier la société humaine comme un homme de science observe froidement un phénomène naturel et décrit, avec précision et détachement, ses caractéristiques et ses lois. Mais ce comportement, s'il est cohérent, ne permet pas de porter un jugement sur les diverses formations socio-économiques en se fondant sur un idéal éthique: l'étude des rapports évolutifs de primates ou d'insectes soumis à la pression de l'environnement ne peut comporter un jugement moral sur ces espèces.

D'un autre côté, Marx a sans doute été le philosophe qui a dénoncé avec le plus de force à son époque l'aliénation et la réification de l'homme, sa déshumanisation dans un monde à l'envers: son indignation face à la misère et à l'exploitation du prolétariat industriel, son mépris pour l'hypocrisie de la classe bourgeoise et de ses idéologues,

son appel à la praxis consciente en vue d'une transformation radicale d'une réalité inhumaine, représentent une des critiques morales les plus dures de la société capitaliste. Mais toutes ses idées philosophiques sont traversées par une tension idéale, par une promesse eschatologique. Pour lui, l'homme qui parcourt le long chemin de l'histoire est une créature mutilée, dépossédée de sa véritable essence: le travail social et solidaire pour humaniser la nature. Car l'homme est le seigneur et le dieu, le centre de la nature. Mais cette histoire de larmes et de sang, de mise à l'écart et de domination, qui est l'histoire de l'humanité, arrivera à son terme: à la fin, la société idéale, le règne de la liberté –le communisme– remédiera à ces déchirements, réconciliant l'homme avec lui-même, avec l'autre homme et avec la nature.

Ces deux dimensions, humaniste et eschatologique, cette dernière provenant de l'œuvre de Hegel, se concilie mal avec l'intention de décrire scientifiquement les phénomènes économiques et sociaux, car elles se fondent sur des jugements de valeur, sur des fins, sur ce que Marx lui-même a appelé des idéologies.

Si cette analyse est juste, il est possible de dire, en résumé, que d'une part Marx assimile l'être humain à n'importe quel être naturel et que, d'autre part, il le place au centre de la nature et de l'histoire comme valeur suprême. Marx oscille continuellement, et souvent de façon peu cohérente, entre ces deux idées de l'homme. En tentant de les concilier, il cherche à démontrer que l'histoire, bien que fondée sur des lois de nécessité rigides, tend à réaliser une Fin Ultime: la liberté humaine. Mais si une de ces deux conceptions de l'homme est mise en évidence au détriment de l'autre, la doctrine marxiste peut être interprétée selon deux façons opposées, le matérialisme et l'humanisme. Cependant, si elle est comprise comme matérialisme, elle s'expose à la même critique que Marx lançait contre la société bourgeoise capitaliste: celle de ramener l'être humain à un objet, une chose. En effet, comme l'a écrit Sartre en polémiquant contre cette interprétation du marxisme: "[...] tout matérialisme a pour effet de traiter tous les hommes y compris soi-même comme objets, c'est-à-dire comme un ensemble de réactions déterminées, que rien ne distingue de l'ensemble des qualités et des phénomènes qui constituent une table ou une chaise ou une pierre."³³

En revanche, si on le conçoit comme un humanisme, le marxisme ne peut plus se présenter comme une science, fondée sur des faits et des lois, de la société et de l'histoire; il peut seulement avoir le rôle d'une interprétation.

³³ J.P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Nagel, Paris 1946. p. 65.