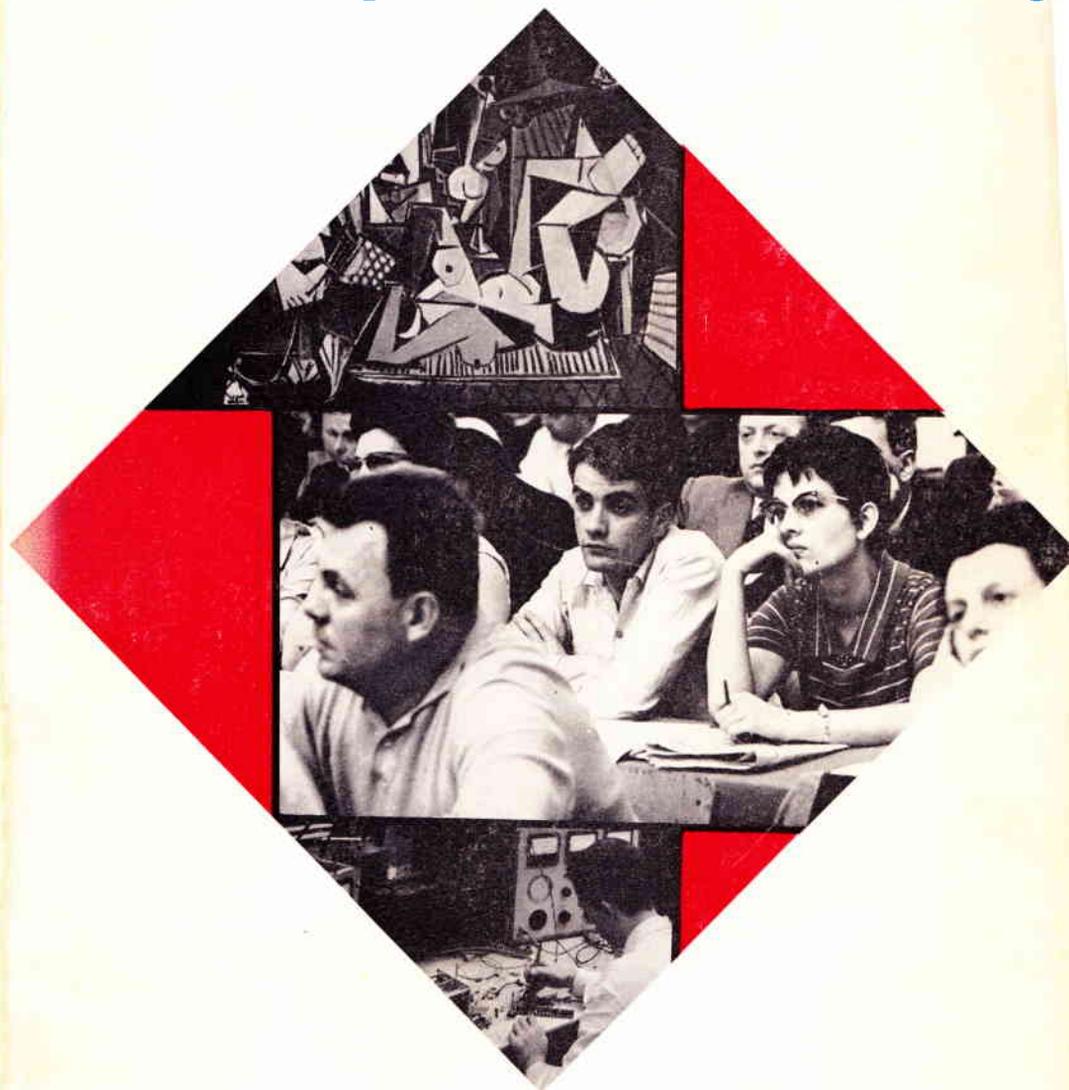


DEBATS SUR  
**LES PROBLEMES  
IDEOLOGIQUES  
ET CULTURELS**



**CAHIERS  
DU  
COMMUNISME**

**5-6**

MAI-JUIN 1966

COMITÉ CENTRAL  
DU PARTI COMMUNISTE  
FRANÇAIS

Argenteuil, 11, 12 et 13 Mars 1966

**Michel SIMON**

***Pour un travail  
toujours plus fécond,  
sur des bases théoriques  
toujours mieux assurées***

**J**E voudrais commencer par quelques considérations générales propres, je l'espère, à faciliter l'intelligence des discussions engagées entre les philosophes communistes.

La grande activité qui caractérise actuellement notre travail philosophique n'a rien qui doive surprendre. Une masse de questions nouvelles se posent à nous dans un monde dont les transformations s'accroissent. C'est vrai sur le plan historique, et je n'insiste pas sur l'ampleur des mutations que soulignent les documents du mouvement ouvrier international et nos propres documents. C'est vrai sur le plan scientifique. Entre autres, s'agissant des sciences humaines. Dans les domaines de l'histoire, de l'économie politique (et par exemple de l'économétrie), de la sociologie, de la psychologie, de la linguistique, de l'ethnologie, de l'histoire littéraire, etc., de très grands bouleversements s'opèrent. C'est un fait frappant, et même impressionnant, que l'énorme quantité de travaux qui s'effectuent dans un domaine qui pour nous, marxistes, revêt une extrême importance. Domaine où souvent le savoir n'existe qu'à l'état naissant, domaine plein de contradictions, domaine en proie dans une large mesure à des idéologies idéalistes et mystificatrices ; mais

domaine essentiel, où les recherches actuelles reflètent également toute une série de réalités importantes.

Les nécessités internes de ces disciplines, les exigences profondes qui en expliquent le développement, constituent un facteur supplémentaire qui contribue à expliquer l'attrait du marxisme parmi les intellectuels de notre temps, notamment les plus jeunes, et aussi les formes de cet attrait. C'est une donnée dont on ne peut faire abstraction, si l'on veut comprendre exactement l'ensemble des préoccupations qui animent un certain nombre de philosophes communistes.

Un grand mérite revient à Roger Garaudy dans l'ouverture des communistes aux questions nouvelles. Je songe en particulier au vaste programme tracé dans *Perspectives de l'homme*. L'intervention de Roger hier me confirme dans l'idée que sur les questions posées à la philosophie marxiste, sur les problèmes que soulèvent la théorie de la connaissance et le mouvement actuel des sciences, comme aussi le développement artistique contemporain, bref, sur l'ampleur de ce qu'il y a à faire, il n'y a pas entre lui et moi de différence fondamentale d'appréciation. J'ajoute, et j'en suis heureux, que son intervention d'hier me semble de nature à faciliter dans une mesure importante l'examen collectif des questions. Nous devons faire attention à l'état de choses qui était en train de s'instaurer entre philosophes communistes. Nous devons rester capables d'appliquer entre nous les règles de lecture que nous avons raison d'appliquer aux autres. Nous devons éviter de retomber dans le vieux défaut qui consiste à réduire tel travail à une thèse, à une idée centrale, et, sur cette base, juger sans appel, comme si un ouvrage constituait une totalité simple que l'on accepte ou repousse en bloc.

Je ne crois certes pas qu'on puisse soutenir que rien n'ait été fait en philosophie marxiste dans les années, voire les dizaines d'années antérieures à 1956. Surtout, il n'est pas vrai que pendant cette période la théorie marxiste se soit arrêtée. Ou alors il faudrait nier le développement politique et théorique du mouvement ouvrier, ses résultats massifs et tangibles. Encore faut-il, pour nous comprendre, distinguer les domaines. La fécondité de notre mouvement, sur le plan de la théorie politique, est indiscutable. Il est aussi vrai que cette théorie politique n'a pu s'élaborer sans clarté de vue sur les questions décisives de la philosophie marxiste, au surplus défendue avec intransigeance, et diffusée avec une efficacité que nous mesurons mieux maintenant, car sans elle l'étape nouvelle où nous entrons et notre propre formation marxiste eussent été impossibles. Il n'en demeure pas moins qu'il faut à mon sens apprécier comme il convient ce qu'il y a à faire, l'ampleur des questions qui se posent, la profondeur à laquelle il faut les traiter, le renouvellement que cela implique. Il se peut que les philosophes de métier soient particulièrement sensibles, voire hypersensibles à ces questions. Il faut en discuter, et je suis particulièrement satisfait

que le projet de résolution dans sa dernière partie soit sur ce point très explicite.

Pour vastes et ardues que soient nos tâches, les forces ne manquent pas. Non seulement il y a le progrès d'ensemble du Parti à tous les échelons. Mais ce qui, je crois, nous a tous frappés lors de la réunion des philosophes, c'est la montée spectaculaire parmi nous de jeunes forces, qui représentent un capital, un potentiel étonnant. C'est aussi l'impression que je retire de ma prise de contact récente avec notre Section économique et les camarades groupés autour d'*Economie et Politique*. C'est vrai à la *Nouvelle Critique*, au C.E.R.M., dans nos diverses sections et revues. Une nouvelle couche — des moins de trente ans le plus souvent — est en train de monter, des camarades pleins d'idées, passionnés au travail, avec lesquels, aidant et aidés, en corrigeant, avec l'aide de tout le Parti, les inévitables défauts qui n'épargnent aucun âge, nous allons faire beaucoup et de grandes choses.

Mais une fois l'accord réalisé sur tout ce qu'il y a à faire, et dont la mise en chantier est déjà très largement commencée, faute de quoi nous ne pourrions discuter aujourd'hui de notre travail ni des défauts à corriger, une question essentielle se pose, une question qu'il n'est pas possible d'éluder. Ce travail, sur quelles bases de principe doit-il être mené ? En recourant à quelle méthode ? En opérant avec quels concepts ? Question philosophique par excellence, non pas extérieure, mais intérieure au travail créateur lui-même. C'est sur ce terrain, et sur nul autre, qu'a surgi la discussion des philosophes, et ce serait se faire une idée superficielle du marxisme et du travail scientifique, que d'opposer rigueur et fécondité. Henri Jourdain a montré comment l'effort actuellement nécessaire en économie politique n'exigeait pas moins de marxisme, une moindre connaissance du *Capital*, mais au contraire plus de marxisme et une connaissance plus affinée. Cette remarque revêt une portée absolument générale. C'est ce qui explique l'intérêt porté à Lénine, et non seulement à Lénine, mais à Engels, et finalement à Marx. Ce que nous cherchons tous chez le fondateur de notre doctrine, notamment dans l'œuvre majeure de la littérature marxiste, ce sont non seulement des résultats — qui bien entendu restent essentiels —, mais aussi un modèle de démarche scientifique, le secret de sa réussite dans le domaine qu'il a le plus exploré. Raison supplémentaire pour une lecture indissolublement économique et philosophique du *Capital*.

### Approfondissement théorique et combat idéologique

Ce souci des principes s'explique d'autant plus, qu'à nous engager hardiment, comme nous avons déjà plus que commencé, dans ce travail nécessaire nous prenons des risques. Nous en serions naturellement abrités si nous restions immobiles, si nous répétions constamment les mêmes thèses, ce que chacun de nous sait n'être

ni souhaitable, ni possible. Il n'y a pas lieu de s'alarmer, si, comme il fallait s'y attendre, ont commencé à se manifester d'un côté, un risque éclectique, de l'autre un risque doctrinaire. Mais il est temps d'y réfléchir ensemble. J'emploie à dessein ces qualificatifs : comme André Stil, je ne crois pas exact dans la discussion actuelle de parler de danger de gauche ou de droite. S'agissant d'un certain nombre de failles dans notre travail philosophique, je serais bien en peine de dire si politiquement elles peuvent mener à gauche, ou à droite.

Le fait le plus caractéristique, et finalement assez enthousiasmant, c'est donc l'intérêt passionné pour tout ce qui concerne la théorie marxiste. Par son ampleur comme par la profondeur des questions posées, il s'agit d'un phénomène qualitativement nouveau, même par rapport aux meilleures périodes du passé. Le projet de résolution indique clairement combien notre pratique politique nous amène à approfondir notre théorie. Pour ne prendre qu'un exemple en dehors des questions économiques, nos thèses nouvelles nous amènent, en nous inspirant de la méthode de Lénine lui-même, à développer sur une base fondamentale la théorie de l'État, les questions relatives à la dictature du prolétariat dans les conditions de notre temps et de notre pays, etc. J'ai déjà signalé les exigences internes du développement des sciences, notamment des sciences humaines. Mais il y a aussi les nécessités du combat idéologique dans les conditions de notre époque. Ainsi, tous les thèmes de la « société industrielle » — et l'on sait la prolifération des travaux qui s'en inspirent, et leur portée politique actuelle — supposent, pour que nous apportions des réponses convaincantes, un gros investissement du point de vue du travail fondamental. Ce n'est naturellement qu'un exemple.

S'agissant des intellectuels — mais la chose ne vaut pas seulement pour eux, — il est certes vrai que les explications les plus savantes ne suffisent pas, que rien ne peut remplacer l'expérience pratique de la lutte politique et plus généralement de la lutte des classes dans tous les domaines, faute de quoi on se rend incapable d'accéder même à l'intelligence théorique. Il me semble que c'est dans cette direction qu'il faut porter l'essentiel de nos efforts de conviction concernant nos jeunes camarades de l'Union des étudiants communistes. Mais il est tout aussi vrai — *Que faire ?*, de Lénine, est bâti sur cette idée — que même pour la classe ouvrière l'expérience de l'exploitation de classe et de la lutte immédiate contre cette exploitation ne suffisent pas. *A fortiori* s'agissant d'intellectuels — c'est encore plus évident pour les plus jeunes — qui n'ont ni ne peuvent avoir l'« expérience de la fabrique », et dont le passage définitif du côté de la classe ouvrière suppose, selon les propres termes du *Manifeste*, qu'ils se soient « haussés jusqu'à l'intelligence théorique de l'ensemble du mouvement historique ». De là la nécessité, dans une période de lutte idéologique intense, de produire des démonstrations compétitives. Il me paraît qu'un jeune intellectuel est définitivement gagné au communisme quand il est transformé non seulement dans

sa sensibilité — grande est la générosité de la jeunesse, et les raisons du cœur sont peut-être les meilleures raisons, — mais aussi dans sa conscience intellectuelle, voire dans son inconscient théorique. C'est du moins ce qui semble ressortir de l'expérience de formation théorique entreprise par nos camarades de l'Union des étudiants communistes à Lille, et à laquelle, sur leur demande, nous avons aidé bien volontiers. Que tel jeune historien, à propos de l'État, découvre soudain le *Dix-huit Brumaire de Louis-Napoléon Bonaparte*, qu'il découvre à partir de là qu'il peut n'exister aucun hiatus entre sa vie intellectuelle et professionnelle et son existence politique, je crois qu'il s'agit là d'un pas décisif, ce pas que nous avons nous-mêmes effectué à notre heure, et qui a revêtu pour chacun d'entre nous une importance si décisive.

### De nouveaux développements en philosophie

J'ai voulu, dans les considérations qui précèdent, apporter quelques éléments supplémentaires propres à rendre plus sensibles les besoins, la soif théorique auxquels tentent de répondre les travaux déjà parus. Ils sont nombreux et variés. Toutefois, parce qu'elles soulèvent les questions de principe dont je parlais il y a un instant, trois séries de travaux ont, dans la dernière période, retenu l'attention et provoqué la discussion. Il s'agit d'un ensemble de contributions de Roger Garaudy depuis environ dix-huit mois, aboutissant à son dernier livre *De l'anathème au dialogue* ; du débat ouvert dans la *Nouvelle Critique* sur l'humanisme auquel ont participé de nombreux camarades ; de l'ouvrage de Louis Althusser *Pour Marx*, (dans lequel sont repris une série d'articles antérieurs, y compris ceux qui provoquèrent le débat sur l'humanisme) et du livre collectif *Lire le Capital*, auquel ont participé avec Althusser et sous sa direction les camarades Balibar, Establet, Macherey et Rancière.

Il ne s'agit pas pour moi d'analyser dans le détail ces travaux. Mais, à leur occasion, de faire état d'une série de réflexions touchant aux questions théoriques qu'ils soulèvent. J'aborderai successivement quelques-unes des questions posées à la philosophie marxiste : le problème des relations de la théorie et de la pratique ; celui de l'humanisme dans ses rapports avec le matérialisme historique ; celui de la religion. On voudra bien ne voir dans ces réflexions qu'autant de suggestions pour poursuivre collectivement le travail nécessaire, et excuser leur caractère allusif et les éventuelles digressions.

Sans aucun doute, les travaux d'Althusser et des camarades qui ont travaillé avec lui ont suscité, notamment chez les philosophes, — c'était déjà le cas des contributions antérieures d'Althusser — un vif intérêt, — en pour et en contre, d'ailleurs, et souvent en pour et en contre à la fois. Quoi qu'il en soit des remarques critiques que j'ai cru devoir faire, et sur lesquelles je reviendrai dans un moment, et pour m'en tenir à ce qui me semble l'essentiel, à savoir *Lire le Capital*, la première raison qui fait qu'à mes yeux ce livre est important,

c'est son titre. Je veux dire qu'il est important que soit donné, avec un tel retentissement, et dans la conjoncture précise où il est donné, cet avertissement : pour se mettre à égalité avec les problèmes aujourd'hui posés, y compris en philosophie, et pas seulement en philosophie, il faut lire et étudier *le Capital*. Si j'ai bien compris l'intention des camarades, il s'agit, entre autres choses, de montrer ceci : il est vrai que sur le plan des réalités par lui décrites, en gros le capitalisme du XIX<sup>e</sup> siècle, *le Capital* est en partie — mais en partie seulement — derrière nous. En partie seulement, car comme les faits et toutes nos recherches le démontrent, le capitalisme actuel reste le capitalisme, et l'œuvre de Marx a mis en évidence les lignes directrices du développement que nous vérifions actuellement tous les jours. Mais il y a plus. Du point de vue de sa méthode, ou plus exactement de la philosophie qui l'anime, *le Capital* est encore devant nous, il est en avance sur ce qu'ont pu produire de plus avancé la philosophie, l'économie, la sociologie bourgeoises contemporaines et, en général, les « sciences humaines ». Dans l'intérêt d'un progrès réel et rapide de la connaissance scientifique dans ces domaines, il était et reste important de mettre en évidence la profondeur, et pour ainsi dire la dignité philosophique de l'ouvrage de Marx.

Un second facteur d'intérêt tient au niveau, à la qualité de ce travail, au « centrage » parfois remarquable des problèmes. Par exemple, il est important de montrer que *le Capital* n'est pas l'enquête de Villermé, ni même *La situation de la classe laborieuse en Angleterre* en plus documenté et mieux élaboré. Qu'il le soit aussi, c'est essentiel, et je crois que nos camarades ont tendance à minimiser cet aspect. Mais ce qui ressort, c'est aussi ceci : les souffrances de la classe ouvrière, l'allongement de la journée de travail, le machinisme et la grande industrie, la paupérisation, bref, tout ce que nos camarades appellent des « effets de structures », sont bien, non des faits contingents, mais les effets nécessaires de la structure du système capitaliste lui-même. De là l'intérêt porté au mouvement de la démonstration et au plan du *Capital*, d'une façon tout de même assez nouvelle, même s'il est vrai qu'il y a déjà plusieurs années que Boccara et Godelier s'étaient attelés à cette question. Et je ne parle pas du mérite qu'il y a, de façon générale, dans l'effort pour appliquer à Marx, avec ce que cela suppose quant au niveau et à la minutie, les méthodes dont l'Université avait jugé jusqu'ici dignes tous les philosophes — sauf Marx.

Il y a plus, et je demande que l'on m'excuse si je sors un peu de mon sujet. Mais je voudrais faire état de quelques réflexions propres à rendre sensibles l'état d'esprit d'un homme de métier quand il lit un tel livre, et certains des mécanismes de la réflexion en ces domaines. En un sens, plus je lis cet ouvrage, moins je suis d'accord sur certains points essentiels, plus je trouve matière à discuter, mais plus je trouve aussi de suggestions de recherche. Tel passage, telle note en bas de page font dire : mais oui il faudrait mettre là-dessus quatre ou cinq camarades. Il y a des suggestions qui portent loin, notamment concernant l'histoire de la philo-

sophie, l'histoire des sciences, et surtout l'histoire de la philosophie dans ses relations avec l'histoire des sciences, — terrain réel sur lequel il convient peut-être de s'installer pour aborder de façon féconde les questions majeures de la théorie de la connaissance.

Je ne développe pas ces points, à propos desquels au demeurant les suggestions que je dis restent souvent énigmatiques, comme il est naturel dans un domaine si difficile où progresser ne serait-ce que d'un demi pas demande un très gros effort. Mais je voudrais souligner ceci. Ces suggestions ne retiennent l'attention que dans la mesure où l'on apprécie de la même façon l'ampleur des progrès qui peuvent et doivent être réalisés dans ces questions, et j'ouvre ici une parenthèse. Pour me limiter à un exemple, je conteste absolument une certaine lecture de l'histoire de la philosophie qui a eu longtemps cours dans notre mouvement, et qui n'a pas entièrement disparu : d'un côté les bons matérialistes, de l'autre les mauvais idéalistes. Or il n'est pas du tout certain — et je modère volontairement mon propos — que du point de vue de la théorie fondamentale de la connaissance, du point de vue de la compréhension de ce qui constitue un aspect essentiel de l'acquis humain, à savoir le développement des sciences, les philosophes de la grande tradition idéaliste aient fait preuve de moins de profondeur et de perspicacité que les philosophes matérialistes — ce qui ne retire rien à l'apport fondamental de ces derniers, que l'on ne peut estomper sans liquider du même coup le matérialisme marxiste. Mais si l'on méconnaît l'autre tradition — et sans qu'il soit besoin de faire appel aux multiples textes de Marx, Engels, Lénine qui vont dans ce sens à propos du « côté actif » de la connaissance, — alors, c'est l'empirisme et le sensualisme que l'on prend pour le matérialisme dialectique.

C'est pour moi un fait d'expérience dans mon travail — et à lire les *Cahiers sur la dialectique* de Lénine, je ne crois pas qu'il s'agisse d'une aberration personnelle. Je sais l'apport du matérialisme antique, fort éloigné au demeurant du sensualisme naïf avec lequel parfois on le confond, car là aussi le tableau a besoin d'être décapé. Mais ce que c'est que définir, ce que c'est que le genre, l'espèce et la différence, ce que c'est qu'une argumentation et une analyse, c'est chez Platon et Aristote que je l'ai appris, fait apprendre, et l'apprends encore.

De la même façon, s'agissant du XVII<sup>e</sup> siècle, et jusqu'à démonstration du contraire, je trouve hasardeux d'affirmer que Gassendi est le philosophe majeur. Il faut pour le soutenir avoir peu réfléchi sur le sens d'une démarche comme celle de Descartes. Ne pas comprendre par exemple que chez ce dernier, le fameux doute, ce doute qui porte sur l'existence des réalités sensibles, constitue, dans des conditions historiques complexes qu'il faut avoir présentes à l'esprit, un grand pas en avant du point de vue à la fois de la théorie de la connaissance et de la connaissance elle-même. Ce n'est pas le lieu ici de développer ce que je pense des *Méditations* de Descartes. Mais on ne peut étudier Descartes en reléguant dans

un dernier chapitre, parce que cela nous ennuie, « l'aspect idéaliste » de sa philosophie, à savoir le doute, le cogito, l'existence de Dieu ; alors que la métaphysique cartésienne est explicitement destinée à fonder sa physique — laquelle est une première ébauche de la science moderne de la nature — ; alors que, et je schématise à l'extrême, le projet de Descartes est de montrer que la science naissante est vraie, parce que Dieu l'atteste. Pour comprendre ce projet, à nos yeux extraordinaire, de mettre Dieu pour ainsi dire au service de la science et non plus l'inverse, il faut évidemment mesurer l'énorme pression qu'exerce à cette époque l'expérience commune avec tout le poids de son « évidence », renforcée par l'empirisme, le sensualisme de la philosophie officielle de l'Eglise, la scolastique. Ceci nous renvoie à ce qui se passe en ce temps du côté des sciences. Car l'astronomie moderne n'est pas le résultat de l'expérience millénaire de l'humanité, au sens naïvement empiriste où l'on prend souvent cette formule : durant lesdits millénaires, et cela dure encore, on a « vu » le soleil se lever et se coucher, et la terre rester immobile, comme, dans un autre domaine, on a toujours « vu » des pauvres et des riches, et des guerres.

Toutes les recherches menées sur ces questions sont de la plus haute importance. Je n'en suis pas spécialiste. Mais peut-être montreraient-elles que la révolution copernicienne est certes liée à un affinement des procédés d'observation, par là à la révolution technique, et au-delà économique, qui s'opère à cette époque, et ceci ne doit pas être oublié un seul instant. Mais aussi à la constatation suivante : pour rendre compte du mouvement apparent des planètes sur la voûte céleste, il n'y a qu'une hypothèse logique, rationnelle, c'est-à-dire — et c'est là l'émergence d'une nouvelle figure de la rationalité —, permettant une expression mathématique simple : c'est l'hypothèse qui va permettre le progrès jalonné par Copernic, Képler, Galilée et Newton. Cette hypothèse contredit l'« expérience » commune. Et le postulat qui anime l'œuvre d'un Galilée, ou plutôt l'axiome que Descartes explicite, naturellement sous une forme largement mythique, mystifiée et dogmatique, c'est celui-ci : dans le conflit entre la raison, (les « idées »), et l'expérience immédiate, se sont la raison, les « idées » qui disent le vrai, et permettent de saisir le réel. Il faudrait aller beaucoup plus loin. Comme l'a indiqué Canguilhem, la décision de mesurer la chute des corps, chez Galilée, est l'effet et en même temps l'indice d'une profonde mutation non seulement de la conscience, mais de l'inconscient théorique ; elle témoigne d'une révolution dans la théorie implicite de ce qu'est le réel et le moyen d'accéder à ce réel. Ce qui renverrait — des camarades s'en préoccupent — aux racines historiques, techniques certes, mais aussi idéologiques, d'une mutation aussi décisive. De toute façon, il apparaît qu'une conception empiriste de la connaissance ne tient pas devant les faits les plus avérés. Ce qui ne conduit nullement à minimiser la vérification expérimentale, comme les successeurs de Descartes ont dû immédiatement l'affirmer avec éclat.

Il faut y songer, y compris dans l'enseignement que nous donnons en tant que Parti sur ces questions. Car ces réflexions conduisent peut-être à juger plus sainement de la philosophie du XVIII<sup>e</sup> siècle. Ce n'est pas moi qui consentirai à minimiser l'importance du courant matérialiste, notamment dans la philosophie française, encore que cette importance ressortirait avec plus d'éclat si l'on mettait en évidence, non seulement ses aspects idéologiques révolutionnaires (ce qui est essentiel), mais aussi ses liens avec le progrès effectif des sciences, notamment des sciences biologiques. Nous restons immensément redevables au matérialisme du XVIII<sup>e</sup> siècle, en tant qu'il a exprimé et formé à la fois la conscience nationale, jetant dans notre pays les bases du développement d'un athéisme et d'un matérialisme de masse. Mais le grand courant philosophique, s'agissant de la profondeur théorique, passe en Allemagne. Il suffit pour s'en convaincre de pratiquer une lecture comparée de Condillac et de Kant, de Cabanis et de Fichte. Ne pas voir cela, ce serait manquer une part essentielle — et je n'ai rien dit de Hegel — de ce qui a donné le marxisme. Une partie, car Marx, par Saint-Simon pour ne citer que celui-là, est aussi l'héritier du XVIII<sup>e</sup> siècle français.

Il me faut fermer cette parenthèse dont je m'excuse. Mais ces considérations ne sont pas déplacées dans le présent débat, puisque notre préoccupation est d'ouvrir les voies à la recherche, en philosophie comme en tout autre domaine.

Encore faut-il, comme je l'ai déjà dit, assurer les bases de principe de ce travail, dans l'intérêt même de son développement. A ce propos, et prenant toujours occasion du travail de nos camarades, je voudrais faire état de quelques questions qui requièrent, à mon avis un certain nombre d'éclaircissements.

### Marx et « le Capital ».

Il y a d'abord, et je n'y insisterai pas car on l'a déjà dit, la liberté par rapport aux textes de Marx. Il ne s'agit pas de contester une idée juste, indispensable à la recherche ; il n'est guère vraisemblable que Marx ait pu être totalement transparent à lui-même, n'étant pas Dieu — et cela vaut aussi pour nous tous. Toutefois il y a une série d'affirmations sur lesquelles je demande encore à réfléchir. Notamment sur l'idée que la reconnaissance de dettes de Marx vis-à-vis de Hegel n'ait été que le produit d'un étonnant aveuglement. Je crois certes que structurellement la dialectique de Marx est différente de celle de Hegel, et j'ajoute que là-dessus Althusser a produit une démonstration remarquable et de grande portée. Mais c'est sur ce que Marx doit à sa traversée hégélienne, donc sur la distance qui sépare Marx de la conscience qu'il a de lui même, que je fais plus que m'interroger. Ce sont des questions malcommodes, que je signale seulement pour souligner la nécessité d'y travailler — ce qui ne saurait porter condamnation de ceux qui s'y sont risqués.

Mais là où les inconvénients d'une lecture excessivement sélective de Marx m'apparaissent le plus clairement, c'est à propos de l'image de l'activité scientifique qui se dégage, que nos camarades le veulent ou non, de la lecture de *Lire le Capital*. Et, par voie de conséquence, de la relation entre cette activité scientifique, en l'espèce celle de Marx, et l'ensemble de la pratique sociale. J'entends bien que je m'en prends, ce disant, aux silences de nos camarades plus qu'à ce qu'ils disent ; mais ce n'est pas à eux que je vais apprendre que rien n'est aussi éloquent que des silences, ni d'aussi grande signification théorique.

Il est parfaitement légitime — et, je l'ai dit, c'est un grand mérite de s'y être attelés — d'examiner *le Capital* tout constitué, et de l'examiner dans son mécanisme d'exposition. Mais il me semble périlleux, s'agissant d'élaborer une épistémologie en s'appuyant sur *le Capital*, de n'accorder aucune attention, fût-elle marginale compte tenu de l'objet principal de la recherche, au processus d'élaboration et d'investigation. Je ne répète pas ce que j'avais indiqué à ce propos dans *la Nouvelle Critique*. Il me semble que sur ce point Boccara, lors de la discussion des philosophes, a touché assez juste. Non seulement on donne du style de travail de Marx une idée inexacte, et pour tout dire idéalisée. Mais si l'on ne voit pas *le Capital* comme un moment décisif certes, mais comme un moment du progrès de l'ignorance vers la science — et sans sous-estimer la nouveauté de Marx par rapport à l'économie classique —, si on semble s'installer dans « la » science (je crois savoir que tel n'est pas du tout le point de vue subjectif des auteurs, mais là n'est pas la question), si l'on n'indique pas la nécessité du progrès de la science économique, — bref, si on ne lit pas *le Capital* aussi en économistes, je ne crois pas qu'on le lise de façon absolument correcte en philosophes. Pourquoi ne jamais se référer aux *Lettres sur le Capital*, ou du moins — si l'on s'y réfère — à celles qui, sur le point que je soulève, sont parfaitement explicites ? Pour ne prendre qu'un exemple, et à moins d'un contresens de ma part, il ne me semble pas que la lettre de Marx à Kugelmann du 11 juillet 1868 soit compatible, à propos de la valeur, avec certaines formulations concernant la relation entre les processus réels, réfléchis dans la conscience commune et élevés à la théorie par les économistes pré-marxistes, et l'élaboration théorique produite par Marx. J'avoue pour le moment m'en tenir à la formulation de Marx, dont les suggestions sur la « démonstration » de la notion de valeur sont au demeurant très précieuses.

Ces suggestions m'amènent à un second point, symétrique du précédent. Il concerne, non plus le processus d'investigation (à partir de la pratique sociale effective) ni de constitution des abstractions scientifiques, mais le mode de la démonstration. Je ne comprend pas comment l'on peut séparer les passages que j'appellerai « abstraits » du *Capital* (sur la marchandise, la valeur, etc.), des passages que j'appellerai « concrets » (et qui le sont au sens rigoureux du terme) ; au point d'exclure — ou alors j'ai vraiment mal

compris, mais à qui la faute ? — ces derniers de ce qui donne au *Capital* valeur de démonstration.

Or, il est difficile de ne pas admettre que ce qui démontre la validité de la démarche théorique de Marx, c'est en dernière analyse son aptitude à rendre intelligible le mouvement historique réel. Ainsi, de l'augmentation de la journée de travail et de la lutte pour sa limitation, reliées par Marx à la recherche de la plus-value absolue ; ainsi de la manufacture et de la grande industrie, reliées à la recherche de la plus-value relative ; ainsi du chômage et de la paupérisation, reliés au processus de l'accumulation capitaliste ; pour ne rien dire de la tendance générale de l'accumulation capitaliste, dans ses rapports avec le développement de la lutte des classes, laquelle est présente, on en conviendra, dans plus d'un passage du *Capital*. Cet ascétisme dans la présentation du *Capital* est d'autant plus regrettable, qu'il se retourne contre l'intention profonde des camarades. Car il est indispensable de montrer que le mouvement conceptuel du *Capital* rend intelligible le vécu quotidien lui-même ; que par exemple les pages étonnantes sur la coopération constituent la condition de l'intelligence réelle de la fabrique capitaliste, de son autocratie, de son despotisme, donc des relations humaines qui s'y nouent. Cela — et naturellement le développement de la science économique marxiste — ne concourt-il pas à la démonstration scientifique. Et ne peut-il contribuer de façon décisive à orienter vers une approche scientifique de ces questions de multiples catégories de chercheurs ?

Ces remarques ne seront peut-être pas contestées par nos camarades, et je dois dire que m'étant ouvert de ces choses à Establet, il m'a répondu en substance qu'il ne voyait pas entre nous, sur ce dernier point, de désaccord majeur. Il va de soi, m'écrivait-il à peu près, que la théorie est la théorie des sociétés capitalistes réelles, qu'elle suppose donc une large information sur ces sociétés, et que les développements de Marx sur la manufacture, la journée de travail, les crises, etc., ont valeur de démonstration réciproque, des concepts, par les réalités qu'ils éclairent, et de la non-contingence de ces réalités par les concepts qui permettent de les penser. Cette dernière remarque est importante : si, contrairement à ce que laissent croire des « enquêtes » purement descriptives, fussent-elles généreuses, ces phénomènes qui nous révoltent apparaissent bien comme les effets nécessaires de la structure du système capitaliste, la conclusion révolutionnaire, qui est celle de Marx et la nôtre, c'est la nécessité d'abolir le mode de production capitaliste lui-même. Il me semble que si nos camarades avaient davantage présenté les choses dans le sens indiqué par Establet — ce n'est pas un regret, on ne progresse qu'à travers les discussions — bien des malentendus auraient été évités. Mais il y a sans doute des raisons théoriques qui font que ce n'est pas ainsi qu'ils ont eu tendance à les présenter. De ces raisons, il nous faut collectivement discuter pour, ensemble, avancer.

Nous devons y prendre garde, philosophes ou chercheurs com-

munistes en sciences sociales : la nécessité où nous sommes de nous installer au niveau le plus élevé possible d'abstraction alimente en nous la tendance doctrinaire. Et il faut avertir la jeune génération, et nous souvenir nous-mêmes, que si l'on ne se forme pas aussi à l'école de la lutte politique et idéologique, on en reste à une assimilation unilatérale du marxisme.

### **Théorie et pratique sociales.**

De ce point de vue, toute tendance à estomper le lien de la théorie et de la pratique est périlleux pour l'une et pour l'autre et touche le marxisme en son point vital, en son originalité décisive. Ce que j'ai dit de l'astronomie il y a un instant éclaire, je l'espère, mon propos. Cette unité ne doit pas être interprétée en un sens simpliste, et à ce propos certaines analyses d'Althusser ont fait sérieusement progresser notre réflexion. Que l'activité scientifique — notion que je préfère à celle, restrictive, de « pratique théorique » — soit une activité, non séparée, mais spécifique, qu'elle débouche sur une pratique qui n'est plus la pratique empirique pré-scientifique, cela est vrai, et de grande portée, y compris pour l'ensemble de notre travail. Il n'en reste pas moins que sur ce point s'impose un gros effort d'élaboration.

Le mieux est de réfléchir sur l'exemple de Marx lui-même. On nous dit que Marx a amené la classe ouvrière de l'adolescence à l'âge adulte, en lui apportant de l'extérieur la théorie scientifique. Cela est vrai, et fondamental. Comme Lénine l'a montré, dans le texte que j'évoquais en commençant, c'est de là que découle la nécessité du parti marxiste. Mais le contraire est vrai aussi. La classe ouvrière, la lutte révolutionnaire, le socialisme sont antérieurs à Marx, et c'est en se mettant à l'école du prolétariat, notamment parisien, (sans oublier les théoriciens de ce prolétariat, fussent-ils encore idéologues) que Marx aussi est passé à l'âge adulte. De la théorie, la classe ouvrière reçoit énormément, mais dans la mesure où elle a immensément donné — de ses révoltes, de ses essais, de ses échecs et de son sang, bref de ce qu'il faut bien appeler son expérience historique. Et c'est parce qu'il se rallie à ce combat que Marx, (qui est aussi un savant passionné de savoir) s'oriente vers la science de la politique, de l'économie et de l'histoire. Toute l'œuvre historique, économique et politique de Marx montre combien il a le souci de nourrir sa réflexion théorique de tout ce qui provient d'une pratique sociale qu'il a pour objectif de connaître, pour agir en elle dans un sens révolutionnaire.

Pour aller jusqu'au bout sur ce point, je ne crois pas qu'il y ait à estomper si peu que ce soit ce que dit Lénine du critère de la pratique. Certes, à l'intérieur de cette affirmation fondamentale, et pour lui conférer toujours plus de rigueur et de précision, pour la rendre toujours plus concrète, il y a un incessant travail à effectuer, et là encore est fructueuse et souvent neuve la critique produite par Althusser de toute interprétation simpliste, de toute forme

de pragmatisme. Car s'il est vrai que la pratique historique apporte à la théorie de Marx une confirmation massive, il est vrai aussi que cela doit se démontrer théoriquement. En d'autres termes : si l'économie politique marxiste, par exemple, cessait de se développer en travaillant à rendre compte, sur la base des faits concrets, du capitalisme contemporain, si elle ne se souciait pas de produire l'économie politique du socialisme, non seulement en souffrirait grandement la pratique des partis marxistes, mais serait atteinte aussi la démonstration de la validité de l'appareil conceptuel du marxisme. Qu'est-ce à dire, sinon que le critère de la pratique, de la pratique sociale, est en dernière analyse déterminant ?

Je me demande pourquoi nous ne réfléchissons pas un peu plus à la méthode de Lénine. En économie, et pas seulement en économie. Par exemple : la méthode suivie par Lénine dans *l'Etat et la Révolution* est la démonstration théorique irrécusable, je dis bien la démonstration théorique, du primat de la pratique — car cela aussi se démontre. Suivant pas à pas l'élaboration par Marx de la théorie de l'Etat et de la révolution prolétarienne — la méthode historique a du bon, elle est, dit Lénine, la méthode par excellence dans les sciences sociales — Lénine montre de façon très profonde comment Marx en 1847 était incapable de dire par quoi remplacer la machine de l'Etat bourgeois, comment il ne pouvait à ce moment produire qu'une formulation exacte, mais encore abstraite. Si la théorie se précise ensuite, « ce ne sont pas les déductions logiques, mais le cours réel des événements, l'expérience vécue des années 1848 et 1851 » qui le permettent. Reste qu'« en 1852, (Marx) ne pose pas encore la question concrète de savoir par quoi remplacer cette machine d'Etat qui doit être détruite. L'expérience n'avait pas encore fourni la documentation nécessaire à cette question, que l'histoire n'a mise à l'ordre du jour que plus tard, en 1871 ». Et plus loin cette formule, reprise quasi textuelle de ce que l'on trouve chez Marx dès les textes de jeunesse, et que l'on retrouve dans *l'Idéologie*, dans le *Manifeste*, dans le *Capital*, dans la *Guerre Civile en France* : « Il n'y a pas un grain d'utopisme chez Marx : il n'invente pas, il n'imagine pas de toute pièce une société nouvelle. Non. Il étudie, comme un processus d'histoire naturelle, la naissance de la nouvelle société issue de l'ancienne, les formes de transition de celle-ci à celle-là. Il prend les faits, l'expérience du mouvement prolétarien de masse et s'efforce d'en tirer les leçons pratiques. Il « se met à l'école » de la Commune, comme tous les grands penseurs révolutionnaires qui n'hésitent pas à se mettre à l'école des grands mouvements de la classe opprimée, sans leur faire pédantesquement la leçon. » Ceci ne doit pas, comme je viens de le dire, s'interpréter dans le sens d'un empirisme simpliste. Car, comme Lénine le souligne, toujours dans le même ouvrage, si « la doctrine de Marx dresse le bilan de l'expérience », elle en est capable parce qu'« éclairée par une conception philosophique profonde et par une riche expérience de l'histoire ».

Je ne cite pas pour le plaisir de citer. Mais cet exemple souligne,

d'une part, que si la nécessité du lien avec la pratique sociale est de portée absolument générale, d'autre part, et c'est une précision supplémentaire, tous les secteurs de la théorie marxiste ne se développent pas selon les mêmes modalités. Il est clair qu'il nous faut poursuivre l'œuvre de Lénine, élaborer pour notre propre compte la théorie de l'Etat et de la révolution, en tenant compte, d'une part, de l'immense expérience accumulée en un demi-siècle par la classe ouvrière internationale, précisément sur cette question, d'autre part des conditions propres à notre époque et à notre pays. Lénine lui-même se proposait de tirer les leçons des révolutions russes de 1905 et février 17. On sait qu'il en fut « empêché » par Octobre 1917, ce dont il s'excuse, estimant plus agréable et utile de faire l'expérience d'une révolution que d'en écrire. Nous ne saurions faire comme si cette expérience n'avait pas eu lieu, ni celle du mouvement ouvrier et de notre Parti entre les deux guerres à propos du contenu nouveau du combat démocratique ; comme si n'avaient écrit ni Maurice Thorez ni Dimitrov ; comme si l'expérience des démocraties populaires et les expériences ultérieures n'étaient rien ; et en faisant abstraction des analyses nouvelles du mouvement ouvrier international et de notre Parti, c'est-à-dire quant au fond du mouvement réel de l'histoire et des immenses bouleversements intervenus en tous domaines depuis un demi-siècle.

Je ne songe point tant ici aux auteurs de *Lire le Capital* pour ce qu'ils disent, à bien les lire, c'est-à-dire à les lire en sachant ce que nous savons. Mais à la théorie générale qui peut ressortir d'une lecture non instruite de leur ouvrage. Et surtout à la conception doctrinaire qu'une telle interprétation alimente, par exemple chez certains de nos étudiants. A l'idée que quelques-uns se font de la formation théorique. J'ai eu entre les mains un projet de fiches sur *le Capital*. C'est un travail, certes, non dénué d'intérêt. Mais il appelle tout de même quelques réflexions. Non seulement disparaît toute référence au travail d'investigation, toute référence aux phénomènes concrets — et terribles — que *le Capital* permet de penser afin d'agir pour les abolir. Mais la bibliographie est étonnante. Althusser — à son corps défendant — est cité d'abord, Marx ensuite (le pire étant ici de transformer en manuel un travail qui se donne lui-même comme une recherche de pointe, avec ce que cela comporte d'inévitable approximation). Pour donner un exemple de méthode marxiste en acte, on donne les lettres d'Avril de Lénine, ce qui est bien, et un article du camarade Balibar sur la culture, ce qui est tout de même étonnant. Non point que ce camarade soit sans mérite. Mais on aurait pu tout de même trouver, pour montrer la dialectique en acte, un texte un peu plus important. Par exemple, le rapport de Maurice Thorez au Comité central de septembre 1958. Mais force est bien de constater que dans les fiches en question on observe un silence total sur tous les documents de notre Parti. Tout se passe comme si, depuis Lénine — et mis à part le texte de Mao Tsé-toung sur la Contradiction, écrit en 1937 — la théorie et la politique du mouvement ouvrier international n'avaient

rien produit. L'idée sous-jacente, pour nous en tenir au seul terrain théorique, c'est que le marxisme, non seulement s'apprend dans les livres exclusivement, mais encore chez les seuls classiques ; que tout développement est trahison ; et toute application, déviation dans la voie du pragmatisme, de l'idéologie, de la manipulation politicienne.

Je pense qu'il nous faut prendre ces faits au sérieux, mais évidemment pas au tragique, et j'approuve à ce propos ce qu'en a dit devant la télévision notre Secrétaire général. Il nous faut travailler avec nos camarades étudiants pour que, mis en garde contre l'image tronquée et déformée de notre théorie que certains d'entre eux voulaient imposer, ils l'étudient telle qu'elle est, saisie dans toutes ses dimensions, et d'abord chez nos classiques. C'est dans cet esprit que nos camarades de Lille ont entrepris, comme je l'ai dit, l'étude de *l'Etat et la Révolution*, sans séparer l'étude du contenu de la mise en évidence des concepts fondamentaux qui sont à l'œuvre dans ce texte et des conclusions qui s'en dégagent touchant la méthode marxiste. Formation élémentaire ne veut pas dire formation superficielle, et l'expérience que je cite semble largement positive.

### Le débat sur l'humanisme

Je voudrais maintenant, en priant le Comité central d'excuser la longueur de mon intervention, aborder le débat sur l'humanisme. Ce débat illustre de façon saisissante la nécessaire clarté de vue, l'indispensable vigilance concernant les principes. Y compris les principes philosophiques. En ce qui me concerne, je ne crois pas avoir totalement dérapé sur cette question, mais je reconnais avoir été au bord. Aussi voudrais-je me demander, dans l'esprit du projet de résolution, en quel sens il y a un humanisme marxiste.

Le débat a été obscurci par le fait qu'il s'est déroulé sur un double registre, compte tenu des harmoniques qu'éveille inévitablement le terme d'humanisme. On peut, je crois, admettre que, pour cette raison, parler, à propos du marxisme, d'antihumanisme théorique, n'était pas heureux. Mais cette remarque faite, il faut aller au fond. Or, ce que Louis Althusser, pour l'essentiel, a voulu rappeler avec force, c'est que le marxisme, sur le plan théorique (et cela entraîne d'immenses conséquences pratiques), n'est pas la simple continuation des philosophies qui, comme chez Kant, chez Fichte, etc., se fondent toutes sur une idée abstraite et spéculative de l'essence humaine. Ici, pour une fois, le vocabulaire savant serait préférable ; et si l'on avait écrit que le marxisme n'est pas une anthropologie spéculative, on aurait facilité la discussion, au lieu de la rendre plus difficile du fait des échos inévitablement qu'éveille toute attaque contre l'humanisme, surtout compte tenu des positions des communistes chinois. Mais ceci dit, et clairement affirmé, il faut aller au fond théorique des choses. Et je tiens à dire la très grande portée de la discussion dans l'ouverture de laquelle Louis Althusser a joué le rôle que l'on connaît.

Je dis que c'est une discussion importante, qui touche un point absolument vital. Il est essentiel de souligner que le marxisme s'est constitué contre l'idée abstraite d'une essence de l'homme indépendante des rapports sociaux. Certains camarades pensent peut-être (l'un d'entre eux me l'a dit) que cela, nous le savons depuis longtemps et bien. Je n'en crois rien. Je veux dire : nous le savons en général, quand nous y pensons, mais il s'agit d'une idée, d'une illusion tenace, parce que fondée dans la réalité sociale, que nous vivons chaque jour. En sorte que, souvent, évacuée par la porte, elle rentre par la fenêtre, derrière notre dos, et qu'il est illusoire de penser qu'il suffit de l'avoir critiquée une fois dans sa vie.

J'ai entendu avec satisfaction la critique en trois points de l'idée abstraite d'essence humaine produite par Roger Garaudy. Je voudrais, allant dans le même sens, formuler quelques observations supplémentaires. Car cette idée d'essence humaine n'est pas tombée du ciel. Elle est un résultat, le résultat d'un développement social qu'il faut avoir présent à l'esprit si l'on veut situer correctement le débat.

Comme Michel Verret l'a bien rappelé lors du débat entre philosophes, cette idée d'une essence humaine universelle apparaît en pleine lumière avec le christianisme, au terme d'un processus qui plonge loin ses racines dans l'évolution du monde antique. Elle est organiquement liée avec la constitution de l'Empire romain, effaçant, dans l'universalité de sa domination, les particularismes de peuples ou de cités. Elle est liée surtout à la première grande généralisation des relations marchandes dont l'Empire romain est le cadre, à la dissolution corrélative des communautés particulières. Le lien entre ce processus, et ce qui en est à la fois le reflet et l'instrument théorique, à savoir le monothéisme, est parfaitement évident.

Je ne suis pas du tout certain, au demeurant, qu'avec la fin de la société marchande antique et du christianisme marchand qui lui correspond (il renaîtra avec le protestantisme, et ce n'est pas par hasard que je parle ici de « renaissance »), ne s'obscurcissent pas, et pour longtemps, sans complètement disparaître, les deux idées corrélatives de monothéisme et d'essence humaine universelle. Il n'y a pas d'essence éternelle du christianisme. Le développement du culte des saints est de ce point de vue caractéristique, contre lequel le protestantisme se dressera avec tant de violence, y voyant une resurgence du paganisme et du polythéisme. Il est de fait que ce culte ne peut se séparer de l'organisation de la paroisse, comme communauté élémentaire relativement autonome, avant tout sur le plan économique ; car chaque saint est le patron souvent éponyme d'une paroisse, son protecteur, en fait son symbole. Le caractère parcellaire et hiérarchique du monde céleste est bien le reflet, c'est-à-dire aussi l'instrument, du caractère parcellaire et hiérarchique du monde terrestre — ici du monde féodal, avec son type particulier d'unité par subordinations successives.

## Grandeurs et limites de l'humanisme bourgeois

Mais c'est indiscutablement avec le capitalisme que l'idée d'essence humaine s'impose avec une force et à une échelle jusque-là inconnue. Comme l'histoire universelle, l'idée d'une essence humaine universelle est le résultat du plus grand bouleversement historique jusqu'ici intervenu : la constitution du marché mondial qui, pour la première fois, arrachant rapidement tous les peuples à l'isolement, étendant la sphère d'application du capitalisme à la terre entière, fait exister l'espèce humaine comme véritablement *une*. Quant au caractère abstrait de cette notion d'essence humaine, il ne renvoie pas seulement aux intérêts de la bourgeoisie comme classe, à la nécessité pour elle de masquer et de se masquer le caractère de classe, bourgeois, de la révolution qu'elle se prépare à diriger au nom de l'Homme, du Citoyen, de la Raison et du Droit ; il renvoie aussi, et encore plus profondément peut-être, à l'abstraction inhérente à la production marchande. Je n'invente naturellement rien : les indications de Marx abondent, qui vont dans ce sens. Notamment dans le texte célèbre par lequel s'achève la deuxième section du Livre I du *Capital* : « *La sphère de la circulation des marchandises, où s'accomplissent l'achat et la vente de la force de travail, est, en réalité, un véritable Eden des droits naturels de l'homme et du citoyen. Ce qui y règne seul, c'est Liberté, Egalité, Propriété et Bentham. Liberté ! car ni l'acheteur ni le vendeur d'une marchandise n'agissent par contrainte ; au contraire, ils ne sont déterminés que par leur libre arbitre. Ils passent contrat ensemble en qualité de personnes libres et possédant les mêmes droits... Egalité ! car ils n'entrent en rapport l'un avec l'autre qu'à titre de possesseurs de marchandises, et ils échangent équivalent contre équivalent...* » Et je passe sur le reste du texte, tout aussi extraordinaire.

Je voudrais souligner le fait que de telles notions théoriques, bien loin de nous éloigner de la vie, nous permettent non seulement de la comprendre, mais aussi de la percevoir. Car ce n'est pas sans stupéfaction que j'ai retrouvé, chez une série de travailleurs, même influencés par nous, la présence implicite de cette idéologie du contrat entre personnes privées, absolument typique de la société bourgeoise (et dont il subsiste quelque chose tant que n'est pas définitivement dépassé « l'horizon borné du droit bourgeois »). Ceci formulé dans certains cas de façon saisissante. Comme par cette camarade, expliquant que les patrons ont besoin des ouvriers pour que le travail se fasse, que les ouvriers ont besoin des patrons pour obtenir du travail, mais que le patron doit néanmoins respecter l'ouvrier ; car l'un et l'autre ne sont rien de plus et rien de moins que des personnes. On remarquera que ces idées, exprimées avec passion (il était question d'une injustice commise à l'encontre de la camarade), sont assez éloignées de nos conceptions théoriques, ce qui n'empêche qu'elles expriment la volonté de cette ouvrière de défendre

sa dignité de travailleuse, et que ceci est essentiel. Toutefois, que spontanément une ouvrière retrouve, avec les notions de contrat, de personne, de respect, le langage d'un Kant, nous invite à réfléchir — c'est mon travail actuellement — aux racines extraordinairement profondes de l'idéologie bourgeoise, que l'on aurait tort de confondre avec la mentalité de la seule bourgeoisie. Il ressort d'un grand nombre d'entretiens que les idées sur ce plan ne sont pas aussi claires qu'on pourrait croire chez de nombreux travailleurs, même révolutionnaires. Un patron est plus ou moins mauvais, il exploite plus ou moins. Ce qui signifie que le patron qui exploite, c'est, très fréquemment, celui qui achète au moindre prix la force de travail. En d'autres termes, la notion commune d'exploitation est souvent, en dehors des corporations et des militants les plus conscients, très différente de la notion scientifique, entendue comme processus d'extraction de la plus-value. Ces remarques ne font, au demeurant, que renforcer une thèse pour nous fondamentale : le passage aux positions du socialisme scientifique n'est pas spontané, même pour la classe ouvrière. Et s'il est vrai que des aspects décisifs de ses conditions d'existence — l'organisation par la fabrique — favorisent pour elle ce passage, à la condition qu'intervienne le Parti, il est vrai qu'y font obstacle certaines de ces mêmes conditions d'existence, sur quoi prend appui l'immense pression idéologique de la bourgeoisie.

Il s'agit donc d'une très grande question, et je persiste à penser qu'à la soulever dans toute son ampleur, Althusser a fait preuve d'une rare perspicacité théorique. Toutefois, il faut bien voir la double signification de l'idéologie de l'Homme qui se développe aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, avec Descartes, Locke, Rousseau, Kant, Fichte, et aussi Hegel et Feuerbach. C'est une idéologie immensément progressive, comme le sont la révolution bourgeoise et les revendications démocratiques dont elles sont à la fois le reflet et l'instrument théorique. C'est le temps où l'homme, le sujet autonome, souverain comme l'est le peuple dont il fait partie, passe au centre de la réflexion, à la place de Dieu. C'est le moment où progressivement s'affirme l'idée que le sujet raisonnable ne peut obéir qu'à lui-même, que Dieu lui-même n'est que l'image hypostasiée de l'homme, — que c'est l'homme qui fait les dieux, et non l'inverse, que de lui procède toute valeur et toute législation. Grandiose reprise, qui fait qu'on ne peut lire ses témoins et agents philosophiques sans battements de cœur, surtout engagés comme nous le sommes — et ceci depuis les grands combats antifascistes — dans le combat démocratique.

Pourtant, il faut conserver présentes à l'esprit les limites de cette idéologie — limites de classe qui expliquent d'ailleurs qu'on reste dans l'idéologie, au lieu de passer à la science. Je me borne à signaler l'essentiel : l'idée d'une essence abstraite de l'Homme permet de faire disparaître, d'escamoter les classes, de transformer en combat pour l'Homme, le Droit, etc., ce qui, dans la réalité, est lutte de classes. Il n'est pas utile de souligner à quel point notre

théorie et l'analyse des rapports d'alliance qu'elle rend possible est l'instrument dont la classe ouvrière a besoin pour mener son combat politique dans la clarté et assumer jusqu'au bout son rôle historique. J'ajouterai simplement — et ce sont-là considérations de spécialiste, mais pas seulement de spécialiste — que l'idée d'essence humaine constitue un redoutable obstacle épistémologique. Pour me limiter à un exemple, elle risque, à moins d'une critique permanente et renouvelée dans chaque cas concret, de masquer les effets, dont on commence à découvrir l'extraordinaire importance, de la structure sociale sur les modalités de l'existence individuelle. Ce qu'a dit Lucien Sève sur le problème des dons, à quoi je souscris sur l'essentiel — je dis bien : sur le fond —, montre qu'il ne s'agit pas seulement de préoccupations de spécialiste :

Je dois dire que si je pouvais encore être surpris en matière d'incompréhensions réciproques, s'agissant de débats de ce genre, je m'étonnerais du reproche qui est fait aux camarades qui essaient d'avancer dans ces questions, d'oublier l'homme. Je ne suis pas disposé pour ma part à céder aux sommations du lyrisme sentimental, ici tout à fait déplacé, et théoriquement suspect, même si j'éprouve, pour des sentiments que je crois partager, le respect qu'ils méritent. Pour un pédagogue, pour un psychiatre comme pour un militant, le point de départ, ce sont bien les hommes réels, leur visage fraternel, leur existence pathétique, leurs souffrances et leurs luttes, y compris leur lutte pour s'élever difficilement au-dessus d'eux-mêmes. Il est vrai aussi que nous risquons de le perdre de vue, engagés que nous sommes dans le maniement des concepts, ou plutôt que nous semblons courir ce risque. Il nous faut être sensibles, comme le fut Marx, et aussi Freud, à la voix du romancier et du poète — est-il besoin de souligner qu'ici le lyrisme est à la place ? —, et surtout ne jamais perdre le contact avec la pratique, avec les masses. Mais je récuse la voie courte du sentimentalisme, de l'attitude « intuitive » ou « compréhensive » érigée en moment unique de la méthode, de tout ce qui ne va que trop dans le sens de la vieille philosophie de l'homme, remise au goût du jour par le personnalisme, l'existentialisme ou les dérivés abâtardis de la phénoménologie. Il me semble que les progrès les plus décisifs dans les disciplines de l'homme passent par la découverte toujours plus approfondie — n'est-ce pas le sens du *Capital* ? — de ce que nos camarades, dans *Lire le Capital*, appellent les effets de la structure sociale sur le vécu quotidien et sur la sensibilité dans ses dimensions les plus profondes. On peut contester le terme d'« effets de structure », mais il faut en produire un autre meilleur. Et si j'ai fait à nos camarades un amical reproche, plus exactement de fraternelles suggestions, c'est que je crois qu'il faut aller plus loin dans ce sens, et d'abord faire dire à Marx, et aussi à Lénine, tout ce qu'ils ont dit à ce propos, et qui est d'une étonnante richesse. Car il s'agit de penser aux hommes de façon réelle, et non incantatoire. Découvrir les effets de la structure sociale sur leur subjectivité, et pas seulement sur elle. Passer par le détour de l'abstraction, de la théorie qui n'est pas

toujours grise, c'est se mettre en mesure, si la chose est bien faite, de leur apporter une aide réelle, et non illusoire. Le matérialisme dialectique et historique, le communisme n'ont, s'agissant du souci des hommes, de leçon à recevoir de personne.

### L'humanisme marxiste

J'ai cru utile de rappeler ces notions. Il reste qu'il y a un humanisme marxiste, et il me semble que ce que je viens de dire va en ce sens. D'accord avec le projet de résolution, et avec ce que plusieurs camarades ont dit avant moi, je me limiterai à quelques brèves indications. Je dirai simplement que ma participation récente à plusieurs débats confirme à mes yeux la nécessité de ne marquer aucune hésitation à ce sujet. Et, pour parler clair, d'être sur ce point plus ferme, plus précis et explicite que dans mon article sur l'humanisme paru dans *la Nouvelle Critique*.

Je marquerai d'abord mon accord avec ce qu'indique le projet de résolution. Le caractère profondément humaniste du marxisme découle de la mission historique de la classe ouvrière, du fait qu'elle ne peut se libérer qu'en libérant la société entière. Je ne vois pas pourquoi nous ne mettrions pas au premier plan, et ceci quels que soient les aléas de la lutte, cette idée absolument fondamentale du marxisme, affirmée, non pas une fois mais cent, par les fondateurs du socialisme scientifique. Surtout à l'époque actuelle. Notre politique de lutte antimonopoliste, de combat pour le mieux-être, la démocratie, la paix, la culture ; la prépondérance croissante du socialisme, l'appui que lui et, en général, le mouvement ouvrier apportent à tous les combats libérateurs : tous ces faits attestent l'aptitude de la classe ouvrière mondiale à assumer, avec honneur, la mission historique que Marx et Engels ont proclamé être la sienne.

Il faut naturellement observer que si les communistes ne sont pas des hommes d'une espèce à part, l'humanisme marxiste a sa qualité propre. Parce qu'il s'appuie sur la théorie du socialisme scientifique, parce qu'il se nourrit de l'idéologie d'une classe bien déterminée, la classe ouvrière, l'humanisme marxiste est ennemi, non, certes, du sentiment, mais de la phrase sentimentale. Il est réaliste et pratique. Concret. Et profondément originales sont les valeurs morales que met au jour la pratique révolutionnaire éclairée par la théorie du socialisme scientifique.

C'est dire que ce n'est pas sur l'idée abstraite d'une essence de l'homme que se fonde l'humanisme marxiste ; celui-ci procède au contraire des analyses rendues possibles par le matérialisme historique qui aboutissent à la découverte du rôle historique de la classe ouvrière. Je répète que la rupture de Marx par rapport à l'anthropologie spéculative ne peut faire aucun doute. Faute de l'admettre, toute démarche scientifique, et, par exemple, l'étude historique des besoins, seraient impossibles, et incompréhensibles les passages de la *Contribution à la Critique de l'économie politique*

consacrés à cette question, où il est montré que la production non seulement crée un objet pour le sujet, mais aussi un sujet pour l'objet, non seulement un produit pour le consommateur, mais un consommateur pour le produit. Il faut donc savoir lire les œuvres de jeunesse. Je dois dire que sur l'appréciation de ces œuvres, j'ai relu le *Marx* de Roger Garaudy, et que je ne vois pas entre ce qu'il y écrit et ce que je pense de contradiction. Je n'ai jamais pensé pour ma part que les *Manuscrits de 1844* soient à rejeter, et j'ai même écrit noir sur blanc le contraire. Il faut donc bien lire l'avant-propos ou préface à *la Contribution à la Critique de l'économie politique*. C'est dans sa « révision critique » de la philosophie du droit de Hegel, parue en 1844, que Marx aboutit, sous une première forme, à l'hypothèse du matérialisme historique ; c'est dans les mois qui suivent qu'il se livre à une étude systématique de l'économie politique, et aboutit au « résultat général » qui, « une fois obtenu », lui sert « de fil conducteur dans ses études ultérieures ». Mais c'est bien en 1845, de concert avec Engels, qu'il entreprend de régler ses comptes avec sa conscience philosophique d'autrefois en opposant sa manière de voir « à l'idéologie de la philosophie allemande ». 1845 et *l'Idéologie Allemande* marquent donc non le début, mais la fin du processus de formation du marxisme. Marx nous avertit toutefois que ce n'est pas pour rien que pendant des pages et des pages, lui et Engels, au cours d'une sorte d'auto-analyse impitoyable dans sa minutie, précisent leurs concepts et épurent leur langage. De ce travail, de cet « examen de conscience philosophique », Marx nous dit qu'il leur permet, à Engels et à lui, la bonne intelligence d'eux-mêmes. Ce genre de retour critique scande leur œuvre, et celle de Lénine. C'est dire la nécessité, pour nous aussi, de procéder périodiquement à ce genre d'examen de conscience philosophique. Non seulement la pureté, mais le développement, la vie de la théorie marxiste sont à ce prix.

### La mission historique de la classe ouvrière.

C'est sur cette base que je voudrais, à propos de l'humanisme que fonde scientifiquement notre théorie, proposer quelques suggestions supplémentaires, dans l'esprit de recherche collective qui se dégage de notre Comité central.

La première remarque serait la suivante. Autant je crois nécessaire de dépister sans ménagement tout ce qui nous ferait revenir à la notion spéculative d'essence humaine, autant il faut prêter attention au fait suivant : dans *le Capital*, on trouve, certes, et d'abord, la théorie de la formation sociale capitaliste ; mais, et ceci est essentiel à la démonstration que Marx veut produire (celle du caractère historiquement transitoire du mode de production capitaliste), cette formation est constamment référée à une théorie générale de toute société humaine dans ses structures formelles universelles. Toute société suppose production, reproduction, distribution ; toute

société est fondée sur la coopération entre les hommes qui la composent, laquelle s'exerce dans les divers modes de production selon des modalités en chaque cas spécifiques. Dans toutes les sociétés historiques, cette coopération prend la forme contradictoire, tragique et despotique de l'oppression et de l'exploitation de classe. Pour la première fois, avec le socialisme, cette coopération commence à s'exercer sans exploitation de classe et aussi consciemment, en connaissance de cause, ce qui n'est pas possible tant que cette coopération revêt non une forme volontaire, mais naturelle, tant que la loi de la valeur règle aveuglément la répartition du temps de travail social et du produit. Avec le socialisme s'achève la préhistoire de l'humanité. C'est dire ce que signifie le rôle historique que sa place dans la production assigne à la classe ouvrière. C'est dire aussi ce que signifie l'humanisme marxiste.

La chose à mes yeux est importante. Elle permet, en outre, de comprendre deux vérités indissociables. Les sociétés autres que les nôtres (je songe à celles dont s'occupe l'ethnologue, mais la proposition est de portée absolument générale) nous sont à la fois extraordinairement lointaines, et, à bien y regarder, étonnamment proches, à la fois étrangères et fraternelles. J'ajouterai même ceci : comme les progrès de l'ethnologie nous le montrent, c'est à la condition de les saisir comme profondément différentes que nous comprenons qu'elles obéissent, dans toutes les modalités de leur existence, même celles qui peuvent choquer nos habitudes, à une logique profondément humaine — et non « bestiale » ou « enfantine ». L'esprit ethnologique ou historique ici est le véritable antidote contre le racisme, fût-il moralisateur. Et il nous permet de jeter sur notre propre culture un regard critique.

Une deuxième remarque maintenant, qui concerne le travail comme caractéristique universelle de l'existence sociale de l'homme. Roger Garaudy a mis à ce propos le doigt sur un point très important, développé par Marx dès le début de son activité, précisé dans *le Capital*, repris par Engels dans *l'Anti-Dühring*. Le travail est l'obtention délibérée et contrôlée d'effets déterminés. Il suppose la représentation du résultat. Le propre du développement humain est de prévoir et contrôler non seulement les effets immédiats et directs de l'activité productive, mais ses effets indirects de plus en plus lointains. Longtemps échappent à la connaissance de l'homme et à son contrôle les plus importants de ces effets, ceux qui s'exercent sur son être même, — les effets sociaux. Cette contradiction est portée à son comble avec le capitalisme. Avec le socialisme, pour la première fois, l'homme peut étendre la sphère de la maîtrise rationnelle non seulement aux effets naturels, mais aux effets sociaux de son activité. Le socialisme prépare, ainsi, le bond du règne de la nécessité dans celui de la liberté. Il ouvre la voie à la création de conditions d'existence vraiment humaines, au sens parfaitement objectif du terme. C'est là aussi une conclusion fondamentale du marxisme ; elle n'est pas de mince portée.

Je crois simplement que l'on compromet ces conclusions — que

Roger veuille bien y réfléchir — dès lors qu'on les idéalise. Je crois périlleux, scientifiquement et pratiquement, tout ce qui nous fait revenir de ces analyses concrètes à l'abstraction vide d'un développement de l'essence humaine. Périlleuse l'idéalisation du travail et des rapports sociaux que porte en soi le recours incontrôlé à une formule comme celle d'autocréation de l'homme. Périlleux tout glissement, fût-il apparent, de la notion matérialiste de pratique sociale à la notion métaphysique de liberté.

Je le crois périlleux pratiquement. Autant il est vrai que notre point de départ et d'arrivée sont les hommes concrets et réels, autant, si nous voulons être démonstratifs, nous ne devons jamais substituer la morale et le sentiment à l'analyse. Il est vrai que nos fins, le sens de notre combat, sont profondément humanistes. Mais il est tout aussi vrai — c'est la même vérité — que ce qui explique et fonde notre politique ce sont les transformations du monde et les modifications des rapports de classe dans notre propre pays, la possibilité de nouer de nouveaux rapports d'alliance, et que ce qu'attendent de nous ceux qui nous écoutent, ce sont avant tout des démonstrations rationnelles, sans que cela nuise en rien à la passion et au sentiment.

Mais on ne peut séparer péril pratique et péril théorique. Je crois que l'on peut trouver dans ce que j'ai dit les fondements d'une explication matérialiste — j'allais dire profane — du prétendu mystère de la transmission de l'héritage culturel d'une formation sociale à l'autre. On peut y trouver les éléments d'une réponse à la question que Marx effectivement se pose dans un passage souvent cité, à propos du fait qu'Homère, Shakespeare, Dante ou Cervantès nous émeuvent encore. Mais je pense qu'il faut tout de même faire attention à ce qu'on dit à ce sujet.

Pour le rendre sensible, je vais prendre un détour. Lors d'un débat, à Grenoble, l'un de mes interlocuteurs a avancé l'idée suivante : Il faut, disait-il en substance, donner raison à Jaurès polémique avec Laffargue ; il faut superposer au matérialisme historique un idéalisme historique. Et il me demandait si j'étais d'accord avec Jaurès, selon lequel un même souffle, celui de la Liberté, un même souffle humain aurait traversé le mouvement révolutionnaire des esclaves, des serfs et des prolétaires. J'ai confessé mon admiration pour Jaurès, mais nettement dit mon désaccord formel avec pareille proposition. Non, ce n'est pas le même souffle. La classe ouvrière est, certes, une classe exploitée, comme celles qui l'ont historiquement précédée. Il est donc exact que le couple, la structure exploités-exploiteurs se retrouve dans toutes les sociétés de classes. Que se retrouvent aussi et la lutte des classes et l'Etat — qui n'est pas le même, mais qui est néanmoins l'Etat, — et même, puisqu'il y a toujours politique, un certain nombre de techniques de la prise et de l'exercice du pouvoir, de l'organisation et de la répression. Mais autant ceci est vrai, autant il est vrai que la classe ouvrière est une classe exploitée d'un type radicalement nouveau. Une classe liée à la forme la plus avancée de la production, concentrée, orga-

nisée et instruite par le capitalisme lui-même. Profondément différente, par conséquent, des esclaves groupés derrière Spartacus. Que nous tirions de l'histoire des leçons, ou plutôt que nous nous appuyions sur elle pour penser le présent — à condition de le penser aussi dans sa différence —, l'exemple de Lénine et de ses contemporains, en 1917, leurs références constantes aux années 1789-1799, le montre à l'évidence. Il est vrai aussi, Marx le montre dans *le 18 Brumaire*, que les luttes du passé servent souvent et symboliquement à se représenter les luttes présentes ; mais comme Marx le dit dans le même texte, c'est au prix de contresens historiques qui, si l'on n'en a pas conscience, obscurcissent le sens du présent au lieu de l'éclairer. Des sociétés passées, nous reprenons le meilleur, certes ; c'est-à-dire leurs révoltes et leurs rêves. Et il faut éviter les assimilations qui feraient perdre tout sens historique, c'est-à-dire en fin de compte toute lucidité politique.

N'est-ce pas dans ce sens qu'il faut avancer, lorsqu'il s'agit des questions de l'héritage culturel, notamment (car il y a aussi par exemple le droit) en matière artistique ? Je marche ici avec précaution, en un terrain où je suis mal assuré. Mais comment comprendre autrement notre goût esthétique et son évolution ? Nous opérons des choix dans la culture du passé, et ces choix ne sont plus ceux de nos pères. Et lorsque la question se pose de savoir pourquoi nous nous prenons à aimer telles œuvres du passé, je ne vois pas d'autre façon d'avancer dans la compréhension de ce fait qu'en réfléchissant sur l'unique donnée suivante : c'est parce que ce sont elles, et parce que c'est nous. La question dès lors est posée sur le terrain de la recherche scientifique ; car nous sommes contraints à ce moment de travailler à une meilleure connaissance et de ces œuvres, que nous aimons, et de nous-mêmes, qui les aimons, à comprendre ce qu'elles signifient pour nous, pourquoi, et par quel ensemble de moyens elles le signifient.

### Le problème de la religion.

C'est toujours dans cet esprit, celui quant au fond du matérialisme historique, que je voudrais pour conclure effleurer le problème de la religion.

Je répète mon accord, sur des points essentiels, avec la plus grande partie des idées avancées par Roger Garaudy dans les deux premières parties de son intervention. Y compris sur la nécessité de développer la théorie de la subjectivité, chose que je n'ai peut-être pas toujours suffisamment présente à l'esprit. Mais je dois faire état des appréhensions qui ont été les miennes, et que l'intervention de Roger a commencé à dissiper.

Je m'en étais ouvert à Roger Garaudy lui-même voici près d'un an. J'ai été alerté par l'apparition sous sa plume d'une conception synthétique et syncrétique de l'humanisme. Par des formules selon lesquelles, en substance, si nous allions au socialisme par Marx

et Lénine, héritiers du rationalisme scientifique et technique qui caractérise notre univers culturel, d'autres, formés à d'autres humanismes, pouvaient y aller par d'autres voies. Toutes formules qui recèlent, bien sûr, leur grain de vérité : les mouvements révolutionnaires peuvent revêtir des formes idéologiques extrêmement variées. Mais il avait raison, ce jeune camarade qui, m'écrivant, posait la question en ces termes : le marxisme est-il idéologie régionale, ou vérité scientifique universelle ? La contribution de Roger parue dans *la Nouvelle Critique* (il s'agissait de son intervention à un débat organisé par l'Institut Gramsci) a accentué mon désaccord. On ne peut, en effet, être d'accord, lorsqu'on entend parler d'une philosophie critique comme celle de Kant, de Fichte ou de Marx, ce que faisait Roger en propres termes. Car c'est là, qu'on le veuille ou non, passer du matérialisme historique à l'anthropologie philosophique. Et il y a eu enfin le dernier ouvrage, « *De l'anathème au dialogue* », sur lequel des camarades sont déjà intervenus.

Cela, ce sont mes inquiétudes passées. Je ne veux pas m'y appesantir. Je trouve plus normal de partir de l'intervention de Roger, et de formuler un certain nombre de suggestions en vue de travailler en commun pour éclairer une série de questions très importantes.

Le fond des difficultés me semble être — et ici se manifeste l'importance des discussions théoriques — une réflexion insuffisamment poussée sur ce qui distingue et oppose le matérialisme historique et toute forme d'anthropologie philosophique. Même la formule du jeune Marx (ce sont les hommes qui font les dieux et non l'inverse) doit susciter, pour être bien comprise, notre vigilance. Car ce sur quoi Marx ne s'attarde pas encore à cette époque, c'est sur les circonstances historiques concrètes et transitoires qui font que les hommes fabriquent des dieux, et quels dieux. On pourrait aboutir alors à l'idée que la religion correspond à un besoin humain au sens absolu, abstrait et métaphysique du terme. Les chrétiens ne nous en demandent pas plus pour se sentir gagnants. Je donne acte à Roger de ce qu'il a dit hier : à la différence de la science ou de l'art, la religion est appelée à disparaître sans, naturellement, que nous puissions dater à l'avance cette extinction. C'est à partir de là que nous devons réfléchir ensemble. Car dès lors le problème se pose en ces termes : à quelles conditions la religion peut-elle dépérir ? Question qui, très concrètement, renvoie à celle-ci : dans quelles conditions se développe-t-elle, pourquoi conserve-t-elle prise dans une société comme la nôtre, dans quelle mesure exacte, sur quelles classes et couches sociales plus particulièrement, et pourquoi ? L'avenir se lit déjà dans le présent.

Je m'interroge donc sur la distinction produite entre foi et idéologie, entre le besoin religieux et la religion elle-même. Cette distinction me paraît assez peu matérialiste et assez peu dialectique. Si une aspiration humaine prend la forme religieuse, si, pour ainsi parler, dans la concurrence qui s'exerce sur le marché des idéologies, c'est l'idéologie de forme religieuse qui est retenue, c'est qu'à l'ori-

gine le besoin dont il s'agit n'est pas besoin humain en général, mais besoin spécifique, et ceci compte non tenu du phénomène pourtant massif de l'éducation, pour ne pas parler de conditionnement. Cela signifie que les chrétiens n'ont pas devant la vie la même attitude que nous. Ils n'ont pas la même attitude parce qu'ils sont chrétiens, éduqués dans une idéologie donnée ; et surtout, c'est parce qu'ils n'ont pas la même attitude que nous qu'ils demeurent chrétiens.

Par conséquent, même lorsque la religion constitue à la fois l'enveloppe et le véhicule d'idées révolutionnaires, ce fait n'est pas le signe de la force du mouvement ni de sa maturité, mais de son immaturité ou, dans certaines époques antérieures, de son irrémédiable faiblesse. Malinovski disait des religions archaïques que leur fonction est de ritualiser l'optimisme humain. De fait, c'est pour compenser une situation de faiblesse que l'on fonde la certitude en l'avènement de la justice sur la volonté de Dieu. Je crois très justes les observations de Lucien Sève, reprenant celles de Louis Aragon à la fin de son Histoire de l'U.R.S.S. sur l'utopisme et le prophétisme y compris dans le mouvement ouvrier. En un sens, l'inflation de la phrase révolutionnaire et le ton messianique — que l'on songe au grand Guesde lui-même — ne sont pas un signe de force du mouvement ni un indice de victoire prochaine. Plus au contraire la transformation sociale devient un objectif pratique, et plus les choses se disent en prose. Comme le disait à peu près Marx : la révolution du XIX<sup>e</sup> siècle (chronologie optimiste, puisque c'est le XX<sup>e</sup> qui a vu sa victoire) n'a pas à se dissimuler à elle-même son propre contenu. Dans les révolutions antérieures, la phrase déborde le contenu, désormais le contenu déborde la phrase.

Dans le même ordre d'idées, je reste en désaccord avec certaines formules concernant le mythe et le rite. Je sais bien que la théologie n'est pas délire, qu'elle constitue un système de représentations, un moyen par conséquent mystifié, mais un moyen d'appréhender le réel et de se le représenter. Les études de Casanova sur le Concile sont de ce point de vue très intéressantes, comme celles de Mury et de Roger Garaudy lui-même. Je connais de même les remarques de Wallon, et surtout celles de Lévi-Strauss. Toutefois, une fois née la science, les choses changent tout de même de sens par rapport au système de représentations qui a rendu possible la révolution néolithique. Le mythe, c'est déjà évident chez Platon, commence là où la raison s'arrête. Même à l'intérieur de la pensée rationnelle, il en marque la défaillance, défaillance historiquement déterminée. De même le rite est-il la limite de la technique, l'envers de son impuissance. Dans ce dernier tiers du XX<sup>e</sup> siècle, en pleine révolution scientifique, technique, sociale, quand de nouveaux champs sont sans cesse gagnés au savoir scientifique et à la maîtrise rationnelle, il serait singulier de reconnaître la moindre égalité entre l'attitude scientifique et ce qui constitue depuis longtemps un anachronisme, certes fondé dans la réalité sociale, à savoir les diverses variétés de l'irrationnel.

Ceci ne va certes pas contre le dialogue. Il nous faut faire effort

pour comprendre tout ce qu'il y a dans la conscience religieuse. Mais on ne peut le comprendre qu'en ne le séparant pas de ses racines historiques réelles. Cela implique une critique qui soit vraiment radicale. Cela exclut la possibilité d'intégrer, sur le plan théorique, ce qu'on appelle l'apport du christianisme. Qu'on me comprenne bien. Je suis reconnaissant à Roger d'avoir attiré notre attention, notamment la mienne, sur ce qu'il y a de neuf dans le christianisme par rapport à l'hellénisme. Mais je n'en tire pas la conclusion, à mes yeux non pas scientifique mais éclectique, que l'on puisse constituer une théorie de la subjectivité en « intégrant » le « moment » chrétien. Car le centre de la conception chrétienne de la subjectivité, c'est la notion de liberté au sens métaphysique du terme, organiquement liée à celle de responsabilité et de péché. Or, j'avoue ne pas parvenir à poser les problèmes historiques, psychologiques, moraux en termes de culpabilité. Je n'accepte pas davantage une conception selon laquelle il y aurait d'un côté ce qui est bon, notamment Pascal, et de l'autre ce qui est mauvais, comme Platon et Spinoza. Car précisément ces deux auteurs posent les questions morales en termes bien plus rationnels que ne le fait la tradition chrétienne, le premier parce qu'il n'est pas encore enfermé dans la problématique du péché, et le second parce que, très en avance sur son temps, il en est déjà dégagé.

J'ajoute, pour terminer, que sur ces questions il faut faire preuve de plus d'esprit historique que les théologiens dont ce ne peut être le point fort. Les théologiens actuels, à propos de la liberté, du temps, de l'histoire, modernisent, je le crains, le christianisme primitif. Ils projettent en lui ce qui est le résultat, naturellement déformé par les interprétations idéalistes, de tout le mouvement de la pensée moderne, de tout ce à quoi la religion n'a nulle part, et que l'Eglise a systématiquement combattu avant de s'y rallier. Il me paraît intrépide de soutenir par exemple, comme font certains théologiens, qu'au cours de sa longue histoire la religion a systématiquement privilégié le temps par rapport à l'éternité. Et plus simplement : aux changements de l'Eglise concernant la guerre et la paix ou les questions sociales, est-ce que par hasard nous et le grand mouvement dont nous procédons historiquement n'y aurions nulle part ?

Telles sont quelques-unes des directions de recherche, chers camarades, que je voulais suggérer, en m'excusant d'avoir retenu si longtemps l'attention du Comité central.