

## LES TÂCHES DE LA PHILOSOPHIE MARXISTE DANS LA NOUVELLE DÉMOCRATIE

Cette étude ne présente pas une discussion détaillée des principaux problèmes de la philosophie. Elle ne tend qu'à donner un aperçu sommaire des questions fondamentales et elle se limite donc à quelques indices pour dresser une sorte de liste de ces problèmes. Et ceci d'autant plus qu'il est absolument nécessaire de traiter même les problèmes philosophiques spécifiques par rapport à la nouvelle situation économique-sociale et aux problèmes stratégiques et tactiques qui en dérivent.

Lénine a mis clairement en évidence le fait que la philosophie du marxisme a reçu pendant la période impérialiste une nouvelle orientation. Il a noté que ce changement d'orientation consiste essentiellement en ceci, à savoir que Marx et Engels dans la lutte pour le matérialisme dialectique ont dû mettre au premier plan la méthode dialectique tandis qu'aujourd'hui ce sont la défense et l'élaboration du matérialisme qui sont au premier plan. C'est pourquoi nous nous demandons si la seconde guerre impérialiste mondiale, l'écroulement du fascisme, la naissance de la nouvelle démocratie et la lutte pour cette dernière ont apporté dans ce domaine quelque chose de substantiellement nouveau.

Nous sommes convaincus que des questions nouvelles ont surgi, il est vrai, mais seulement à l'intérieur du champ fixé par Lénine. Le nouveau n'est souvent que l'accent plus précis mis sur l'ancien, la nécessité de clarification. Dans ce cas pourquoi doit-on relever aujourd'hui d'une façon particulière certains aspects déterminés du matérialisme? L'élaboration du côté matérialiste de la philosophie marxiste est donc encore la question centrale.

Et il faut ici lutter contre deux défauts opposés, mais qui s'intègrent réciproquement, d'une part de la philosophie marxiste actuelle. D'une part en effet la signification du matérialisme a été



suffisamment mise en relief, mais le matérialisme est conçu dans son essence suivant le modèle du matérialisme ancien, c'est à dire prémarxiste. Pour mettre en évidence le côté social on néglige le fait que le matérialisme ancien est né et a élaboré sa méthode avant la révolution française et que, pour cela, il ne peut pas dominer, avec les moyens de la théorétique, le problème de la société bourgeoise née justement à la suite de la victoire de la révolution française. Pour cette raison le matérialisme ancien tomba déjà en décadence au XIX siècle; chez quelques uns de ses représentants l'on trouve même une apologie de l'ordre social capitaliste, chez d'autres l'on rencontre l'influence du pessimisme et l'absence de perspective de la philosophie bourgeoise. Il suffira d'observer que le matérialisme est totalement incapable de dominer avec les moyens de la théorétique les nouveaux problèmes des sciences naturelles propres à notre époque.

D'autre part cette faiblesse de l'ancien matérialisme a conduit de nombreux marxistes à négliger le fondement matérialiste de la méthode dialectique. L'on identifie l'ancien matérialisme avec le nouveau et tandis que l'on croit dépasser la nature adialectique du premier, l'on s'abandonne à la dialectique idéaliste et l'on tombe sous l'influence de la philosophie bourgeoise de notre époque.

1.

## LA NOUVELLE DÉMOCRATIE

Mais tout cela constitua déjà le problème général de la période impérialiste. En quoi consiste, aujourd'hui la nouveauté? La seconde guerre mondiale a provoqué la chute du fascisme mais non celle du capitalisme. Presque partout en Europe l'on tend à une nouvelle forme de démocratie (réjointe dans quelques pays seulement), c'est-à-dire à une démocratie qui ne soit pas l'apanage des « deux cents familles » mais qui offre au peuple des travailleurs la possibilité de constituer une société dans laquelle la propriété capitaliste privée subsiste, bien que soumise à des limitations, contrôles, etc., mais dans laquelle toutefois les intérêts vitaux matériels et culturels du peuple soient prédominants et décisifs.

De nouveaux problèmes dérivent de cette situation. Avant tout

la critique marxiste de la démocratie bourgeoise se base théoriquement sur l'oeuvre classique de Lénine « Etat et Révolution ». Cette critique est-elle encore valable, étant donné la nouvelle conception de la démocratie? Nous en sommes absolument certains. Il n'est pas possible ni dans le domaine de la théorétique ni dans celui de la pratique de faire un pas en avant si l'on ne comprend pas clairement et si l'on ne démontre pas tout aussi clairement que la persistance et la reconstruction de la démocratie formelle signifient la dictature de la bourgeoisie, ce qui correspond presque, aujourd'hui, à la restauration graduelle du fascisme. Tout aussi fondamentale reste aussi l'affirmation postérieure de Lénine suivant laquelle la dictature du prolétariat signifie aussi l'avènement de la démocratie prolétarienne.

Si nous voyons aujourd'hui devant nous un chemin vers le socialisme, nouveau, plus lent, et peut être exigeant moins de sacrifices, nous pouvons le suivre et le parcourir seulement si nous le mesurons continuellement avec le compas de la critique de Lénine. Une telle critique constitue la destruction la plus complète de cette idolâtrie politico-économique qui aujourd'hui encore domine la mentalité commune et jusqu'à la pensée philosophique. L'examen philosophique des motifs de sa méthodologie est donc justement en ces années d'une énorme portée pratique.

Et cela avant tout pour ce qui concerne la destruction de la critique formelle des phénomènes sociaux et politiques. L'on doit voir clairement que *rien* de ce qu'une démocratie, quelle qu'elle soit, peut présenter formellement n'a une valeur *intrinsèque*. Dans des conditions déterminées en effet tout peut devenir un instrument d'oppression, d'exploitation, de réaction. La philosophie marxiste peut avoir une utilité d'une importance primordiale pour la clarification méthodique de ces problèmes politiques. Elle doit méthodiquement faire triompher la supériorité du contenu sur la forme, c'est à dire, actuellement et pratiquement, la priorité du contenu politico-social par rapport à la forme juridique. Dans les périodes de transition naissent forcément des situations contradictoires et paradoxales, qui peuvent déconcerter et confondre même des masses dont la mentalité est sincèrement démocratique. En effet par suite de la structure économique du système capitaliste, par suite de l'influence de l'idéologie bourgeoise d'une démocratie formelle vieille d'un siècle et demi, la pensée formelle est devenue une seconde nature pour les hommes d'aujourd'hui et il faut, si

l'on peut dire, un renversement de toute la vision du monde pour rendre dans la pratique la priorité du contenu sur la forme familière à la pensée.

La tâche de la philosophie marxiste dans ce domaine est urgente parce qu'elle doit fixer une proportion dialectique précise en rapport du contenu et de la forme. En premier lieu il importe de distinguer le concept matérialistico-dialectique de la priorité du contenu en tant que concept historique concret et dynamique de la statique, de ces conceptions bourgeoises qui tendent pareillement, sous l'influence de la réalité impérialiste, à une mentalité qui s'attache au contenu (phénoménologie et onthologie qui dérivent d'elle). En second lieu il importe d'empêcher que la priorité du contenu dégénère en anéantissement de toute forme. Ceci est arrivé et de la façon la plus grossière, pour le fascisme allemand, dans lequel la validité de toute forme juridique cessa totalement pour faire place à une tyrannie arbitraire. La mise en lumière de la priorité du contenu sur la forme exige donc, dans la nouvelle démocratie, un nouvel état juridique, une nouvelle fermeté du droit et justement une victoire sur le chaos et l'anarchie. La recherche d'une claire conception philosophique du rapport entre forme et contenu peut donc acquérir une importance pratique de premier ordre.

On ne peut toutefois pas rechercher un critérium concret et historique du contenu sans trouver au préalable une détermination dialectique de la totalité. En effet la justesse du contenu d'une mesure, d'une loi, etc. est toujours déterminée par la fonction que la mesure ou la loi sont destinées à avoir à l'intérieur de la totalité effective, dans laquelle elles seront appliquées. Or il faut considérer que la catégorie de la totalité après l'abus qu'en a fait le fascisme a une très mauvaise renommée. Cette circonstance ne peut toutefois pas empêcher les philosophes marxistes d'user de cette importante catégorie de la dialectique matérialiste; il doivent toutefois à l'aide de la critique la distinguer de l'usage que les fascistes et auparavant la philosophie préfasciste ont fait d'elle. Il faut donc remarquer que, dans la philosophie bourgeoise réactionnaire, la totalité fut tout d'abord rendue absolue et complètement rigide, puis considérer la nette opposition avec la causalité, et enfin la totalité et l'évolution historique, la totalité et les changements historiques ont été conçus comme des polarités extrêmes. Les catégories totales du préfascisme et du fascisme (nation, race, etc.) ont

été tirées et dégagées du cours de l'histoire et leur application a surtout servi à exclure dans la théorie les forces propulsives du développement historique et principalement de la lutte des classes.

Au contraire la véritable totalité, la totalité matérialistico-dialectique est une unité concrète de forces opposées dans une lutte réciproque, ce qui signifie que, sans causalité aucune totalité vivante n'est pas possible, et, en second lieu, que chaque totalité est relative, c'est à dire qu'aussi bien pour le haut que pour le bas, elle résulte de totalités subordonnées et qu'elle est à son tour une fonction d'une totalité et d'un ordre supérieur.

D'où il s'ensuit aussi que la fonction dont nous parlons ci-dessus est justement soumise à la même relativité. En troisième lieu chaque totalité est relative et changeante, même historiquement; elle peut décliner et se détruire et son caractère de totalité subsiste seulement dans le cadre de circonstances historiques déterminées et concrètes. Cette façon d'entendre la totalité offre les meilleures possibilités critiques contre les tentatives de faire des institutions de la démocratie formelle, des sortes de fétiches. D'autre part toutefois les philosophes marxistes doivent se garder de transformer en relativisme cette relativité nécessaire en méthodologie. Leur tâche est de mettre en évidence la pensée marxiste de l'appartenance dialectique réciproque de l'absolu et du relatif.

Plus l'on considère ces problèmes de la culture commune et plus l'on comprend clairement qu'il est impossible de les traiter avec justesse si l'on ne part pas d'un fondement matérialiste. Nous illustrerons brièvement ceci en nous référant à la question centrale de l'économie et de la culture, à savoir au concept de plan. La confusion mentale atteint dans ce problème deux extrêmes opposés. Si d'une part dans l'idéologie bourgeoise le caractère téléologique du plan est hyperaccentué par l'idéalisme, d'autre part les marxistes refusent parfois de reconnaître cette téléologie. Mais la téléologie est cependant une période de la conception du travail chez Marx: le travail de l'homme se différencie de toutes les activités animales justement parce que la détermination du but précède et guide le processus tout entier du travail. Le caractère téléologique du travail n'est toutefois qu'une phase du processus total. Celui-ci d'une part présuppose la reconnaissance dans le programme du travail de tous les aspects objectifs indépendants de la conscience de l'homme (les qualités de la matière, les propriétés des instruments, etc.) d'autre part la détermination même

du but est un produit de la situation sociale objective, du développement des forces productrices, etc...

Cette dialectique est indispensable pour que les plans soient élaborés dans la clarté. Il faut reconnaître que le développement capitaliste tend nécessairement et spontanément au renforcement du monopole du capital. Pour cette raison un plan est plus qu'un acte démagogique ou qu'une élucubration à vide, seulement lorsque l'on connaît vraiment, sur la base des principes de l'économie marxiste toutes les lois de ce mouvement spontané (lois du marché, de la concentration du capital, passage du capital d'un emploi à un autre déterminé par les profits, etc.). Seule la connaissance de ces lois rend possible un plan et précisément du plan qui étudie les moyens économiques et politiques qui sont nécessaires pour acheminer effectivement ces mouvements dans la direction désirée. D'autre part la situation réciproque des classes, les exigences vitales des masses laborieuses détermineront la finalité du plan. La possibilité de mobiliser dans tous les champs de la vie économique les diverses forces économiques contre le développement spontané du régime capitaliste est donc fonction de la connaissance exacte de l'économie. L'aspect juridique est bien une superstructure nécessaire, mais rien de plus qu'une superstructure et en soi il est donc impuissant en face de cette spontanéité. Etant donné que l'économie bourgeoise ne peut reconnaître cette situation et que la classe bourgeoise ne veut pas réellement faire obstacle et pas davantage abolir la spontanéité du mouvement du capital, tous les plans bourgeois sont, dans la meilleure des hypothèses, des utopies. Un plan positif et complet n'est possible que dans le socialisme, c'est à dire quand toutes les forces productrices sont dominées par la communauté. Aux démocraties nouvelles s'offre le problème économique complètement nouveau de provoquer dans le mouvement spontané du système capitaliste encore en vigueur par le jeu de la domination réelle des positions économiques déterminées, les modifications souhaitées d'orientation. C'est là un problème économique concret aussi bien théoriquement que concrètement. Toutefois on ne peut atteindre la clarté complète concernant les fondements méthodologiques du travail qui doit être accompli dans ce champ sans l'examen philosophique de toute la méthodologie du plan.

Cette méthodologie se fonde en premier lieu sur la prise de conscience de la prédominance des forces productrices principales

s'appuyant sur le sens démocratique des populations laborieuses, en second lieu sur l'examen des lois de la totalité de l'économie dans leur mouvement concret. Les diverses mesures peuvent être élaborées avec justesse et appliquées conformément au plan seulement dans ce rapport d'ensemble (influence de la nationalisation des banques sur le mouvement du capital, influence des compagnies centralisées soutenues par l'état sur le marché, etc.). Du point de vue méthodologique aucun plan ne peut exister sans une précise téléologie mais une vraie téléologie ne peut pas non plus exister sans le fondement des lois objectives et concrètes de l'économie, sans que la base et l'orientation soient tirées des conditions et possibilités politiques réelles des classes et de leurs développements prévoyables.

## 2.

### PROBLÈMES GÉNÉRAUX DE CULTURE

Le fondement matérialistico-dialectique du plan est par hypothèse encor plus évident dans le problème culturel.

La finalité de l'élaboration d'un plan dans la nouvelle démocratie ne peut être que ce réhaussement du niveau culturel des ouvriers et des paysans grâce auquel, s'appropriant la culture du passé, déployant et cultivant leurs propres forces culturelles étouffées jusqu'alors, ils puissent occuper des positions éminentes dans l'état, l'économie et la culture. Cela est impossible sans un plan. Mais un plan qui ne se baserait pas sur les conditions réelles de l'époque dans laquelle on se trouve, comme sur l'extension du mouvement et du mouvement culturel des hommes, est destiné à rester une utopie. Le plan économique est une prémisse et un fondement indispensable d'un mouvement culturel quel qu'il soit. Ce dernier est dans un rapport étroit avec le problème de l'éducation. C'est Schiller, me semble-t-il, qui a été le premier à affirmer qu'il devrait déjà y avoir un homme nouveau pour pouvoir former la société nouvelle. Cette conviction domine encore en général la mentalité bourgeoise et trouve aujourd'hui dans l'UNESCO un organe idéologique. Mais tout marxiste doit comprendre que vouloir produire ou éduquer « l'homme nouveau »

de cette façon est une élucubration à vide ou une vaine démagogie. En tel cas on ignore la puissance nécessairement active des habitudes sociales que Lénine a si vigoureusement mis en relief, on ignore que ce que nous avons coutume d'appeler éducation dans un sens étroit ne constitue qu'une part bien petite de l'éducation effective de tout homme, on ne voit pas que les formes et les contenus de la vie quotidienne agissent puissamment et même de façon déterminante sur la formation intérieure tant dans le bien que dans le mal. Une éducation qui ne soit pas en harmonie mais en contraste avec ces formes réelles de vie est objectivement impuissante, mais elle peut facilement aussi se traduire subjectivement en hypocrisie (par exemple des enfants éduqués contre la guerre qui, en même temps, écouteront la radio américaine ou seraient influencés par leurs parents dans le sens de la presse de Wall Street, etc.).

Ces observations impliqueraient-elles l'attente fataliste de la naissance automatique de l'homme nouveau? Non. L'influence du milieu quotidien, en effet, et l'habitude qui en dérive ne sont jamais mécaniquement univoques et orientées dans une seule direction. Marx avait déjà senti que dans la société capitaliste même l'appartenance de l'individu à une classe déterminée cache en elle-même des éléments accidentels: ces accidentels peuvent être aussi bien provoqués qu'entravés dans leur événement. Le capitalisme induit en général à un « individualisme zoologique » (Gorkij) mais en même temps au sein même de la société capitaliste le travail d'entreprises et la lutte de classe *peuvent* aussi induire à la solidarité.

Nous disons: peuvent parce que même cette influence est pleine de contradictions et n'est pas exempte de caractères fortuits. Mais malgré toute espèce de contradiction il se forme de vrais points d'appui et d'effectifs mouvements progressistes dans lesquels peut s'insérer le plan éducatif.

Naturellement de telles contradictions et de tels courants se trouvent aussi dans d'autres couches de la société et l'on peut trouver en eux des points d'appui (expérience de la guerre, du fascisme).

En second lieu cependant même les conditions sociales, celles que Lénine a appelé les bases objectives de l'habitude peuvent être transformées ou du moins modifiées par leur action sur les hommes. La nouvelle démocratie prévoit les réformes opportunes dans son plan économique (éventualité de l'influence psychologico-morale du

mouvement de communauté (Genossenschaft) sur les paysans, etc.). Il faut ajouter à cela l'éveil dans la population laborieuse de la conscience de sa position sociale. C'est même là le point central du problème éducatif dans la nouvelle démocratie. Nous pouvons seulement ici énumérer les points principaux: variation des positions économiques les plus influentes, variation du rapport entre état et économie (la domination anonyme des « deux cents familles » est substituée par la direction publique de l'économie au moyen de membres du peuple), changement dans la composition de l'organisation de l'état. Ici aussi une priorité de la variation politique sur l'éducation des cadres nouveaux est nécessaire. Là formation des cadres nouveaux est absolument indispensable pour tous ces buts mais ici aussi l'observation de Hegel suivant laquelle les hommes doivent apprendre à nager dans l'eau est valable. Seulement à travers tous ces changements comme à travers le changement des conditions de vie de la population laborieuse peut naître en cette dernière une conscience nouvelle, une réaction différente par rapport à l'état et à l'économie et seulement à partir de ce mouvement là le peuple peut considérer l'état et l'économie comme ses organes propres et non comme des puissances étrangères et hostiles. Naturellement se produit ici une influence dialectique réciproque: l'avant-garde du peuple laborieux possède déjà aujourd'hui cette conscience et ses organisations de masse tendent à l'introduire toujours plus profondément parmi les travailleurs. Le plan éducatif au sens étroit peut avec raison être élaboré seulement si l'éducation est conçue comme un moment, et un moment très important, de l'ensemble du processus.

Tous ces problèmes ne sont pas importants que dans la pratique mais se relient étroitement à la vision générale, philosophique et marxiste, de la vie. Selon notre conception l'homme se forme dans son travail et à travers son travail. L'homme social nouveau se forme en construisant la société nouvelle.

Une société nouvelle élabore toujours une nouvelle culture. Et voici que se formule la question: « Jusqu'à quel point cette culture est-elle vraiment nouvelle? Quel est son rapport avec la culture du passé? » La question a déjà été posée au début du socialisme. Lénine a toujours repoussé toute proclamation de nouveauté absolue (discussion avec Bucharin au sujet de l'impérialisme). Toute sa théorie de la tradition est la théorie de la continuité sociale de la culture. Il faut entendre par là une continuité au sens dialectique.

tique, c'est à dire telle que en même temps elle contient la discontinuité, la formation de la nouveauté qualitative, le saut. Le marxisme a accueilli dans sa philosophie en les élaborant à nouveau sous l'angle du matérialisme les « Knotenlinien des Massverhältnisses » de Hegel: les révolutions sont des moments décisifs de la continuité historique.

Tout cela est extraordinairement important pour les nouvelles démocraties à l'avènement desquelles, généralement, ne se rencontrent pas de tels sauts qualitatifs. Il est donc encore plus nécessaire de voir avec clarté ce que, du passé, peut être recueilli et éventuellement sous quelle forme. Nous ne pouvons, pour l'instant, que faire quelques brèves allusions à quelques groupes de problèmes.

Et tout d'abord il faut lutter contre la démocratie formelle et son idéologie. L'idéologie formelle est aujourd'hui employée de plus en plus pour servir de paravent à la réaction et au fascisme. D'autre part les masses qui précisément maintenant ont été libérées de l'oppression fasciste exigent à bon droit une plus large démocratie. Ainsi se présente la nécessité d'examiner à nouveau le patrimoine entier de l'évolution démocratique du point de vue politique, sociale, juridique, etc. Un examen des problèmes centraux de la grandeur et des limites de la révolution française, une critique des révolutions du XIX et du XX siècle est absolument nécessaire. Il est encore plus nécessaire de tirer un enseignement des expériences de la grande révolution russe et d'étudier quels sont les phases démocratiques de cette révolution qui peuvent être assumées et appliquées dans la culture de pays d'économie non socialiste et surtout de quelle façon cela est possible.

La lutte contre l'idéologie bourgeoise décadente est, elle aussi, très importante, mais l'idéologie de l'avantgardisme dans les milieux de gauche et même chez les marxistes lui est souvent un obstacle. On a l'habitude en effet de considérer, sans aucune critique, que toute innovation culturelle est indubitablement progressiste et révolutionnaire. Là s'insèrent à notre avis, un examen et une critique nécessaires très précis de semblables positions dérivant du contenu social concret. De nouveau nous ne pouvons entrer dans les détails mais seulement effleurer les principaux problèmes.

Je me réfère avant tout à la conception nihiliste du monde. Il faut arriver à comprendre bien clairement le rapport de l'idéologie

fasciste avec le nihilisme et l'irrationalisme modernes. En effet ces tendances ont de profondes racines même chez les intellectuels communistes, et nombreux sont ceux qui ne reconnaissent pas en Nietzsche, en Spengler et dans l'existentialisme les tendances fondamentales du nihilisme. Il faut ajouter à cela le fait que l'essence de la conception nihiliste du monde domine, souvent il est vrai d'une façon inconsciente, l'art et la littérature les plus récents. Et cela est très compréhensible parce que la destruction de l'homme dans la société capitaliste est un fait inhérent à la vie tellement fondamental qu'il ne peut pas ne pas se refléter même dans l'art. Mais ce problème doit être concrétisé et cela non par la seule considération des visions philosophiques générales en tant que telles. Nous devons aussi refuser énergiquement tout nihilisme quel qu'il soit mais ne pas exclure cependant, comme pétition de principe, la possibilité que des oeuvres d'art remarquables s'inspirent d'une position de problématisme.

On peut trouver un critérium pour juger de la valeur du contenu en découvrant les fondements sociaux de la décadence idéologique. Le point central en est l'éloignement de la culture des grands intérêts du peuple des travailleurs et donc de ceux de la nation et de l'humanité. L'impérialisme alimente non seulement des idéologies décadentes sur l'abâtissement collectif des masses mais aussi, involontairement, chez les intellectuels, un sens aristocratique faux, aget de sa culture. Nous disons involontairement parce que les mouvements idéologiques sont presque toujours animés par des sentiments à l'origine totalement contraires. Leur contenu est en effet un refus vigoureux des intellectuels honnêtes à l'égard de la non-culture capitaliste, de l'appauvrissement, de l'effritement de l'homme dans le système du monopole capitaliste. Mais puisque ces rébellions n'ont ni une base sociale ni aucun lien avec les courants populaires progressistes, elles finissent généralement par manquer de direction. C'est alors que s'ensuivent un processus d'intériorisation, les excès et les lamentations du subjectivisme effrené, la perte complète des perspectives historico-sociales et de tout cela naît le nihilisme.

La tendance au nihilisme est encore renforcée par le fait qu'étant donné ces prémisses, même chez les intellectuels honnêtement désolés se développe généralement une tendance au narcissisme c'est à dire une tendance à une introspection excessive et à une complaisance malade envers soi-même. Si ces conditions

provoquent un heurt avec le milieu social ambiant, et ceci semble absurde, alors naît spontanément un sens aristocratique, un mépris de la masse.

Il dérive nécessairement de cet état de choses qu'un intellectuel même s'il est animé des meilleures intentions, se trouve sans défense devant les idéologies réactionnaires et ceci d'autant plus que l'extrême réaction prend des attitudes de libération, de révolution, d'anticapitalisme. La réaction impérialiste devient toujours plus consciente des possibilités qui s'offrent à elle. Elle voit toujours mieux comment utiliser dans son intérêt le nouveau sens aristocratique, le nihilisme sans horizons, les idéologies hostiles aux masses. (Des personnalités comme celles de Céline, Malraux, Koestler en sont des exemples typiques). Mais même si individuellement on ne va pas si loin, la révolte, provoquée par la décadence, contre la passivité sociale, même quand elle s'accompagne d'une sympathie subjective pour le progrès est, objectivement, un point d'appui pour la réaction.

Contre de telles idéologies la lutte la plus décidée s'impose. Mais quand il s'agit de questions culturelles et surtout de questions artistiques ou littéraires une difficulté naît toujours au nom de la liberté menacée. (Même ici la lutte idéologique exige une précision de concept de liberté qui ne doit pas être entendue dans un sens formaliste. Même si l'on admet l'importance supérieure de l'art, de la littérature, de la philosophie, il n'est permis ni à l'art, ni à la littérature, de la philosophie d'offrir aucun prétexte à la diffusion de la conception réactionnaire (totalement ou partiellement fasciste).

Dans ce domaine la liberté pour la pensée de se manifester est absolument nécessaire à la création et à la critique. Et de nouveau nous trouvons même chez les marxistes, des cas extrêmes d'erreur. D'une part un contrôle bureaucratique excessif des phénomènes culturels, d'autre part la tendance, dans le champ de la culture, à concéder la liberté à toutes les opinions quelles qu'elles soient. Mais lorsque nous parlons de la liberté de la critique, nous entendons avant tout la liberté de la critique marxiste contre la culture bourgeoise décadente même si cette dernière s'enorgueillit de noms célèbres dans le monde entier et si elle s'infiltré jusque dans nos rangs.

Le parti Communiste en tant que tel ne possède certes pas une esthétique dans le sens que l'acceptation au sein du parti exigerait

au préalable une confession artistique particulière. Mais les marxistes ont une philosophie, une éthique, une esthétique, une culture marxistes qu'ils tendent d'imposer à l'intérieur et à l'extérieur du parti avec les armes de la conviction idéologique. Toutes ces disciplines du marxisme doivent être élaborées comme pétition de principe, être concrétisées en vue des tâches spécifiques de notre temps, et c'est encore là un vaste champ de labeur qui s'offre à nous.

## 3.

## LE PROBLÈME DE LA TRADITION

« Le marxisme a pu atteindre sa signification historique mondiale comme idéologie du prolétariat révolutionnaire parce qu'il n'a pas repoussé les conquêtes les plus valables de l'ère bourgeoise. Mais qu'au contraire il a adopté et élaboré tout ce que l'on avait fait d'appréciable au cours du développement de la pensée et de la culture humaines durant mille ans ». Cette constatation de Lénine n'est pas le moins du monde en contradiction avec le fait que le marxisme est quelque chose de qualitativement nouveau, un tournant décisif dans l'histoire de la pensée. C'est justement parce qu'il a assumé tous les courants progressistes du développement de l'humanité dans le triple sens que lui donne Hegel (c'est à dire qu'illés a annulés, conservés et transférés sur un plan plus haut) que le marxisme a pu être ce tournant.

Il suffira de se reporter à un moment de l'histoire de la philosophie pour apercevoir l'ampleur de ce changement. Dans la période prémarxiste l'histoire de la philosophie connaît une double lutte: le matérialisme combat contre l'idéalisme, la dialectique contre la pensée métaphysique. Ces deux lignes de combat ont des perpétuelles interférences et dans la période prémarxiste l'idéalisme, étant souvent l'agent de la pensée dialectique possède une signification progressiste déterminée, une efficacité scientifique particulière. Après la naissance du matérialisme dialectique la lutte se simplifie: la dialectique matérialiste s'oppose à l'idéalisme métaphysique qui devient toujours plus réactionnaire et stérile.

Nous noterons en outre en quoi le marxisme donne à la praxis une position entièrement nouvelle dans l'ensemble du rapport phi-

losophique. Dans la philosophie précédente la praxis était dépréciée en faveur de la contemplation du sage (les anciens, Spinoza, Hegel) ou bien si l'on mettait l'accent sur elle, cela entraînait une limitation de la théorie, un subjectivisme (Kant). Même pour ce qui est de ce problème le marxisme soutient une vision philosophique du monde entièrement nouvelle.

Mettre en relief autant que nous le faisons la nouveauté du marxisme ne s'oppose cependant pas à la nécessité d'admettre un patrimoine héréditaire. Mais c'est là que reside la difficulté: il faut prendre comme points d'appui les sommets les plus authentiques du développement historique présent. Ainsi pour en rester aux époques qui nous sont les plus proches, nous devons considérer comme héritage essentiel: la grande philosophie matérialiste du XVII et du XVIII siècle, le développement de la méthode dialectique dans la philosophie classique allemande, l'économie classique jusqu'à Ricardo, la dissolution de son école et les classiques du socialisme utopique, les grands historiens du début du XIX siècle, les courants démocratico-révolutionnaires en Russie.

Seule une nouvelle élaboration critique de cet héritage peut permettre une lutte ferme et victorieuse contre la décadence idéologique, contre Kierkegaard, Nietzsche et leurs disciples, contre l'économie subjectiviste, contre la falsification méthodique de l'histoire. Le refus général des courants modernes dans les sciences sociales n'exclut pas naturellement la possibilité de tirer d'utiles enseignements de leurs recherches concrètes, de leurs investigations particulières. Mais, pour utiliser leurs résultats, la plus grande prudence est requise, car, entre méthode et constatation positive existent souvent liens étroits qui peuvent induire en erreur.

Naturellement le Marxisme même dans les questions idéologiques se fonde sur le principe de l'arythmie. De cela dérivent, pour la situation actuelle deux principaux groupes de problèmes.

Tout d'abord l'énorme essor et la crise interne simultanée des sciences naturelles. Le développement ininterrompu et ascendant des sciences exactes de la nature qui se vérifie au milieu de la décadence générale de la bourgeoisie est une nécessité économique. Cependant la décadence se reflète, particulièrement après le début de la période impérialiste, dans les conséquences philosophiques de plus en plus réactionnaires qui dérivent des conquêtes scientifiques. Tandis que, à l'âge d'or de la culture bourgeoise c'est précisé-

ment la généralisation philosophique des résultats et des méthodes des sciences naturelles qui a offert le principal élément de progrès à la pensée humaine, aujourd'hui, au contraire, la philosophie des sciences naturelles remplit généralement la fonction opposée.

C'est donc là une grande tâche pour la philosophie marxiste. Puisque objectivement tous les résultats des sciences modernes de la nature s'appuient intérieurement sur le matérialisme dialectique, on devrait mettre en évidence dans les méthodes et les résultats la dialectique matérialiste qui se cache en eux et la révéler. En effet une réfutation générale de caractère théorique et méthodologique, à savoir la démonstration que les généralisations philosophiques de la science moderne sont idéalistes, bien qu'elle soit en elle-même juste et utile, est tout-à-fait insuffisante. Il serait en effet indispensable de présenter simultanément à cette réfutation une exposition concrète du problème véritable sur la base du matérialisme dialectique, pour pouvoir démontrer concrètement comment en se basant sur le matérialisme dialectique, on peut résoudre des problèmes par ailleurs insolubles ou des compromis artificieux.

Le second groupe de problèmes est offert par la littérature et l'art moderne. Là aussi la situation est très confuse, souvent pour les marxistes eux-mêmes. D'une part le contenu isolé artificiellement, est considéré isolément et l'on accepte uniquement un art ouvertement révolutionnaire, ouvertement prolétaire en refusant en bloc tout le reste. Ou bien on isole artificiellement la forme artistique. On a alors l'idée fautive que la révolution sociale doit provoquer dans le domaine de l'art, en un parallélisme automatique, une révolution formelle, comme si seule la révolution formelle pouvait être l'expression adéquate de la révolution réelle. De ce point de vue l'art du passé tout entier apparaît comme vieilli, mesquinement bourgeois et seul l'avantgardisme moderne serait vraiment révolutionnaire.

Cette fautive antinomie amène à de nombreuses prises de position erronées. Tout d'abord l'on ne reconnaît comme art véritable que l'art directement combattif et l'on s'en tient à une conception beaucoup trop limitée de ce que Lénine appelait « adhérence au parti ». Ou bien chez quelques marxistes on se réfugie pour ce qui concerne les problèmes de la forme et du style dans l'abstention mentale et l'on renonce tout à fait pour l'esthétique à « l'adhérence au parti ».

En face de tout cela nous devons revenir à l'objectivité de notre méthode. Nous devons nous demander: que représente objectivement l'oeuvre d'art qui en elle-même est relativement indépendante du programme idéologique de son auteur? C'est pourquoi l'objet de la prise de position marxiste n'est pas l'intention de l'auteur mais la réalité artistique de son oeuvre. En face d'elle on ne peut pas s'abstenir de porter un jugement sur la forme et le style et l'on ne peut pas non plus abandonner la question aux limitations du goût personnel. Il est inutile de faire remarquer que le fondement de la prise de position marxiste en ce qui concerne aussi la question de la forme et du style n'est aucunement formel. La question que l'on doit s'adresser est la suivante: quelle est l'influence possible d'un courant stylistique déterminé en général et du style d'un artiste, d'une oeuvre en particulier?

Cette façon de poser le problème implique une attitude définie et précise à l'égard des questions fondamentales de l'esthétique, et en premier lieu à l'égard de la question de la projection de la réalité dans l'oeuvre d'art et du caractère spécifique de la représentation artistique. Ceci implique avant tout la lutte contre la théorie, et la pratique de la reproduction dialectique et photographique (naturalisme), et d'autre part la lutte contre l'infidélité à la vérité, contre un contenu et une forme faussées. En outre il faut reconnaître et mettre en lumière la fonction humaniste de l'art qui est un moyen de salut pour l'homme et l'humaine dans les époques défavorables et un perfectionnement dans les époques propices. L'art montre la vie douloureuse et la victoire final du principe humain, de son ingéniosité et le caractère typique de la vie individuelle. Ce principe général humaniste fait en sorte que l'art est quelque chose d'irremplaçable dans la naissance et l'évolution de l'humanité, ce n'est qu'en partant de ces principes que l'on peut fonder philosophiquement la prise de position marxiste en faveur du grand réalisme (de Homère à Gorkij). Ce n'est qu'en partant de ces principes que devient possible une évaluation exacte du passé et du présent.

Exposer le caractère problematique du présent est un problème d'importance particulière. L'appauvrissement et la contre-  
façon de l'homme dans le capitalisme, et particulièrement dans l'impérialisme et le fascisme, offrent une base à la critique marxiste. La réaction de l'art à ce processus objectif-social doit

toujours être examinée concrètement. Il est en effet très possible que naisse, et cela s'est quelque fois effectivement réalisé, un art réaliste remarquable opposé d'une certaine façon au courant de l'époque. A Côté de cela il faut également reconnaître l'honnêteté de la protestation, par ailleurs déviée contre notre époque, tout en mettant en relief, bien entendu, le caractère problématique de ses résultats. Cependant la plus grande partie de l'art nouveau a, comme fondement philosophique (parfois inconsciemment), le courant idéologique qui domine la bourgeoisie, à savoir le nihilisme et, en général les formes d'avantgarde ne sont souvent que l'expression artistique de ce nihilisme. Naturellement, pour éviter toute superficialité il est nécessaire de reconnaître le concept artificieux de perspectives futures et d'optimisme d'une part, et du nihilisme de l'autre. (Les critiques démocrates russes nous ont donné des études exemplaires sur ces problèmes).

## 4.

## PROBLÈMES D'ÉTHIQUE

Les problèmes éthiques constituent un groupe particulier. Ce n'est pas par hasard qu'ils ont une position de centre dans la crise idéologique de notre époque. Rarement, autant qu'aujourd'hui, en effet, l'humanité s'est trouvée aussi consciemment en face de la décision à prendre pour son propre destin. Que ce soit dans la vaste conjonction historique mondiale (guerre ou paix, problèmes de la nouvelle démocratie, etc.) que ce soit dans tout acte de leur vie individuelle, les hommes sont toujours placés à nouveau en face d'un choix. Il s'agissait hier de décider pour ou contre le fascisme, et à chaque tournant politique quotidien l'homme se trouve de nos jours en face d'un choix lourd de conséquences. Des problèmes de ce genre se sont naturellement offert en d'autres temps. Mais dans les époques révolutionnaires de telles questions se posent avec beaucoup plus d'âpreté et exigent un tout autre engagement que les périodes dites de tranquillité, les conséquences que toute décision peut entraîner étant beaucoup plus immédiatement visibles et perceptibles. Il faut ajouter à cela que notre époque, par suite des secousses révolutionnaires qui se répètent depuis

des dizaines d'années a éveillé chez les hommes une conscience plus forte, un sens de la responsabilité plus affiné que celui que l'on rencontrait en d'autres époques telles que la période qui suivit la première guerre mondiale.

Et voici que l'on se demande: est-il encore possible de faire un choix? Une décision est-elle possible que ce soit individuellement ou socialement? Et, dans l'affirmative, jusqu'à quel point cette décision peut-elle se relier à la reconnaissance de la nécessité historique? L'individu défini par son comportement moral a-t-il une influence sur les événements historiques? (l'état de malaise des classes permet d'expliquer la diffusion de l'existentialisme). Toutes ces interrogations sont des problèmes fondamentaux dialectiques. A nous, marxistes, s'offre aussi la question: Existe-t-il une éthique marxiste, c'est à dire une éthique particulière à l'intérieur du marxisme? L'exécution des ordres du parti n'est-elle pas simplement elle-même toute l'éthique marxiste? Ces questions exigent de nous une réponse définie et précise surtout pour concrétiser la considération philosophique marxiste du monde, puis pour conduire la lutte contre l'idéologie bourgeoise qui oppose à l'éthique marxiste des formes diverses qui prétendent, à elles seules, constituer une éthique en face de l'amoralité du marxisme.

Nous croyons qu'il faut répondre à une telle question du point de vue de la méthode marxiste, en disant que l'éthique est une partie, une phrase de la praxis humaine dans son ensemble. Il importe ici comme pour l'esthétique de rompre avec la prétendue autonomie, soutenue par la philosophie bourgeoise, des diverses positions que l'homme prend, par rapport à la réalité, dans les différents domaines. La philosophie bourgeoise isole l'éthique du reste de la praxis humaine, ce qui provoque par exemple une opposition fautive entre moralité et légalité, isole l'éthique de la connaissance humaine, ce qui permet d'aborder aux marécages de l'irrationalisme (éthique existentialiste); isole l'éthique de l'histoire par exemple dans l'atemporel de la morale kantienne ou bien si elle reconnaît l'histoire, elle sombre dans un nihilisme relativiste, limite l'éthique à l'intériorité de la décision individuelle abstraite et crée un dilemme apparent entre l'éthique intérieure et extérieure (du sentiment et de l'obéissance).

Ces contrastes ne dérivent aucunement des développements de la philosophie de l'immanent. En chacun d'eux se reflète différemment l'influence de la subdivision capitaliste du travail sur l'être

et la pensée de l'homme. Toutes les questions insolubles, toutes les antinomies irréductibles, tous les problèmes apparents de l'éthique bourgeoise sont un reflet de la structure et du développement de la société bourgeoise sur la conception de la praxis.

C'est pourquoi il est là aussi indispensable de faire la critique du patrimoine traditionnel. Nous devons de nouveau tenir compte des courants progressistes de l'éthique scientifique, depuis Spinoza jusqu'à l'illumination, du courant de la généralisation dialectique chez Hegel et remontant au-delà, ne pas négliger le sens social, si vigoureusement accentué, de l'éthique des anciens. De nouveau naturellement il s'agit de réélaborer critiquement la tradition. En même temps, il importe d'exercer une énergique opposition critique à l'individualisme éthique, postérieur à Kant culminant dans l'existentialisme, et dans ce dernier l'éthique est déjà devenue nihiliste.

Mais, la critique posée, dans la grande tradition de la praxis humaine on trouve aussi une hérédité inextinguible pour l'éthique marxiste, et Lénine l'a expressément reconnu dans sa théorie de l'habitude.

La société bourgeoise sépare l'homme public de l'homme privé, « le citoyen du bourgeois ». Le développement de cette société provoque obligatoirement une atrophie du côté citoyen de l'homme, côté dès le début abstrait et contradictoire dans la société bourgeoise. Après avoir établi la nécessité objective de ce processus il est nécessaire de constater que limiter l'homme au seul côté privé de sa personnalité est une mutilation de l'homme complet et véritable, bien que graduellement l'individualisme bourgeois même le plus désolé puisse se sentir à son aise dans cette mutilation.

La lutte pour l'avènement de l'homme complet est un mot ancien de la démocratie révolutionnaire, et cette parole peut être aujourd'hui renouvelée dans des circonstances qui sont incomparablement plus favorables à sa réalisation que celles qui se sont jamais trouvées dans le passé, bien que sa réalisation totale ne pourra venir que du socialisme. Mais l'on doit comprendre et mettre en évidence en face justement de l'idéologie bourgeoise, que sans une participation active à la vie publique, l'homme ne saurait être complet. Que l'on veuille bien remarquer que la démocratie véritable s'exprime, et en cela justement consiste son contraste essentiel avec la démocratie formelle, par le fait qu'elle tend à relier de la façon plus intense et pluriilatérale qui soit, l'activité privée de

chaque homme avec la vie publique. La véritable, la nouvelle démocratie crée partout des conjonctions effectives et dialectiques entre la vie publique et la vie privée. Certes, objectivement, l'homme a toujours fait partie de la vie publique. Cet aspect du développement social peut être remarqué avec une évidence particulière dans la crise de l'imperialisme, mais en lui-même seulement, en tant que l'individu devient sans cesse et toujours davantage un objet soumis à la vie publique: des catégories comme l'être inter-humain (*Mit-sein*) et l'être dans le monde (*in der Welt sein*) de l'existentialisme expriment cette situation avec une évidence caricaturale.

Dans la démocratie nouvelle se produit un changement essentiel: l'homme vit ces conjonctions entre la vie publique et la vie privée, comme un sujet actif et non comme un objet passif.

Le changement se produit aussi sur le plan de la considération philosophique du monde. Dans la société bourgeoise la vie publique est le domaine abstrait des questions « générales » tandis que tout ce qui est concret (économie, etc.) appartient au domaine de la vie privée. Le motif intérieur de cette situation est la théorie classique de l'économie populaire bourgeoise, l'idée que le mouvement incontrôlé et immanent de la vie économique produise spontanément le bien-être général, le déploiement de toutes les possibilités humaines.

Cette conception était une illusion justifiée à l'époque de Smith et de Ricardo. Mais elle devint hypocrisie depuis que l'économie capitaliste a démontré dans la pratique que le contraire est vrai, et cette hypocrisie est, encore aujourd'hui, le principe secret de la morale bourgeoise. Si Nietzsche, au cours de sa critique éthique, a parfois des points de contact avec les moralistes de la période précédente, par exemple, avec Mandeville, le contact n'est qu'apparent et leurs déclarations vont dans des directions diamétralement opposées.

Encore plus important est le fait que toute éthique bourgeoise part, consciemment ou non, du principe que la liberté d'une personne est nécessairement la limite de la liberté d'une autre personne et que l'éthique a la mission de sauvegarder la pureté morale de l'acte éthique dans un tel monde. De cela dérive tout d'abord l'opposition entre la légalité (le minimum éthique) et la moralité, puis l'absorption de l'homme par sa vie intérieure et sa seule vie privée.

L'objectivité est soit refusée soit transférée dans la transcendance. L'éthique nouvelle affirme au contraire tout d'abord que l'homme social (*le Mitmenschen*) n'est pas pour tous les autres une limite mais un facteur essentiel de sa liberté. Ce n'est que dans une société libre que l'individu peut vraiment être libre. De cela découle aussi un concept nouveau du développement de la personnalité. Tandis que l'éthique bourgeoise ne recherche ce dernier que dans le renforcement et l'expansion de l'individualité isolée, pour le marxisme le développement de la personnalité a toujours signifié richesse de vie et surtout richesse des relations humaines les plus diverses, champ ouvert pour les diverses activités humaines. L'homme qui opprime et qui exploite d'autres hommes ne peut même pas lui-même, même pas individuellement être libre (même *Stoa* et *Epicure* ont reconnu cela d'une façon négative).

Reconnaître que la liberté consiste dans la nécessité de laquelle on a pris conscience est une base de l'éthique marxiste. Intimement lié avec cela est le fait que les hommes se sentent faire partie du genre humain. Je répète ici encore objectivement, il en a toujours été ainsi. Mais aujourd'hui cela est devenu un motif conscient de l'action pratique et c'est là une différence qualitative. Le fait qu'est devenu concrètement le rapport des conjonctions immédiatement collectives dans lesquelles l'homme se trouve agir avec le développement général de l'humanité constitue une caractéristique essentielle de notre époque. Le rapport de l'individu avec sa classe, cela n'est valable naturellement que pour les classes laborieuses du peuple et surtout pour le prolétariat, se révèle en relation avec le destin du genre humain.

La conscience de ces rapports, c'est à dire leur transposition dans la praxis consciente de la vie quotidienne, efface les derniers restes d'animalité dont la caractéristique est justement l'inconscience de l'espèce dans l'individu. L'éveil de la conscience individuelle dans la vie collective inconsciente fut un progrès énorme de l'histoire. Aujourd'hui nous vivons à un degré qualitativement plus haut du même processus: l'éveil de la conscience de l'espèce humaine dans l'individu. Jusqu'à présent, dans toutes les précédentes configurations historiques de la collectivité, dont l'ensemble constitue le genre humain, un individualisme zoologique de forme collective a toujours dominé surtout dans les nations. Depuis un certain temps déjà s'est produite une certaine humanisation de l'individu mais la conscience du rapport avec la

destinée de l'espèce humaine affleure aujourd'hui pour la première fois dans la conscience de classe du prolétariat. Humaniser la conscience nationale en opposition avec l'impérialisme qui alimente l'individualisme zoologique des nations, voilà le grand problème actuel.

A la base de toutes ces conceptions demeure la vision générale marxiste du monde: c'est nous qui faisons l'histoire, c'est nous qui formons notre destin.

On sait qu'Engels a précisément placé au début de l'histoire de l'humanité cette autoconstruction de l'homme par son travail. La conscience de ce que les hommes accomplissent, de leur mode d'auto-construction est né seulement par degrés d'une façon très discontinuée au cours de l'histoire. La conscience maintenant éveillée, à savoir l'auto-conscience de l'espèce humaine nous ouvre la perspective que « la préhistoire de l'humanité » est accomplie. L'auto-construction de l'homme a pris une nouvelle teinte, c'est à dire qu'il s'établit en suivant le courant général un lien entre l'auto-édification de soi et celle de l'humanité. Dans ce processus d'ensemble l'éthique est un facteur de liaison très important. C'est précisément parce qu'elle renonce à quelque autonomie que ce soit, c'est parce que consciemment elle se considère comme un moment dans la praxis générale de l'humanité que l'éthique peut devenir un moment de cet énorme processus de transformation, de cette réelle humanisation de l'humanité.

## 5.

## PROBLÈMES DE LA RELIGION

De ce que nous vous avons dit jusqu'à présent apparaît clairement l'abîme infranchissable qui existe entre la religion et le marxisme. La connaissance de la dialectique dans la nature nous donne une image du monde fondée sur l'automouvement du monde lui-même. (Qu'on se rappelle la polémique d'Engels avec Newton, contre la conception du monde considéré comme une montre qui a été remontée). Le matérialisme historique et en lui l'éthique marxiste nous offre le dynamisme spontané de l'humanité, son auto-construction.

Tout en admettant que l'on peut et même que l'on doit souhaiter la collaboration pratico-politique avec le plus grand nombre possible d'hommes de mentalité religieuse, cet abîme qui sépare les deux conceptions du monde et de la vie ne peut et ne doit être franchi par aucun pont. Là aussi l'on tombe dans deux erreurs excessives. Il y a une opposition d'extrême-gauche contre la juste tactique des partis marxistes qui cherchent une collaboration intime avec tous les hommes et les groupes de mentalité démocratique en dehors de leurs confession philosophique ou religieuse.

Se fermer à la nécessité d'un travail commun est un sectarisme de petitesse d'esprit. Lénine qui nous a précédé d'une génération avertissait déjà qu'il est inadmissible de permettre le fractionnement des forces de la lutte vraiment révolutionnaire, de la lutte économique et politique par attachement à des opinions très secondaires et à des fantômes. Maintenant qu'il s'agit de combattre les derniers restes du fascisme et ses tentatives de restauration et de construire la démocratie nouvelle, c'est offrir un point d'appui à la réaction, que de montrer, mettre en évidence et exacerber les différences de positions philosophiques dans la conception du monde.

D'autre part une évaluation mal comprise et exagérée de cette vérité engendre des concessions superflues aux positions religieuses; par exemple concéder qu'il est possible d'arriver à une entente philosophique avec les religions à l'égard des problèmes éthiques. Nous pensons que de telles façons de voir sont fausses. Personne ne pourrait nier la grande signification historique de l'éthique chrétienne, par exemple dans le discours sur la montagne, dans l'histoire des apôtres, etc., mais ici aussi l'abîme reste infranchissable, parce que le point central de toute transcendance, de quelque secours super-terrestre que ce soit, c'est la négation de l'auto-construction de l'humanité.

L'absence de toute illusion à l'égard de ces différences ne peut et ne doit toutefois en aucune façon empêcher une avance concertée dans la tactique. Il est même faux de croire qu'en faisant des concessions philosophiques, en voilant le contraste philosophique, il puisse naître entre les marxistes et les hommes religieux une atmosphère de plus grande confiance. Ces conceptions en effet ne peuvent être ressenties par ces derniers que comme hypocrites et avoir du point de vue tactique une influence négative. Tout au contraire la netteté dans les questions philosophiques unie

à la sincérité dans la collaboration politique et à l'honnête désir de parer à toutes les différences théoretiques avec les seuls moyens de la démocratie, peut créer une atmosphère de confiance réciproque.

Marx et Lénine ont clairement reconnu la base sociale des sentiments religieux modernes, c'est à dire leur nature sociale. Ils se produisent en vertu de la terreur en apparence inexorable de la vie capitaliste et de son insécurité. A la lumière de cette constatation le fait que durant le fascisme, la guerre et après-guerre, l'influence des religions se soit renforcée, et non pas affaiblie, ne surprend plus. Les marxistes doivent donc orienter l'attention des masses désormais en mouvement, vers ce qu'il y a de socialement essentiel à notre époque, c'est à dire la libération effective, l'anéantissement du fascisme, la lutte contre l'impérialisme et la guerre, etc.. Tout cela est connu par quiconque s'occupe du problème. Au point de vue théoretique il est important de reconnaître que cela n'est pas en contradiction avec le marxisme (qui en tant que matérialiste est athée). On doit comprendre que les racines sociales des religions peuvent être liquidées seulement sur la base de la critique de Lénine avec une très grande lenteur et de façon discontinue et qu'en attendant l'éducation matérialiste de l'avant garde des ouvriers et des paysans peut et même doit continuer sans entrave; qu'enfin l'alliance avec des hommes honnêtement progressistes mais religieux peut devenir solide justement sur cette base.

Un problème particulier qu'il faut à peine toucher ici est l'athéisme moderne d'une partie des intellectuels. Cet atheisme s'est produit graduellement au cours des XIX et XX siècles. Tout d'abord il s'est agi seulement d'un découragement et d'une désolation subjectivement douloureuse, puis de ces derniers peu à peu a pris son essor l'athéisme religieux de Nietzsche et de quelques personnages de Dostoïewski. Heidegger et Sartre nous ont donné aujourd'hui une philosophie de l'athéisme religieux. Le nihilisme a été un élément toujours plus actif de cette évolution et parallèlement la prédisposition constante de cet état mental à accueillir tout courant spirituel réactionnaire décadent.

Nous croyons qu'ici est nécessaire une lutte idéologique à mort et la démonstration que cet athéisme n'empêche aucunement des vues réactionnaires. En effet pour nous l'athéisme n'est qu'une des nombreuses conséquences, et précisément une des conséquences négatives du matérialisme et du fait que le monde est

fondé sur le dynamisme spontané affirmé par le matérialisme et du fait que depuis que l'humanité s'est éveillée à la conscience sociale, il existe un dynamisme conscient et autoconscient de la société. Dieu a disparu et n'a pas laissé de vide. Au contraire chez Nietzsche et les personnages de Dostoïewski Dieu est mort. Auparavant le monde était plein de signification, plein de Dieu, maintenant le monde sans Dieu est vide et insensé. De même pour Heidegger et Sartre il n'y a pas de Dieu mais pour eux aussi le monde est abandonné à lui-même et vide. L'exigence religieuse est restée et elle devait rester nécessairement, puisque sa base sociale, c'est à dire l'horreur et l'insécurité de la vie, est le fait fondamentale « ontologique » de cette philosophie. C'est pourquoi malgré l'athéisme elle cherche toujours une satisfaction mysticomythologique de l'exigence religieuse. Heidegger a même pu malgré son athéisme accepter les déterminations conceptuelles théologiques de Kierkegaard. Au contraire l'athéisme marxiste fait partie d'une praxis sociale qui offrira un jour à tous les hommes une vie à laquelle les exigences religieuses seront complètement mortes. Elles n'existent déjà plus pour ceux qui luttent consciemment pour ce temps futur. Et puisque le monde réel est alors considéré comme le champ de bataille de l'auto-libération de l'homme, le monde sans Dieu, n'est plus un monde de prosaïsme désespéré. Au contraire naît le pathos de ce sens terrestre accompli, dans lequel toutes les valeurs spirituelles et morales qui ont existé jusqu'à présent sous des formes religieuses ou semi-religieuses sont mises en plein relief. Du fait concret que l'homme se construit lui-même par son travail et de la perspective que l'humanité est en train de se construire elle-même par son travail consciemment collectif, dérive la sereine mais pathétique auto-conscience du devenir de l'humanité, la conscience que nous nous trouvons à un tournant de l'histoire et ce pathos contient l'aspect moral de la perspective que la « préhistoire » de l'humanité est en train de finir.

Étant donné que le processus historique mondial est unitaire, l'athéisme religieux est né de la même situation mondiale de laquelle est né le marxisme. Mais il n'en est que la caricature mystifiée. Déjà Kierkegaard, et consciemment, a écrit une contrepartie caricaturale des oeuvres de jeunesse de Marx. Cette polarité de positions se reflète dans tous les problèmes. Pour les marxistes l'athéisme est un moment du processus général. Pour l'athéisme

religieux se présente, à ce point, le problème philosophique religieux de l'individu isolé dans la société capitaliste. Le marxisme se prononce pour le terrestre. L'athéisme religieux dit: « Dieu est mort ou il n'y a aucun Dieu, par conséquent l'homme doit jouer le rôle de Dieu. ». Et de la sorte il passe nécessairement à une unité éclectique du nihilisme et du mysticisme.

6.

### PROBLÈMES DE LA NATION

Nous assistons à un renversement général dont les problèmes présentent partout des affinités même en tenant compte des plus grandes différences nationales. La lutte pour l'instauration de la nouvelle démocratie soulève partout des problèmes économiques et sociaux très semblables, et partout mobilise, pour ou contre, des forces sociales presque équivalentes. Cela est inévitable car la ressemblance des finalités et des courants des classes doit produire des groupements semblables, des problèmes tactiques semblables, etc. Cependant — et ce n'est pas une contradiction — on remarque partout des différences nationales très accentuées. En général les aspirations du prolétariat et des paysans, se rassemblent, mais les moyens de réalisation sont extrêmement différents. (Que l'on pense par exemple à l'attitude différente de la démocratie sociale en France et en Italie, à l'influence différente du capitalisme sur les parties agricoles des différents pays). Cette situation ne doit étonner personne; déjà le manifeste communiste avertissait que même la révolution internationale du prolétariat se manifesterait au début sous les formes nationales.

Et encore la situation actuelle va au-delà de cette prévision et par nécessité historique la plus part des nations européennes se sont constituées simultanément avec la constitution de la classe bourgeoise et sous sa direction. Les points culminants de ce développement sont marqués par la grande révolution française. Il est caractéristique que pendant longtemps encore, même pendant la restauration le mot « patriote » fût presque synonyme de révolutionnaire. Cette situation ne s'est modifiée que plus tard avec la complète victoire de la bourgeoisie, avec la consolidation définitive

de la domination bourgeoise. A partir de ce moment non seulement la nation et les aspirations nationales ne coïncident plus avec le progressisme (on ne peut plus parler du tout de révolution); non seulement les courants nationaux visent de plus en plus à l'oppression et à l'exploitation d'autres peuples, non seulement les intérêts de la population laborieuse, même s'ils coïncident immédiatement avec des grands intérêts nationaux, sont subordonnés aux intérêts restreints de la classe réactionnaire (Grande propriété en Italie, Hongrie, etc. comme causes de l'émigration massive), mais encore s'approfondit le contraste dialectique, les prétendus intérêts nationaux d'une part, et les intérêts des peuples et de l'humanité de l'autre.

L'internationalisme du prolétariat a été la première réponse polémique à cet état de choses et il a éveillé une position souvent héroïque dans l'avantgarde prolétaire. Il avait des racines profondes dans le caractère et la conscience sociale de la classe ouvrière et une profonde justification historique.

Mais, et deux guerres mondiales le montrent, il était insuffisant pour une opposition efficace au sentiment national enflammé par l'impérialisme et le chauvinisme et exaspéré par la démagogie dans des larges masses et même dans des masses ouvrières. Un victorieux contre-coup au chauvinisme impérialiste peut être frappé par les masses laborieuses seulement en dénonçant son caractère contradictoire dialectique dans la vie nationale et en le montrant dans sa praxis.

Ce caractère contradictoire se manifeste précisément et en pleine évidence dans la seconde guerre impérialiste mondiale. Il a été toujours vrai que tout peuple est formé en réalité par « deux nations » aux intérêts diamétralement opposés. Mais le temps de préparation de la seconde guerre mondiale et la seconde guerre mondiale elle-même ont mis encore plus en relief ce contraste. La politique des « deux cents familles », le nationalisme de la classe dominante portent à la destruction de la nation elle-même, sont en contradiction évidente avec les sentiments nationaux sincères des masses mêmes non prolétaires. Cette politique a causé des trahisons directes contre la patrie, a directement désarmé la nation devant la lutte pour ses réels intérêts vitaux, et même pour sa véritable existence nationale (Pologne, Yougoslavie, France) et à la suite d'aventures téméraires, excès brutaux de l'impérialisme chauviniste, a amené d'autres pays au bord de

l'abîme et a mis également en danger la nation dans son existence nationale (Allemagne, Italie, Hongrie). Ce qui, dans des époques précédentes avait été la trahison de la patrie par des groupes limités (émigration de la noblesse au temps de la grande révolution française) est aujourd'hui un phénomène de la masse dirigée par les deux cents familles sous l'inspiration de la politique de Wall Street. D'autre part on remarque partout une renaissance nationale, — économique, politique et culturelle — là où la lutte entre les deux nations est terminée par la victoire de « l'inférieur », par la victoire du peuple laborieux.

Ainsi la lutte entre les « deux nations » trouve son terrain réel et national. L'opposition des sentiments nationaux plebéens contre l'impérialisme et le chauvinisme acquiert une physionomie de plus en plus précise: elle devient la défense des vrais intérêts nationaux. Mais reconnaître les vrais intérêts nationaux et leur accorder la précedence implique cependant en même temps le dépassement de « l'individualisme zoologique » des nations capitalistes, de l'idéologie nihiliste de l'« égoïsme sacré » du « réalisme théorique ». Simultanément s'éveillent les vrais sentiments nationaux, la défense des intérêts effectives de la nation, de la part de la « nation », opprimée jusqu'à ces jours, du peuple exclu jusque là des délibérations sur la destinée nationale — objet et non sujet de cette destinée —, exclu de la production et de la participation à la culture internationale. C'est bien maintenant que les deux nations s'affrontent en vue de la renaissance ou de la dissolution de chaque nation.

Quelques marxistes s'opposent à une telle conception de la situation et de tâches qui en dérivent, au nom de l'internationalisme socialiste. Mais ils oublient surtout que le socialisme réalisé tel que nous le montrent les trente années de l'union soviétique, est l'union fraternelle de la vie nationale d'innombrables nations grandes et petites et que la réalisation du socialisme ne comporte pas un nivellement des nations mais, au contraire, a produit — et cela sans affaiblir l'unité socialiste de l'union soviétique — mais au contraire en la renforçant extraordinairement — la floraison des cultures nationales jusqu'alors atrophiées. Le processus, parallèlement au contraste ouvert décrit ci-dessus, des deux nations dans les pays capitalistes peut orienter notre prise de position à l'égard des problèmes nationaux. Jamais peut-être ce rapport n'est apparu avec autant de clarté qu'à présent si l'on con-

sidère les nouvelles démocraties comme une voie nouvelle et particulière vers le socialisme.

Ces marxistes oublient en outre qu'une affirmation de la nation ainsi conçue n'est pas en contraste avec l'internationalisme bien entendu. Marx a déjà dit qu'aucun peuple qui en opprime un autre n'est vraiment libre. La liberté, et par conséquent, la liberté de la vie et de la culture nationales, n'est possible que sur la base de la reconnaissance de l'unité des intérêts des nations effectives constituées par le peuple des travailleurs avec les intérêts d'un internationalisme concret. Avant que la démocratie n'eût dégénéré en capitalisme il y avait partout un internationalisme démocratique de ce genre qui restait en même temps national, de Anacharsis Clotz jusqu'à Petöfi, Goffrède Keller ou Tschernischewskij. Leurs aspirations ont sombré dans la vie politique concrète parce que les révolutions démocratiques précédentes ont toujours conduit à la domination de la bourgeoisie et du chauvinisme agressif, à l'oppression de leurs peuples et des peuples étrangers. La structure interne politico-sociale de la nouvelle démocratie permet, si elle est véritablement appliquée, de réaliser cet ancien idéal révolutionnaire et démocratique et une telle réalisation ouvre en même temps la voie à la fraternité socialiste des peuples. La nouveauté spécifique de la nouvelle démocratie réside dans le fait qu'elle commence à réaliser cette nouvelle forme de l'unité entre les peuples encore avant que soit instauré le socialisme, tandis que dans l'union soviétique cette unité a pu être acheminée seulement après sa victoire.

Cette constellation de problèmes impose à la philosophie marxiste de lourdes tâches. La science historique du marxisme doit en effet représenter le passé national comme la lutte de deux nations, comme la voie qui a conduit à notre présent. La philosophie a pour tâche d'élaborer les principes d'un tel travail et d'en contrôler l'application, tout l'héritage national doit être revu et tout ce qui a servi, ou peut aujourd'hui servir les traditions chauvinistes oppressives, doit être exclus sans remission. En même temps on doit se garder de porter des jugements trop étroits sur les hommes et les courants du passé; même s'il furent gravement victimes de certains préjugés idéologiques de leur temps, même si en divers problèmes ils furent très proches de l'erreur ou même y tombèrent, lorsqu'ils représentèrent des courants progressistes dans l'essence de leur pensée.

On doit encore rappeler que dans les dernières dizaines d'années tout problème national a été volontairement voilé de mysticisme. La tâche de la philosophie marxiste est de tirer de l'histoire concrète de la nation les principes et les courants de la nationalité spécifique. Ainsi l'on découvre non seulement une source importante de rénovation nationale, mais on reconnaît aussi le caractère historique de certaines faiblesses nationales typiques, l'on voit comme elles sont le produit du développement économique, politique, culturel de l'histoire nationale et l'on peut donc trouver les moyens de les corriger. Nous disons aux marxistes qui ne consentent pas à poser le problème de cette façon que tout cela a encore trait au mouvement ouvrier. Des personnalités significatives comme Laforgue ou Labriola, Mehring ou Plechanow montrent les vertus et les faiblesses des mouvements ouvriers nationaux auxquels ils appartiennent, bien plus c'est justement dans ces figures représentatives que l'on peut saisir avec une extrême évidence les vertus et les faiblesses nationales d'un mouvement ouvrier. Il est inutile d'ajouter que pour la connaissance générale du mouvement international ouvrier il est très instructif de découvrir les fils qui relient l'origine et l'action de l'oeuvre de Marx et de Engels avec les mouvements ouvriers allemands, de Lénine ou Staline avec le mouvement ouvrier russe et avec la culture nationale en général.

Même ici il y a une double possibilité d'erreur. Nous avons déjà signalé les dangers d'une négation abstraite. D'autre part, même devant le développement national il est possible qu'il se produise comme pour les questions religieuses, une déficience de la critique. L'erreur du premier genre ne peut être corrigée sans une extrême vigilance et si cela est nécessaire sans une lutte contre la seconde. En effet sans doute l'un des motifs de la négation abstraite de la nation est la terreur maniaque du « chauvinisme socialiste » de 1914 et de ses conséquences.

On peut trouver une solution satisfaisante à la condition de se rappeler qu'aujourd'hui nous sommes dans une situation différente et qu'une voie nouvelle vers le socialisme s'ouvre maintenant. Cette situation tout à fait nouvelle que j'ai essayé d'exposer en envisageant les quelques problèmes principaux, met la philosophie marxiste devant de grandes tâches. Et une autre difficulté se présente. D'une part, en effet, la solution de ces problèmes nouveaux est compliquée et exige une analyse extraordinairement ap-

profondie et concrète, fondée sur la connaissance la plus rigoureuse d'un énorme matériel. D'autre part il y a la nécessité tout aussi impérative d'une vulgarisation rapide et multiforme. Nous nous trouvons ainsi devant un double péril: d'une part l'académisme détaché de la vie, d'autre part une diminution qualitative. Mais en apprenant la méthode de nos classiques: Marx, Engels, Lénine, et Staline qui ont toujours résolu dialectiquement ce dilemme on trouvera la direction exacte. On doit particulièrement se rappeler que la généralisation des problèmes ne doit jamais se faire aux dépens de l'analyse concrète des éléments. Il ne faut pas que le marxisme, et le vieil Engels nous avait déjà mis en garde contre cela aux environs de 90, devienne un prétexte pour ne pas étudier l'histoire.

Enfin qu'il me soit permis de dire encore une parole d'avertissement, fruit d'une longue expérience, aux philosophes marxistes de la jeune génération: il est impossible de dominer complètement la philosophie du marxisme si l'on n'a pas une connaissance exacte des principes de la méthode et des résultats de l'économie marxiste. Il y a environ soixante dix ans Lénine écrivait: qu'il est impossible de comprendre le « Capital » de Marx si l'on n'a pas étudié la logique de Hegel. Depuis lors, me semble-t-il, les études marxistes se sont un peu modifiées, c'est pourquoi que l'on me permette de modifier le mot de Lénine: « Il n'est pas possible de comprendre dans son acception véritable la logique de Hegel ou un autre ouvrage philosophique présent ou passé si l'on n'a pas étudié les écrits économiques des classiques marxistes ».

GIORGIO LUKÀCS

# STUDI FILOSOFICI

PROBLEMI DI VITA CONTEMPORANEA

Direttore: ANTONIO BANFI

Redattore capo: REMO CANTONI

Redattori: GIOVANNI MARIA BERTIN

ENZO PACI - GIULIO PRETI

★

## SOMMARIO

GIORGIO LUKÁCS - Les tâches de la philosophie marxiste dans la nouvelle démocratie

A. CORNU - K. Marx et la pensée moderne

A. DELLA VOLPE - Originalità dell'umanismo socialista

R. CANTONI - L'uomo assurdo di Albert Camus

## NOTE

ANTONIO BANFI - I. Teologia inquieta

II. Filosofi in collegio

III. Critica militante

IV. Cultura popolare

V. Spunti pedagogici

★

Abbonamento per il 1947 L. 1000 - Estero L. 2000 - Il fascicolo L. 400

Direzione, Amministrazione, Via Attilio De Luigi, 8 - Telef. 573.174

Redazione, Via Visconti Venosta, 1 - Telef. 573-178

Direttore Responsabile: LUIGI ROGNONI

# STUDI FILOSOFICI

PROBLEMI DI VITA CONTEMPORANEA

RIVISTA QUADRIMESTRALE

DIRETTA DA

ANTONIO BANFI

ISTITUTO EDITORIALE ITALIANO