

Bulletin d'histoire politique

Le marxisme et les années 1980. Frank Cunningham interroge C. B. Macpherson et Stanley B. Ryerson

Alfred Dubuc et Frank Cunningham



Volume 9, numéro 1, automne 2000

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1060436ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1060436ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Bulletin d'histoire politique
Comeau & Nadeau Éditeurs

ISSN

1201-0421 (imprimé)

1929-7653 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce document

Dubuc, A. & Cunningham, F. (2000). Le marxisme et les années 1980. Frank Cunningham interroge C. B. Macpherson et Stanley B. Ryerson. *Bulletin d'histoire politique*, 9(1), 153–168. <https://doi.org/10.7202/1060436ar>

Tous droits réservés © Association québécoise d'histoire politique; VLB Éditeur, 2000

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

érudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

<https://www.erudit.org/fr/>

Le marxisme et les années 1980. Frank Cunningham interroge C. B. Macpherson et Stanley B. Ryerson¹



Alfred Dubuc et Frank Cunningham

Pour commémorer le centenaire de la mort de Karl Marx, *Socialist Studies/Études socialistes*² a demandé à Frank Cunningham³ d'interviewer C. B. Macpherson et Stanley B. Ryerson sur la portée de la pensée de Marx dans le Canada d'aujourd'hui. Les deux interviews ont été réalisées (indépendamment l'une de l'autre) à l'automne et à l'hiver de 1982-1983 et sont ici reproduites.

C. B. Macpherson⁴

F. C. : Nous avons eu tout un siècle pour examiner la pensée de Marx, et comme théorie et en tant qu'incorporée dans la pratique sociale. Comment selon vous, cette pensée a-t-elle résisté à l'épreuve du temps ?

C. B. M. : Remarquablement bien, je crois. Si nous mettons ensemble son analyse et ses directives, leurs défauts ou leurs succès apparents sont davantage une question d'erreur de calendrier que d'erreur d'analyse. Je fais référence à sa méprise d'espérer une chute du capitalisme et son remplacement par une nouvelle sorte de société beaucoup plus tôt que ça ne s'est produit en réalité. Il avait eu, particulièrement à l'occasion de la Commune de Paris, quelques lueurs d'espoir que l'arrivée de la nouvelle société pouvait être imminente. Mais, même sur cette question de calendrier, nous ne devons pas perdre de vue qu'il lui importait davantage de raisonner dans la perspective du long terme, c'est-à-dire dans celle de la théorie générale de l'évolution historique et, en particulier, des lois de la transformation du capitalisme.

Je crois que cette analyse, dans son ensemble, a très bien survécu. Le travail est devenu plus aliénant — la dégradation du travail, comme Braverman⁵ l'appelle. Bien sûr, y a-t-il eu la concentration croissante du capital que Marx a prévu. Les crises économiques sont survenues périodiquement et de plus en plus graves, etc. Mais nous devons reconnaître qu'il ne pouvait, il y a cent ans, prévoir certains phénomènes : le développement inégal du

capitalisme qui a entraîné des révolutions, non pas d'abord dans les pays capitalistes les plus développés, mais dans ceux qui furent soudainement attirés dans l'orbite capitaliste, et d'autres phénomènes de cette sorte. Il est vrai que le capitalisme a su beaucoup mieux résister que ne l'ont espéré au moins certains marxistes qui vinrent par la suite. Mais, cependant, le capitalisme a été sévèrement ébranlé et là où il existe toujours il a dû le faire sur la défensive. Il s'en est maintes fois tiré par la guerre ou la guerre froide ; mais on ne peut présumer que la guerre sauvera indéfiniment le capitalisme.

Je dirais que le seul doute sérieux concerne la pertinence de l'analyse de Marx sur les classes et sur le bien-fondé de la directive qui en résulte d'une révolution prolétarienne comme le seul mécanisme possible d'une transition vers une meilleure société. Il est clair que, dans le pays du capitalisme le plus avancé, le prolétariat n'est pas devenu révolutionnaire. Il ne s'est pas transformé en ce que Marx appelait la classe universelle — une classe dont la conscience de sa propre aliénation se transformerait en une conscience et en une action révolutionnaires. La classe ouvrière est très loin de cela, à tout le moins aux États-Unis et en Grande-Bretagne ; elle cherche toujours à combattre pour maintenir et augmenter sa part de la tarte capitaliste, sans mettre en question, comme je l'ai écrit récemment, les méthodes du pâtis-sier.

F. C. : Certains marxistes traditionnels ont tiré, de ce que vous venez tout juste de dire, la conclusion que nous devons être patients, que nous devons attendre que le géant assoupi se réveille, alors que certains non-marxistes prétendent que, à partir du moment où vous admettez le fait de l'absence de conscience de classe, vous avez fait la démonstration que le marxisme est simplement dans l'erreur. Comment réagissez-vous à cette prétention ?

C. B. M. : Eh bien, je ne crois certainement pas qu'il suffise d'attendre et il me semble bien que plusieurs ne le croient tout simplement pas non plus. Nombreux, autres que les prolétaires classiques, ne sont pas disposés à se contenter d'attendre.

Sur cette question du prolétariat qui n'a pas évolué comme Marx semble l'avoir souhaité, je crois que nous ne devrions pas en rejeter la faute trop lourdement sur lui. On reconnaît qu'il a prévu un changement dans la composition du prolétariat, me semble-t-il, et dans l'exigence d'une révolution d'ancien style. Je me réfère à son espoir — qu'il a malheureusement esquissé simplement dans les *Grundrisse*⁶ — que les grandes innovations technologiques que procurerait la course au profit des capitalistes permettraient de remplacer progressivement le travail vivant par ce qu'il nommait le travail figé (« congealed »), à savoir le capital aujourd'hui dans sa forme technologique la plus développée. La production serait prise en main de plus

en plus par de nouvelles machines et de nouvelles sources d'énergie — automatisation et tout le reste. Alors la source du profit ne serait plus, comme à son époque, l'extraction de la plus-value du travail vivant, mais la valeur accrue produite en mettant au travail la science et la technologie.

Le point dont il est ici question c'est que cela produirait une classe ouvrière moins opprimée, plus éduquée et davantage polyvalente. Si la classe ouvrière devait évoluer dans cette direction, alors on n'aurait plus à compter sur la complète oppression du prolétariat sur laquelle nous avons habituellement pensé que Marx s'appuyait dans tous ses développements sur la classe universelle s'adonnant à la révolution simplement parce qu'elle était complètement exploitée, totalement aliénée. Marx n'a jamais poussé plus loin cette autre intuition ; aussi nous ne savons pas si elle l'aurait amené à modifier son opinion sur le besoin d'une saisie révolutionnaire du pouvoir par le prolétariat, mais, en tout état de cause, une révolution marxienne classique dans le pays du capitalisme avancé apparaît peu probable. Je crois que les marxistes devraient explorer la possibilité d'une transition vers l'ultime bonne société que Marx souhaitait par d'autres moyens, des moyens qui nous permettraient, comme je le souhaite, de garder ce qui est valable dans la tradition libérale, dans la démocratie libérale.

F. C. : À l'évidence, ceci nous rappelle vos travaux qui ont été si étroitement associés aux problèmes de la démocratie libérale. Pouvez-vous nous dire quelle liaison vous faites entre Marx et ces questions ? Que resterait-il du marxisme, croyez-vous, dans une perspective et une pratique socialistes qui incorporeraient les valeurs de la démocratie libérale ?

C. B. M. : Laissez-moi d'abord exprimer ce que je crois valable dans la tradition libérale. Au niveau de l'abstraction théorique, cela ressemble à la perception que se faisait John Stuart Mill du caractère évolutif de la nature humaine, qui équivaut à la pleine et libre jouissance des capacités de l'homme, des capacités de chacun, et à leur développement. Cela apparaissait comme exigeant un changement radical dans les relations sociales qui prévalaient alors. Cette perception de la nature essentielle de l'homme me semble pratiquement identique à la vision humaniste fondamentale de Marx. En effet, les propos sur l'essence humaine laissaient Marx sceptique parce qu'ils impliquaient une nature humaine immuable. Pour Marx, bien sûr, l'homme se fait lui-même, il change sa propre nature en modifiant ses relations sociales. De là, sa remarque suivant laquelle l'essence de l'homme est en réalité l'ensemble de ses relations sociales. Mais cela n'est en aucune façon incompatible avec la mission évolutive du libéralisme. Une théorie et une pratique socialistes qui seraient fidèles à la vision humaniste de Marx pourraient immédiatement incorporer cet élément valable de la théorie démocratique libérale.

Au plan opérationnel, les valeurs libérales que j'aimerais voir conservées sont les libertés civiles et politiques : liberté de parole, d'association, de publication etc. ; le droit de ne pas être arrêté ni emprisonné de façon arbitraire ; la liberté d'exercer des pressions politiques soit par le vote, soit autrement, et de façon générale, les libertés civiles et politiques, au moins dans la mesure où nous en profitons aujourd'hui dans les pays de démocratie libérale. J'aimerais voir retenu ce noyau de la tradition libérale, et la question qui se pose maintenant est la suivante : ce noyau peut-il être retenu, peut-il être intégré de quelque manière dans l'analyse marxiste ?

F. C. : Vous savez mieux que moi que plusieurs marxistes pensent que la contribution unique de Marx à la théorie politique fut précisément le rejet de ce que vous soulignez, qu'il était un collectiviste — l'opposé d'un individualiste — et qu'il rejetait les libertés civiles qu'il considérait comme de purs mécanismes formels dont les capitalistes tirent avantage dans la poursuite de leurs fins, mais qu'ils rejettent dès qu'elles se placent en travers de leur chemin. Croyez-vous qu'il s'agit d'une fausse interprétation de Marx ?

C. B. M. : Oui, je le crois. Elle est fausse et non historique. Prenons-la au niveau abstrait et au niveau opérationnel. Au plan de l'abstraction, je dirais que Marx est un individualiste au sens fondamental où sa vision ultime était celle d'une société où chaque individu pourrait être pleinement un être humain. Au plan opérationnel, il est vrai que Marx pouvait se moquer des libertés civiles de l'État bourgeois et de tout le reste de l'appareil d'État ; et peut-être que cela était dû au fait qu'il vivait et qu'il écrivait à une époque où la démocratie libérale n'existait pas encore. Il y avait un État libéral dans quelques pays, mais il n'était pas démocratique. Le libéralisme du capitalisme du XIX^e siècle n'atteignait vraiment pas beaucoup la classe ouvrière. Peu avaient le droit de vote et, quant à la liberté de réunion, ils étaient certes dispersés rapidement quand leur liberté d'assemblée semblait dangereuse à ceux qui détenaient le pouvoir.

Il n'y a pas de doute que c'est la raison pour laquelle Marx pouvait écarter les libertés civiles comme étant une affaire capitaliste. Mais avec le développement ultérieur de la force politique de la classe ouvrière, le fait que tous ont maintenant le droit de vote et détiennent un pouvoir considérable par leurs organisations industrielles rend difficile de considérer l'ensemble des libertés civiles comme un simple instrument du capitalisme. Ça pourrait l'être, mais je soutiendrais que c'est aussi une nécessité pour tout modèle de société démocratique dans laquelle la classe ouvrière pourra détenir quelque place. S'ils ne peuvent s'organiser, parler, publier, etc., si on refuse de reconnaître les libertés civiles qu'ils ont aujourd'hui, encore moins de leur en accorder davantage, cela ne ferait que retarder l'éventualité d'un passage au socialisme.

F. C. : Ceci soulève la question de la possibilité d'une transition vers une société socialiste et démocratique. Que pouvez-vous dire à ce propos ?

C. B. M. : Je commencerai par dire que le mot d'ordre de Marx d'une action révolutionnaire, d'une dictature du prolétariat et de l'État d'avant-garde étaient des choses que Marx devait prescrire par défaut, si l'on peut dire. Cela signifie, comme je l'ai dit il y a un moment, que, à l'époque où Marx écrivait, il n'y avait pas encore de vraie démocratie libérale dans le monde. Quelques États libéraux existaient, mais ils étaient loin d'être pleinement démocratiques ; aussi le mot d'ordre de Marx d'un renversement révolutionnaire de l'État libéral en totalité avait un certain sens. Mais même là, bien sûr, il y avait la possibilité des exceptions bien connues de l'Angleterre, des États-Unis et de la Hollande. Je n'insiste pas trop là-dessus parce que les raisons qu'il a données, comme Lénine l'a indiqué plus tard, ont cessé d'opérer dans les quelques décennies qui ont suivi. Je dis tout simplement que le mot d'ordre de Marx d'une dictature révolutionnaire du prolétariat n'a jamais été plus qu'un instrument pour atteindre ultérieurement un objectif humaniste ; que Marx pouvait l'envisager comme unique moyen possible seulement parce qu'il n'y avait encore dans le monde rien qui puisse ressembler à un État libéral et démocratique.

Je propose de reconnaître que ce mot d'ordre n'est plus nécessaire maintenant et que, si nous pouvons l'écarter, les chances d'atteindre les objectifs humanistes de Marx seraient beaucoup plus prometteuses. Il en est ainsi parce que l'État d'avant-garde ou la gouverne par une avant-garde sont tout simplement incompatibles avec la démocratie participative et avec l'objectif ultime. Certes, Marx souhaitait la disparition de l'État, mais l'expérience du XX^e siècle n'est pas rassurante à ce propos. Je souhaite éviter l'erreur que font de nombreux sociaux-démocrates, me semble-t-il, l'erreur de croire que l'on puisse se reposer entièrement sur les institutions parlementaires actuelles avec leur opposition bien connue à toute participation large dans quelque processus politique. Marx avait certainement raison de prévoir qu'une large participation serait nécessaire pour remplacer le capitalisme et l'État capitaliste et il avait raison de croire que cette participation serait de telle nature que le Peuple commencerait à se transformer lui-même, commencerait à parvenir à une nouvelle conscience de ses possibilités.

Marx semblait souhaiter que la profondeur même de l'aliénation de la classe ouvrière entraînerait quelques-uns de ses membres à développer une nouvelle conscience de leur propre nature, une conscience qui nourrirait et serait nourrie par leur propre implication dans le mouvement révolutionnaire. Mais, comme je l'ai dit, notre classe révolutionnaire n'est pas révolutionnaire à ce point. Elle ne se sent plus tellement aliénée ; c'est pourquoi il m'apparaît que l'on ne peut compter sur elle. Alors la question devient :

quel type de participation, autre que la participation à un mouvement révolutionnaire de travailleurs, pourrait accomplir la tâche ? Qu'est-ce qui pourrait nourrir une nouvelle conscience, détournée de la satisfaction de consommateurs, reposant sur des standards strictement matériels ?

J'ai soutenu dans certains de mes écrits que de tels modes de participation émergent visiblement aujourd'hui, qui vont certainement augmenter en puissance et en potentiel de levier et qui pourraient modifier toute la nature du mouvement progressiste. Je pense à des mouvements qui sont davantage préoccupés par la qualité de vie que par la quantité de biens de consommation. Mentionnons-en quelques-uns : le mouvement écologique, le mouvement antipollution, le double mouvement associé contre les armes nucléaires et pour le désarmement, plusieurs mouvements de quartier contre les « développeurs » et contre le déclin des centres-villes, le mouvement pour la participation dans l'usine, le contrôle ouvrier ou la démocratie industrielle (qui n'existe pas tellement sur ce continent mais davantage en Europe) et, non le moindre, le mouvement des femmes.

Eh bien, maintenant, nul ne sait si tous ces mouvements peuvent, de concert, être vraiment le moteur qui entraînent la transformation du capitalisme. S'ils le peuvent, ils le feront présumément sans faire appel aux directives d'une avant-garde, parce que tous les mouvements trouvent leur dynamisme dans une vaste participation de la base. Incidemment, tout le processus ne pourrait reposer entièrement sur la classe ouvrière parce que ces mouvements tirent une grande partie de leur énergie de la classe moyenne plutôt que de la classe ouvrière ou en ajout de celle-ci.

F. C. : Quant à la théorie de l'avant-garde, certains disent que ce n'est tout simplement pas réaliste de se passer d'un mouvement d'avant-garde. La transformation de la conscience à laquelle vous faites référence serait longue et pénible ; elle pourrait aussi donner prise à une variété de formes de conscience faussée dont pourraient tirer avantage de puissants adversaires du socialisme et de l'humanisme ; et, dans ce contexte, n'y aurait-il pas nécessité d'un groupe bien organisé pour en prendre charge, c'est-à-dire une avant-garde ?

C. B. M. : De fait, on m'a récemment reproché de minimiser ce danger. Dans une communication donnée à la réunion de l'Association américaine des sciences politiques, à Denver, en septembre, le professeur John Seaman a, en effet, soulevé le problème que vous venez de souligner. Supposez que la transformation de la conscience prenne son départ à la base et entraîne le processus politique à répondre positivement et à accepter la participation ; certes cela est appelé à prendre un temps extrêmement long. Alors l'autorité politique, quel que soit son degré de démocratie, pourrait ressentir le besoin de l'accélérer. Et cela introduirait une avant-garde prétendant

connaître nos besoins mieux que nous-mêmes et compromettrait tout l'espoir d'une transition vers une meilleure société.

En réponse, je dirai deux choses. D'abord, même si je dois reconnaître qu'il y aurait un risque ici, le danger serait certainement moindre pour toute la perspective de la transition, moindre pour l'accomplissement des valeurs humaines fondamentales, si nous commençons sans une avant-garde que si nous devons nous appuyer dès le début sur une telle avant-garde. En second lieu, si ce que je considère comme la valeur libérale fondamentale et la valeur marxiste fondamentale — de développement autonome de l'individu — n'est pas placé comme point d'appui de toute la tentative de la transition vers une meilleure société, alors il n'y aura aucune transition ; elle ne pourra même pas commencer. Et vous ne pouvez pas faire du développement autonome de l'individu une valeur centrale si vous jugez, dès le départ, qu'une avant-garde est nécessaire. Ainsi, pour ces deux raisons, je crois qu'on peut considérer ce risque comme moins dangereux que celui d'une avant-garde.

F. C. : Nous devons affronter un autre défi, celui qui concerne le prolétariat. Est-ce qu'en réponse à vos propos sur cette question, quelqu'un ne pourrait pas affirmer que seule la classe ouvrière a suffisamment de pouvoir pour construire le socialisme et le sauvegarder et que, en conséquence, tous les autres mouvements que vous avez mentionnés doivent prendre le deuxième rang ?

C. B. M. : Je crois qu'il est tout simplement faux, du moins en Amérique du Nord, que seule la classe ouvrière soit dépositaire de ce pouvoir. Elle ne l'a pas utilisé dans le sens où les socialistes le désiraient et a donné très peu de signes qu'elle entendait le faire. Elle s'est servi de son pouvoir pour gagner quelques bénéfices matériels immédiats ou pour s'accrocher à son morceau, mais n'est pas allée plus loin au-delà de ce que Lénine a appelé la conscience syndicale ; je pense que nous ne pouvons pas compter sur la classe ouvrière traditionnelle comme ressource disponible. Il ne me semble pas que, sur ce continent, la classe ouvrière soit une force capable de nous faire progresser vers cette fin ultime, par opposition à ces autres mouvements que je viens d'indiquer : le mouvement écologique, le mouvement antinucléaire, les mouvements pour le contrôle des travailleurs, là où ils existent (mais ils ont pris bien du temps à démarrer, sur ce continent, de toutes façons) ; le mouvement pour la paix ; et le mouvement des femmes (mais je sais qu'il y a des critiques aussi bien qu'un grand débat dans les milieux des femmes et chez les marxistes sur la question de savoir à quels moments les deux groupes devraient agir en commun et comment ils pourraient le faire).

Car je ne crois pas qu'un mouvement normal de la classe ouvrière soit, en lui-même, une force adéquate, disponible pour la transition ; je suis

plutôt d'avis que tous les autres mouvements ensemble ont plus de chance, aujourd'hui, de nous faire avancer. Les marxistes me semblent complètement dans l'erreur lorsqu'ils affirment qu'il ne peut être permis à aucun de ces autres mouvements de se joindre à nous, qu'ils doivent tous être traités comme secondaires, et qu'il faut s'appuyer sur le mouvement de la classe ouvrière d'une manière très étroitement contrôlée. Cela équivaut vraiment à rejeter simplement des ressources œuvrant pour le changement dans la bonne direction, des ressources qui ne pourraient être utilisées si on leur refusait tout appui à moins qu'elles ne fassent partie d'un mouvement exclusivement de la classe ouvrière. Après tout, plusieurs de ces autres mouvements sont animés davantage par des gens de la classe moyenne que par la classe ouvrière, de sorte qu'il m'apparaîtrait totalement de cette courte vue de soutenir que la classe ouvrière ne devrait pas encourager ces autres mouvements. Ce serait, pour une part, refuser la mise à profit de toutes les énergies des femmes non marxistes et cela serait un bel exemple d'un marxiste qui se tire dans le pied.

F. C. : Croyez-vous que le marxisme peut, par lui-même, offrir quelque chose au mouvement des femmes ?

C. B. M. : Sans aucun doute. Mais, ce qui me préoccupe, c'est la probabilité que les théoriciennes du mouvement des femmes en arrivent, après avoir adhéré au marxisme, à adopter une position étroite qu'elles ne devraient pas prendre logiquement, mais à laquelle il y a un danger qu'elles succombent, me semble-t-il. J'ai une autre remarque sur le rôle du mouvement des femmes : je pense que l'on devrait tirer parti de la grande proportion de ce mouvement qui est de classe moyenne (et non de la classe ouvrière) parce que les femmes de la classe ouvrière ne sont pas une ressource suffisante, pas plus que les hommes de la classe ouvrière. Tant les hommes que les femmes de la classe ouvrière doivent, en grande partie, consacrer leurs efforts à maintenir leur revenu réel matériel, c'est-à-dire maintenir leur position comme consommateurs, et on ne peut espérer qu'ils aillent bien loin au-delà de cet horizon, alors que les classes moyennes et professionnelles — hommes et femmes — ne sont pas encore réduites à dépendre d'un horizon aussi étroit. Elles ont encore de l'énergie à consacrer pour faire pression pour améliorer la qualité de la vie et non simplement la quantité matérielle. Il est important, je crois, d'exploiter une ressource que l'on peut maintenant de plus en plus utiliser de façon compatible avec le marxisme, parce que toutes les deux se préoccupent utilement de la qualité de la vie humaine.

F. C. : Merci beaucoup.

Stanley B. Ryerson⁷

F. C. : Le premier numéro de notre revue commémore le centenaire de la mort de Karl Marx. À votre avis, quelle pertinence sa pensée a-t-elle aujourd'hui pour nous ?

S. B. R. : Considérable, je crois. À la fois pour le long terme et pour l'immédiat. Mais il y a aussi une contradiction : jamais auparavant l'influence de la pensée de Marx n'a-t-elle été aussi largement répandue qu'aujourd'hui et pourtant jamais le mouvement qui cherchait à l'incorporer n'a-t-il été autant divisé de l'intérieur. J'aimerais que nous nous arrêtions à quelques-unes de ces dimensions contradictoires : d'une part, la pertinence des idées de Marx, en ce qu'elles sont répandues et qu'elles concernent le long terme, qu'elles sont urgentes et indispensables à la recherche d'une société alternative actuellement en cours ; d'autre part, leur rapport direct et actuel sur la crise économique du monde capitaliste. En parallèle, les dilemmes : les réalités imprévues, celles qui se sont transformées — dans la société humaine et dans le marxisme lui-même — et qu'est-ce qu'on peut faire à ce propos ?

F. C. : Pouvons-nous commencer par la crise économique et procéder à partir de là ? Vos propres souvenirs, bien sûr, remontent aux années trente...

S. B. R. : ... et à la Première Guerre mondiale aussi. Si je dis cela, c'est parce que les deux sont reliés, dans mon esprit, rétrospectivement. Deux moments de bouleversements, de deux sortes, dont je me souviens, dans la première et la troisième décennies de ma vie et qui allaient se reproduire, avec d'heureuses différences, mais aussi des ressemblances effrayantes, l'une durant des années quarante, l'autre durant les années quatre-vingt.

Pour celui qui se souvient de la faim des années trente, le chômage massif, les mises à pied, les fermetures d'usines, l'insécurité rampante quasi universelle que nous connaissons aujourd'hui⁸, prend un sens de *déjà vu*⁹ : « C'est comme dans les années trente. » C'est pareil et ça ne l'est pas tout à fait. Ce qui est semblable c'est la structure du pouvoir de classe de l'*establishment* des entreprises capitalistes. Fondé sur la relation particulière entre la propriété et le pouvoir du capital privé et du travail collectif, avec l'exploitation comme mécanisme clé et l'accumulation du profit comme motivation clé, le fonctionnement de cette structure génère un sentiment d'outrage à l'éthique, un sentiment de colère sociale. Les propriétaires de l'économie aussi bien que les tout-puissants preneurs de décision, redevables à personne, et « leurs » travailleurs comme pâture d'usine qu'ils peuvent consommer à volonté, condamnés à l'appauvrissement et à toutes les frustrations de l'impuissance — voilà ce qui fit de la brochure du C. C. F., *Who Owns Canada*¹⁰ ? un *best-seller* du mouvement ouvrier en 1935. Les cinquante magnats qu'on y cataloguait avaient à leur tête un administrateur de compagnies dont le capital totalisait près de cinq milliards. Le message

adressé à ceux qui étaient mis à pied, à ceux qui faisaient face à des coupures de salaires ou à la perte de leur ferme ou de leur petite entreprise était clair : agissez ensemble pour changer les choses ; et ils le firent. S'ils ne l'avaient pas fait nous n'aurions pas aujourd'hui de régime de sécurité sociale. Mais en plus de demander l'assurance-chômage et les droits syndicaux, plusieurs commençaient à contester le système lui-même. Il se développait un processus d'éveil de conscience (quoique élémentaire) sur la nature de la structure sociale et sur les possibilités de changement social.

F. C. : Mais, Stanley, est-ce que plusieurs marxistes n'ont pas eu l'illusion que, grâce à la crise, le socialisme était à portée de la main ?

S. B. R. : C'est vrai. « Télescoper » le futur qu'on souhaite est une façon de prendre ses désirs pour la réalité que même les fondateurs du marxisme pratiquèrent à certains moments, comme lorsqu'ils s'attendaient à ce que la « prochaine » crise (1857 !) serait peut-être la promesse de la fin du système.

Dans le cas des années trente, toutefois, la montée du fascisme et l'imminence de la guerre étaient de bonnes raisons pour le réalisme. Le système est toujours là — quoique son empire mondial se soit considérablement rétréci.

Mais laissez-moi faire deux remarques à propos des années trente.

La grande dépression des années trente combinait, à l'évidence, des caractères de crise cyclique de surproduction, propre au capitalisme (dans la série commencée en 1825), et une dimension technologico-structurelle (fruit du fordisme des années vingt). Mais la crise actuelle, il me semble, combine les aspects cycliques et structurels d'une façon beaucoup plus radicale et potentiellement plus explosive. Les bouleversements de la micro-électronique, de l'énergie nucléaire et de l'industrie aérospatiale sont en cours — avec des effets incalculables sur l'emploi, les conditions de travail, les communications, la santé et la survie de l'humanité. La crise mondiale de l'économie capitaliste s'est arrimée à la révolution technologico-scientifique : voilà de quoi nourrir les réflexions sur la nature du système actuel ; et sur la vie sur notre planète. La crise des années trente s'est terminée avec la Deuxième Guerre mondiale ; une troisième pourrait bien marquer la fin de l'espèce.

F. C. : Qu'est-ce que tout cela a à faire avec la conscience des gens ? Voyez-vous des signes d'une préoccupation croissante, autant que de la peur, de l'anxiété, de la frustration, du désespoir ?

S. B. R. : Les derniers sentiments que vous mentionnez sont là brutalement : le suicide des jeunes, les chiffres sont effroyables ; la violence qui se répand, la désorientation, l'absence d'avenir, une société devant l'im-passe. Cependant il y a des indices d'une autre sorte.

F. C. : Comme ?

S. B. R. : La déclaration des évêques catholiques sur la responsabilité des détenteurs du pouvoir concernant l'état de l'économie du capitalisme des entreprises, la domination des riches sur les pauvres, du capital sur le travail... Durant les années trente, le haut-clergé du Québec avait organisé une grande manifestation anticommuniste comme réponse à « l'agitation sociale ». Les étudiants organisèrent des parades aux flambeaux, scandant des slogans « À bas les Juifs ! A bas les communistes¹¹ ! » afin d'empêcher André Malraux de s'adresser à une assemblée convoquée pour appuyer les républicains espagnols. Trente ans plus tard, lorsque nous sommes revenus à Montréal, la première manifestation étudiante dont Mildred et moi avons été témoins était une marche au départ du campus de McGill vers l'Université de Montréal arborant, à sa tête, une bannière [proclamant] : « Étudiants et ouvriers — Solidarité¹² ! » La déclaration, en janvier 1983, de la Commission des affaires sociales de la Conférence des évêques catholiques du Canada, dans la foulée de Jean XXIII et de *L'Aggiornamento*, marque un tournant profondément significatif qui s'installe dans la conscience du peuple. Ses racines plongent dans l'expérience de vie et dans les luttes des travailleurs. Un autre exemple un peu différent : en juin dernier (1982), à l'Université Carleton, un colloque de trois jours sur « les femmes et l'électronique » rassembla près de cinq cents femmes (et quelques hommes) pour étudier et discuter des implications des ordinateurs, des traitements de textes, des terminaux installés dans les bureaux, les banques, les services publics : les problèmes du travail et du chômage, de la santé et de la sécurité. Ce colloque avait été organisé par des féministes et des syndicalistes francophones et anglophones œuvrant dans des activités tertiaires ; il donna une impulsion à agir sur un éventail de problèmes urgents (Pour moi, ce fut une expérience qui imprima « inéfaçablement » en moi l'idée du pluralisme obligé — si je puis m'exprimer de la sorte — de tout nouveau mouvement préconisant un changement radical.)

F. C. : Je comprends que vous décelez un processus croissant de conscience sociale dont la complexité et la diversité ont été négligées ou sous-évaluées par plusieurs de ceux pour qui l'analyse marxiste de la société capitaliste demeure valide.

S. B. R. : C'est juste.

F. C. : Cela signifie-t-il alors que vous croyez que le marxisme dont vous avez hérité du passé peut ne pas être capable de faire face au défi, dans la pratique et dans la théorie ?

S. B. R. : Les mots clés que vous avez utilisés sont : « dont nous avons hérité du passé ». Oui, je le crois.

F. C. : Pourriez-vous élaborer davantage ?

S. B. R. : Tout d'abord, laissez-moi vous dire : il y a beaucoup plus de questions dans mon esprit que de réponses arrêtées. Par exemple, qu'advient-il lorsque l'institutionnalisation d'une idée commence à déformer l'idée elle-même ? Est-ce que ce n'était pas cela que sous-entendait la boutade de Marx lorsqu'il disait : « Tout ce que je sais c'est que je ne suis pas "marxiste" », en référence à certains doctrinaires des années 1870 ? (Le mot a été cité par Engels dans une lettre à Conrad Schmidt dans laquelle il note que « la conception matérialiste de l'histoire a aussi beaucoup d'amis à qui elle sert d'excuse pour ne pas étudier l'histoire¹³ »).

À la vérité, ce que Engels, un jour, a appelé « le développement du socialisme, de l'utopie à la science » s'est révélé être un processus beaucoup plus long et beaucoup plus complexe que ce que l'on croyait il y a un siècle (ou même un demi-siècle).

F. C. : Pourquoi, croyez-vous ?

S. B. R. : Pour toute une série de raisons. Pour une, l'institutionnalisation dans des partis, dans des Internationales, a certainement contribué au figement de la pensée de Marx (et ensuite de celles de Lénine, de Staline, de Mao, etc.) dans un système clos, « achevé ». L'hypothèse devint doctrine, la doctrine devint dogme, l'orthodoxie écrasant l'hérésie.

F. C. : Et cela se produisit dans un contexte historique particulier.

S. B. R. : De façon décisive ! Dans un contexte particulier et même paradoxal. La menace d'une guerre générale se dessinait déjà cinq ans après la mort de Marx, quand Engels décrivit son extraordinaire et brillante prévision de son extension, de sa violence, de ses dévastations et de ses suites¹⁴.

Toutefois il souligna l'impossibilité de prévoir « comment tout cela va finir [...] un seul résultat est absolument certain : la ruine générale et l'établissement des conditions pour la victoire ultime des classes laborieuses¹⁵ ».

Eh bien, le modèle particulier de la géopolitique mondiale qui émergea de la Première Guerre mondiale et de la Révolution russe était évidemment totalement imprévisible. Et il l'est encore aujourd'hui, quoi qu'il en soit des bouleversements de la Deuxième Guerre mondiale, de la « décolonisation » qui s'ensuivit et de la Révolution chinoise. C'est à l'intérieur du complexe militaro-stratégique et politico-économique des relations de force dans la structure du pouvoir mondial que se produisirent la croissance et les crises du marxisme.

Dans ce climat, « l'institutionnalisation » prit les traits des relations de pouvoir qui prévalaient sous la forme d'une dépendance politico-idéologique envers des « modèles » existant du socialisme établi, dans une sorte

d'arrogance compensatrice d'une secte d'avant-garde auto-sanctificatrice. Accompagnée d'une sorte d'incapacité organique de s'accorder avec ou de faire face à la lente et complexe évolution de la conscience sociale, culturelle et politique des masses de travailleurs. Faiblesse que ni le dévouement ni le militantisme ne pouvaient surmonter.

F. C. : Qu'en est-il de certains des nouveaux phénomènes de la vie sociale qui posent des problèmes à la gauche ?

S. B. R. : Je peux voir trois endroits où le pouvoir de classe et les conflits de classe croisent des problèmes qu'on ne peut réduire aux classes : les relations entre les sexes, les relations entre les groupes nationaux et les races, l'environnement physique. Dans les trois lieux, les structures de la propriété et du pouvoir de classe sont présentes et jouent un rôle crucial, mais dans aucun, il n'y est *exclusivement* question de classe ; et dans chaque cas la gauche traditionnelle et « orthodoxe » a trop souvent tendu, à ce que je vois, à adopter une position qui l'a coupée d'une participation efficace à de vastes et urgents mouvements pour le changement.

F. C. : Diriez-vous qu'il existe des antécédents ?

S. B. R. : Cela pourrait être la caricature de la pensée de Marx en termes de « déterminisme économique », une vieille aberration. Aujourd'hui, cela représente un obstacle majeur, autant à la diffusion du marxisme comme vision du monde qu'à sa mise en œuvre comme ordre social alternatif. L'ironie est que la perception par Marx d'une interaction entre l'espèce humaine et la nature allait dans une direction radicalement différente. Le « métabolisme » de la société et de la nature comprenait, comme il le voyait, le jeu de l'imagination humaine et celui de la technologie. Et il n'excluait pas la possibilité de l'autodestruction. La lutte de classes pourrait prendre fin, comme nous le rappelle le début du *Manifeste*, par « l'extermination mutuelle des parties en présence ».

F. C. : Si l'on fait abstraction de votre opposition à tout « figement » qui altérerait la pensée de Marx en un système clos et arrêté, croyez-vous qu'il y aurait aussi à redire de certaines règles particulières d'action du marxisme-léninisme ?

S. B. R. : Peut-être que c'est ce qu'on pourrait appeler la militarisation de la théorie et de la pratique politique. Autant le déterminisme économique que l'idée que l'histoire n'est *rien d'autre que* la lutte de classes (comme l'exprima une traduction du *Manifeste*) contribuent à exagérer davantage la composante militaire du changement de la société. Depuis les ruses et les manœuvres propres à la guerre jusqu'à la réduction de toutes les relations politiques (y compris les alliances) à des oppositions extrêmes, à de l'exploitation, à de la manipulation : politique mécanique de la gauche comme celle de la droite.

F. C. Plusieurs marxistes croient que nous sommes, en effet, dans une situation de type militaire et que toutes les autres luttes voient leur signification diminuée devant celle de la lutte des classes.

S. B. R. : Si « notre situation de type militaire » signifie qu'il faille faire la guerre pour éviter la guerre et que la seule action possible pour obtenir la paix est l'action de classe (militarisée), alors nous nions toute signification au « million pour la paix » de juin dernier à New York et à la démonstration contre le missile Cruise à Ottawa en octobre (ou nous trompons la population par une métaphore : l'action de masse, quelle que soit l'étendue de sa base, équivaut à la guerre de classe). De la même manière, à propos du problème de l'égalité des femmes ou de l'égalité des nations, mettre au même niveau la complexité du contexte de classe et l'autonomie d'un problème spécifique peut entraver l'objectif même de la démocratie.

Se pourrait-il qu'une sorte de loi du maître et du serviteur n'ait pas été abolie, qu'elle subsisterait dans une multitude de domaines de toutes sortes de façons, toutes aussi antisociales les unes que les autres ? La nation dominante (et dominatrice). Les hiérarchies militaires, politiques, culturelles, idéologiques. Les femmes comme domestiques. Le travail salarié et le capital des entreprises. Est-ce qu'il n'y a pas un commun dénominateur (plus ou moins caché) dans la combinaison historique et séculaire du patriarcat, de la propriété et du pouvoir ; du familial et de l'affectif ; du moral et du matériel, du structurel et de l'occasionnel ; et opérant de façons différenciées : brutales ou subtiles ?

Ne pourrait-on pas imaginer que puisse encore émerger une nouvelle version « non autorisée » de la pensée de Marx ? Si cela devait arriver, cela signifierait que l'on dépasse et, de fait, que l'on transcende la conception enfermée, mi-religieuse, paramilitaire du « marxisme-léninisme » qui prévaut dans ce que j'appelle « les sept orthodoxies ».

Repenser et retravailler, je suppose, devrait comporter un règlement de compte avec un certain « scientisme », dont les « lois » immuables, supposément, justifieraient les politiques arbitraires de toute une variété d'autocraties de parti-État. Le même processus devrait sans doute entreprendre de surmonter les effets négatifs et effroyables de notre incapacité, dans la « vieille gauche », de combattre le fonctionnement du mode particulier des relations de pouvoir propre au monde militaro-stratégique ; leur impact sociopolitique, culturel et idéologique sur l'opinion publique, les attitudes, les consciences, ici, au Canada, et, plus généralement, dans les empires du capitalisme des entreprises.

F. C. : Pourriez-vous indiquer quelques traits possibles d'une telle projection — imaginaire ou pas ?

S. B. R. : Disons une approche « ouverte¹⁶ », mais ni autoritaire ni élitiste, non plus qu'enfermée dans la conspiration (par choix plutôt que par nécessité).

« Humaniste », par sa reconnaissance de la femme comme égale ; par son projet de l'individu social (transcendant l'individualisme sans réprimer la personne) ; en appréciant l'immensité du changement que chacun de ceux-ci présuppose.

« Communautaire », en solidarité avec les luttes communes des travailleurs, des femmes, des peuples opprimés ; s'engageant dans la résistance à la guerre nucléaire ; combattant la pollution de l'air, de l'eau et du sol par des poisons mortels et la pollution de l'existence sociale par la violence qui prolifère dans presque tous les secteurs de la vie humaine — et de la mort.

F. C. : Vous hasarderiez-vous à qualifier une telle « version non autorisée » ?

S. B. R. : Les labels sont des libelles, pourrait-on croire. Je suppose qu'on pourrait l'appeler « marxienne » si, dans l'esprit de la pensée d'Engels et de Marx, elle cherchait vraiment à explorer, librement et de façon imaginative — à l'opposé d'un dogmatisme mécanique et arrogant — les potentialités réelles de la créativité de l'homme dans l'histoire. Un socialisme pensé à nouveau, retravaillé, « réinventé » et non pas le « socialisme » comme formule, toutes questions prédigérées dans les Saintes Écritures, ou démontrées dans un État-modèle existant. Mais plutôt le socialisme comme démocratie d'une société réalisable uniquement à la dimension de la planète.

F. C. : Je vous remercie beaucoup.

NOTES ET RÉFÉRENCES

1. Traduit de l'anglais par Alfred Dubuc avec l'autorisation de Frank Cunningham.
2. 1983, revue annuelle, organe de la Society for Socialist Studies/Société d'études socialistes publiée de 1983 à 1997. Une version miméographiée était distribuée depuis mai 1979.
3. Il enseigne au département de philosophie à l'Université de Toronto depuis 1967 ; il prendra la direction du Innis College de l'Université de Toronto en juillet 2000. Il a publié des ouvrages sur le marxisme, le socialisme et les sciences sociales. Son dernier volume : *The Real World of Democracy Revisited*, Atlantic Islands (N. J.), Humanities Press, 1997. (On y retrouve le texte de l'entrevue de C. B. Macpherson.) Il achève actuellement la rédaction de deux ouvrages : une introduction à l'histoire de la démocratie et une étude de la pensée de C. B. Macpherson.
4. Politologue, professeur à l'Université de Toronto ; reconnu principalement pour ses travaux sur la démocratie libérale. Plusieurs de ses ouvrages ont été traduits en français : *La théorie politique de l'individualisme progressif de Hobbes à Locke*, Paris, Gallimard, 1971 ; *Le véritable monde de la démocratie*, Montréal, PUQ, 1976 ; *Principes et limites de la démocratie libérale*, traduit de l'anglais par André d'Allemagne, Montréal/Paris, Boréal Express/La Découverte, 1985.

5. Harry Braverman, *Travail et capitalisme monopoliste. La dégradation du travail au XX^e siècle*, traduit de l'américain, Paris, François Maspéro, 1976.
6. Karl Marx, *Manuscrits de 1857-1858. (Grundrisse)*, 2 vol., Paris, Éditions Sociales, 1981, vol. II, p. 193-200.
7. Principalement historien, mais aussi philosophe, sociologue et littérateur. Intellectuel du Parti Communiste du Canada pendant plus de trente ans, il a enseigné au département d'Histoire de l'UQAM de 1970 à 1991. Ses deux ouvrages principaux ont été traduits en français : *Les origines du Canada*, Montréal, VLB, 1997 ; *Le capitalisme et la confédération : aux sources du conflit Canada-Québec*, Montréal, Parti pris, 1972. Un ouvrage collectif lui a été consacré : R. Comeau et R. Tremblay (dir.), *Stanley Bréhaut Ryerson, un intellectuel de combat*, Hull, Vents d'Ouest, 1996.
8. Au moment de l'entrevue, le système capitaliste connaissait sa crise la plus grave depuis 1929 et l'épisode le plus lourd (1982) d'une suite de soubresauts commencée en 1968, puis accentuée par les deux crises du pétrole (1973 et 1978-1979) et accompagnée de l'inefficacité des politiques monétaires et fiscales de juguler l'inflation.
9. En français dans le texte.
10. McCullum, Watt Hugh, *Who Owns Canada ?*, Régina (Saskatchewan), CCF Research Bureau, 1935. Une deuxième édition (Ottawa, Woodsworth House, 1947), analyse la propriété du capital en 1943.
11. En français dans le texte.
12. En français dans le texte
13. Marx-Engels, *Œuvres choisies*, trois volumes, Moscou, Éditions du Progrès, 1970, vol. 3, p. 514-516 ; la lettre est datée du 5 août 1890.
14. Friedrich Engels et Paul et Laura Lafargue, *Correspondance*, 3 vol., Paris, Éditions Sociales, 1956 : lettre de F. Engels à Paul Lafargue, 25 mars 1889 (lettre n° 306), vol. 2, p. 225-226.
15. Il a été impossible de trouver une édition française de ce texte de Friedrich Engels, intitulée en anglais « Introduction to Sigismond Borkeim's Pamphlet "In Memory of the German Blood-and-Thunder Patriots 1806-1807" » (Hottingen, Zurich, 1888) dans : Karl Marx et Friedrich Engels, *Collected Works*, New York, International Publishers, 1990, vol. 26, p. 446-451.
16. Dès 1965, dans le livre *Open Society : Paradox and Challenge*, (New York, International Publishers), écrit en réponse à Karl Popper, *The Open society and its enemies*, S. B. R. proposait d'abandonner la notion de « dictature du prolétariat » et dénonçait le « culte de la personnalité » trop répandu dans les partis marxistes-léninistes, dont celui de l'Union soviétique. À ce propos voir Hervé Fuyet, « Une étape décisive dans l'itinéraire de Stanley B. Ryerson ». *The Open Society : Paradox and Challenge*, dans R. Comeau et R. Tremblay (dir.), *op. cit.*, p. 287-304.