

GERARD GRANEL

COURS SUR GRAMSCI

Boukharine et Bordiga

1973-1974



Cours radiodiffusé de l'année universitaire 1973-1974

Transcription Fabien Grandjean¹

¹ Nous avons suivi les articulations du cours radiophonique et en avons maintenu autant que possible le style oral. Nous avons conservé mais concentré en un chapitre la traduction de la chronologie de la vie de Gramsci, fastidieuse, souligne Gérard Granel, mais indispensable à la compréhension des écrits théoriques et pratiques de Gramsci.

Les titres sont de nous. Les sous-titres annoncent les principaux textes traduits et commentés.

Les notes de bas de pages sont nos propres notes. (F.G.)

TABLE DES MATIERES

INTRODUCTION GENERALE

1. Directions de travail et bibliographie	5
2. Chronologie de la vie d'Antonio Gramsci.	11

PREMIERE PARTIE

LA CRITIQUE DE BOUKHARINE PAR GRAMSCI

A. « QUELQUES POINTS PRELIMINAIRES DE REFERENCE »

3. Introduction aux questions les plus générales du matérialisme historique	33
4. La philosophie de tout le monde	39
5. L'analyse dialectique du « folklore ».....	49
6. Dialectique du rapport entre les intellectuels et les masses	59

B. « OBSERVATIONS ET ETUDES CRITIQUES SUR UNE TENTATIVE DE “MANUEL POPULAIRE DE SOCIOLOGIE” »

7. Critique de la vulgarisation	71
8. La question fondamentale de la généralité du matérialisme historique.....	81
9. La question de la généralité de science et le stalinisme théorique	91
10. Les enjeux politiques de la faiblesse théorique de Boukharine.....	101
11. L'inaptitude à la dialectique	111
12. La rechute dans la métaphysique.....	121
13. La confusion épistémologique et la méthode.....	133

DEUXIEME PARTIE

LE DEBAT ENTRE BORDIGA ET GRAMSCI

A. INTRODUCTION GENERALE A LA QUESTION DES CONSEILS D'USINE

14. La question de l'entre-deux de la culture et de la politique	145
15. Une école de la liberté.....	155
16. Le changement de terrain, tournant décisif de la philosophie politique	165

B. LE DEBAT ENTRE BORDIGA ET GRAMSCI SUR LES CONSEILS D'USINE

17. La question de la démocratie ouvrière	177
18. La question de l'Etat	187
19. Le changement fondamental de l'essence de la production.....	195
20. Le soviet selon Bordiga.....	205
21. Le malentendu	215

CONCLUSION GENERALE

22. L'énigme de la production	227
-------------------------------------	-----

INDEX DES NOMS	235
----------------------	-----

< INTRODUCTION GENERALE >

< 1. DIRECTIONS DE TRAVAIL BIBLIOGRAPHIE >

Phi 224 rassemble un cours et des TD. Les TD appartiennent à l'option « Philosophie politique » de deuxième année. Le cours, consacré à Gramsci, et dont ces émissions radiophoniques sont une sorte de résumé, un guide de lecture et de travail à l'intention des étudiants non assidus, définit en outre un C2 de maîtrise.

Pourquoi Gramsci? Parce qu'il est sans doute le plus important des théoriciens marxistes depuis Lénine et celui dont l'influence est la plus actuelle, y compris en France où pourtant l'accès de ses écrits reste très limité pour tous ceux qui ne lisent pas l'italien. De cette influence les signes sont multiples : référence constante à Gramsci dans toutes les publications marxistes de toutes tendances, traduction et publication fréquentes de tel ou tel fragment du Gramsci d'avant ou d'après la prison, études, prises de position et interprétations non moins nombreuses, la dernière en date étant celle de Maria-Antonietta Macciocchi, sous le titre « Pour Gramsci »², dans le n° 54 de la revue *Tel Quel*, c'est-à-dire le numéro d'été de 1973. Enfin, on sait que la pensée de Gramsci est l'une des origines de celle de Louis Althusser.

Comment Gramsci? Modestement. Et pour en préparer la lecture. Nous tenterons cette lecture selon deux axes. D'une part, l'axe proprement philosophique, je veux dire les questions les plus générales du matérialisme historique, à commencer par sa définition. D'autre part, l'axe proprement politique, je veux dire les questions les plus précises, sur l'Etat, la prise de pouvoir par le prolétariat, la constitution et le rôle du parti, les institutions propres à la classe ouvrière, en particulier la question centrale et célèbre des conseils d'usine. Ces deux aspects correspondront approximativement, dans les présentes émissions, aux deux moitiés de l'année que nous commencerons par le versant philosophique.

² En 1974, Maria-Antonietta Macciocchi fera paraître *Pour Gramsci* dans la Collection « Tel Quel » des Editions du Seuil.

Dans la masse considérable des textes théoriques les plus généraux de Gramsci, il fallait donc choisir un ensemble suffisamment limité pour convenir à un petit nombre d'émissions, et cependant suffisamment central et essentiel. J'ai pensé trouver la solution à ces difficultés en étudiant avec vous un ensemble de textes qui, dans les manuscrits des *Quaderni del Carcere*, c'est-à-dire des *Cahiers de la prison*, correspond au *Cahier 11* dans la numérotation établie par l'Istituto Gramsci, à Rome, sous la direction de Valentino Gerratana qui travaille à l'élaboration d'une édition véritablement scientifique, critique et complète de Gramsci. Toutefois, ce *Cahier 11* est noté sous le numéro *XVIII* dans la table de correspondances de la seule édition aujourd'hui disponible des *Cahiers de la prison*, l'édition Einaudi³. Par conséquent, chaque fois que l'on nomme les *Cahiers* on est obligé d'indiquer les deux numérotations, en chiffres arabes la numérotation actuelle — il faudrait même plutôt dire « future » puisque l'édition Gerratana n'a pas encore vu le jour bien qu'on l'attende de mois en mois depuis maintenant peut-être deux ou trois ans⁴ — et en chiffres romains la numérotation que l'on trouve dans les références de l'édition Einaudi.

Dans ce *Cahier 11* nous laisserons de côté les notes 1 à 11, c'est-à-dire un ensemble de « références de caractère historico-critique », pour frayer notre chemin dans la traduction des notes 12 à 49. L'essentiel de ces notes, dont je vous livrerai le détail dans une prochaine séance, constitue une critique du célèbre *Manuel populaire de sociologie marxiste* de Boukharine. Pour vous donner simplement un aperçu très général du contenu, voici les titres des principaux groupes de paragraphes du *Cahier 11* :

- la note 12 s'intitule : « Quelques points préliminaires de référence » ;

³ La première édition des *Quaderni del carcere*, élaborée sous la direction de Felice Platone, incomplète et thématique, fut publiée par Giulio Einaudi à Turin entre 1948 et 1951.

⁴ L'édition des *Quaderni del carcere* établie par le directeur de l'Istituto Gramsci à Rome, Valentino Gerratana, paraîtra chez Einaudi à Turin en 1975 (A. Gramsci, *Quaderni dal Carcere*, edizione critica dell'Istituto Gramsci a cura di Valentino Gerratana, Torino, Einaudi, 1975, 4 volumi). Par conséquent, cette édition n'ayant pas encore paru à l'époque du cours, quand Gérard Granel parle de l'édition Einaudi, il faut entendre exclusivement celle de Platone (cf. note précédente).

- les notes 13 à 35 s'intitulent : « Observations et notes critiques sur une tentative de “Manuel populaire de sociologie” » — c'est précisément l'ouvrage cité de Boukharine ;
- les notes 36 à 39 s'intitulent : « Les sciences et les idéologies “scientifiques” » ;
- les notes 40 à 45 s'intitulent : « Les instruments logiques de la pensée » ;
- les notes 46 à 49, enfin : « La traductibilité des langages scientifiques et philosophiques ».

Nous laisserons enfin de côté les notes 50 à 70, c'est-à-dire les « Mélanges » sur lesquels se termine le *Cahier 11*. L'édition de Valentino Gerratana n'étant pas pour l'instant sortie, ce *Cahier* n'existe encore qu'en manuscrits. C'est-à-dire que ce que nous allons suivre comme un ensemble, et qui forme bien un ensemble dans les manuscrits, est plus ou moins dispersé dans l'édition Einaudi. Cependant, toutes les notes que nous allons travailler se retrouvent en différents endroits du tome 1 des *Quaderni del Carcere* de cette édition Einaudi, c'est-à-dire le volume qui porte le titre *Il materialismo storico* (Le matérialisme historique).

Dès maintenant je vous donne quelques références nécessaires à votre lecture.

D'abord celle de l'ouvrage de Nicolas Boukharine lui-même : *La théorie du matérialisme historique*, ouvrage plus connu donc par son sous-titre, *Manuel populaire de sociologie marxiste*, aux Editions Anthropos à Paris, 1971.⁵

Si certains d'entre vous veulent approfondir ce qui concerne la relation de Gramsci et de Boukharine, ils peuvent lire également l'article de Robert Paris : « Gramsci e la crisa teorica del 1923 » (Gramsci et la crise théorique de 1923), dans l'ouvrage collectif : *Gramsci e la cultura contemporanea*

⁵ Une édition électronique du *Manuel*, réalisée à partir du livre de Nicolai Boukharine, *Teoria istoritcheskogo materialisma popouliarnyi outchebnik marxistkoï sotsiologii*, Moscou, 1921, est librement téléchargeable sur la bibliothèque numérique « Les classiques des sciences sociales », mise en ligne à l'adresse suivante par J.-M. Tremblay et l'Université du Québec à Chicoutimi : <http://classiques.uqac.ca/>.

(Gramsci et la culture contemporaine), tome II, p. 29-44, Editori Riuniti (Editeurs Réunis).

On trouve encore chez les Editeurs Réunis, dans l'ouvrage *Studi gramsciani* (Etudes gramsciennes), Roma, 1968, p. 346-368, un article de Aldo Zanardo, intitulé « Il “Manuale” di Bukharin, visto dai comunisti tedeschi e da Gramsci » (Le « Manuel » de Boukharine, vu par les communistes allemands et par Gramsci).

Pour mémoire, je vous signale que Lukács a lui aussi procédé à une critique du *Manuel*, antérieure du reste à celle d'Antonio Gramsci, dans les *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung* (les Archives pour l'histoire du socialisme et du mouvement ouvrier), tome 11, 1925, p. 216-224. Toutefois, il n'est pas absolument nécessaire que vous soyez polyglottes puisque cet article de Lukács a été traduit en français dans un numéro de la revue *L'homme et la Société*.⁶

Enfin on peut, peut-être même doit-on, si l'on se souvient des tendances crociennes du jeune Gramsci, lire également Benedetto Croce, *Materialismo storico ed economia marxistica* (Matérialisme marxiste et économie marxiste), editori Laterza, a Bari. Il existe de cet ouvrage célèbre de Croce, qui est probablement la seule critique bourgeoise intéressante du matérialisme historique, une traduction française par Bonnet, à Paris, édition Giard et Biere, 1901.

Avant, toutefois, que nous puissions commencer la lecture de la critique du *Manuel* de Boukharine par Gramsci, et de toutes les questions théoriques les plus générales qui s'y rattachent, il est absolument nécessaire que nous consacrons au moins deux séances, peut-être trois⁷ à établir quelques données biographiques et bibliographiques concernant Antonio Gramsci⁸. Nous commencerons aujourd'hui, par conséquent, par la bibliographie, en signalant d'abord un ouvrage de Giuseppe Fiori, *La vie de Antonio Gramsci*, traduit en français dans la collection « Le monde sans frontières » chez Fayard, 1970. Ce n'est pourtant pas de ce livre, dont

⁶ Georg Lukács, « Critique du *Manuel de sociologie* de Boukharine », *l'Homme et la Société*, n° 2, octobre-novembre-décembre 1966, pp. 175-181.

⁷ Cf. *supra*, note 1.

⁸ Quant à ces indications bibliographiques complémentaires, cf. *infra* la *Chronologie de la vie d'Antonio Gramsci*, 18-22 Mars 1919.

cependant je vous recommande instamment la lecture, que je vais tirer aujourd'hui les renseignements biographiques nécessaires, mais d'une *Cronologia della vita di Antonio Gramsci* (Chronologie de la vie d'Antonio Gramsci) qui se trouve en tête de l'édition italienne des *Lettere de la prison, Le Lettere del Carcere*, et qui malheureusement n'a pas été reprise dans la traduction française parue chez Gallimard — on ne sait du reste pas pourquoi⁹. Cette *Cronologia della vita di Antonio Gramsci* est extrêmement complète et très longue. Par conséquent, j'ai été obligé de la réduire à son squelette et, malgré cela, vous verrez que la lire et surtout la traduire au courant de la voix, comme nous allons le faire, c'est un travail qui va exercer votre patience.

C'est toutefois un travail absolument nécessaire. Je voudrais que l'on entende qu'il ne s'agit pas là d'une manie d'érudition, mais tout simplement d'une nécessité, d'abord parce que l'activité théorique de Gramsci n'est en rien séparable de sa pratique politique, que la plupart de ses textes sont des textes d'intervention et, par conséquent, qu'une bonne connaissance du détail de la vie de Gramsci — ce qui veut toujours dire de sa vie *politique* car cette biographie n'est évidemment pas anecdotique — est absolument indispensable à la compréhension réelle non seulement de ses écrits, disons militants ou de journalisme, antérieurs à 1926, à l'arrestation, mais tout aussi bien de ses écrits théoriques même les plus généraux, comme ceux dans lesquels, une fois cette traduction de la chronologie finie, nous commencerons l'année et qui correspondent au volume du *Materialismo storico* dans l'édition Einaudi. Il y a encore une deuxième raison dans cette obstination un peu sévère à faire défiler les dates et les événements; c'est, comme je l'ai dit, que cette chronologie n'est pas disponible au lecteur français et que c'est une certaine *politique* de l'enseignement que, au lieu de garder par-devers soi les documents et de s'assurer ainsi l'apparence à bon marché d'un savoir absolu, l'enseignant livre au contraire aux étudiants l'accès effectif aux textes et documents afin qu'ils puissent les utiliser *sans* lui, même au besoin *contre* lui. C'est seulement si cette possibilité est ouverte qu'il devient acceptable que l'étudiant travaille *avec* le professeur.

⁹ Cette *chronologia* figure également en tête du volume I de l'édition des *Quaderni del carcere* dirigée par V. Gerratana : *Quaderni 1-5 (1929-1932)*, *op. cit.*, pp. XLIII-LXVIII.

Si sobre et peut-être terne que soit cette façon de procéder, elle est le préalable nécessaire à tout travail de lecture et de recherche de votre côté, en même temps qu'elle met entre vos mains des instruments qui sont difficilement accessibles en France. Certes, cette simple chronologie n'explique rien. Tous les faits de la vie de Gramsci, tous les remous à l'intérieur des différents partis qui expriment le prolétariat y sont réduits à leur factualité pure et à leurs dates, et tout cela est désinséré de la lutte des classes. Ces éléments ne seront donc véritablement utiles qu'à la deuxième partie du cours, dans le deuxième versant de l'année, quand nous étudierons plus particulièrement la pensée proprement politique du Gramsci ordinoviste, celui des théories propres à la classe ouvrière, celui de la théorie du Parti et de l'Etat, et que nous replongerons toutes ces données chronologiques dans ce qui en effet les explique, c'est-à-dire la lutte des classes en Italie et dans l'Europe entière au cours de la période qui sépare la guerre de 14 de la mort de Lénine, en sorte que c'est sans aucune prétention interprétative ni même explicative que je vous fournis dès maintenant ce canevas chronologique, mais simplement parce qu'il est nécessaire.

Commençons donc la traduction de cette chronologie, réduite au moins à ses renseignements fondamentaux, traduction que j'interromprai simplement une fois ou l'autre pour vous donner quelques indications supplémentaires de mon cru qui sont aussi des conseils de lecture.

< 2. CHRONOLOGIE DE LA VIE D'ANTONIO GRAMSCI (JAN 1891-AVR 1915) >

1891 (22 janvier). Gramsci naît à Alès, province de Cagliari, c'est-à-dire en Sardaigne, de Francesco et Giuseppina Marcias, le quatrième de sept enfants. Son père, fils d'un colonel de la gendarmerie bourbonnienne, était né à Gaète en 1860 et provenait d'une famille d'origine albanaise qui avait gagné le Royaume des Deux-Siciles au lendemain de la révolution grecque de 1821. Une fois ses études achevées au lycée, le père de Gramsci trouve un emploi au service de l'enregistrement de Ghilarza en Sardaigne (1881). En 1883, il épouse Giuseppina Marcias qui était née à Ghilarza en 1861, était par conséquent sarde, sarde de père et de mère, et apparentée aux familles aisées de l'endroit.

1894-1896. Le petit enfant, Antonio (« Nino ») Gramsci est de santé délicate. C'est à cette époque, environ l'âge de quatre ans, qu'une femme de service le laisse tomber, ce qui, croit-on, aurait déterminé sa malformation physique. La malformation physique en question, c'est, comme chacun sait, que Gramsci était bossu. Dans les premiers temps où il avait maille à partir avec la police, à Turin, les policiers le repéraient ou le nommaient comme « un sardo gobbo », un sarde bossu.

1897-1898. Son père est suspendu de son emploi à cause d'une irrégularité administrative. Antonio fréquente les écoles élémentaires.

1903-1905. Ayant obtenu en 1903 le certificat d'études, il est contraint, par les difficiles conditions économiques de la famille, à travailler pendant deux ans à l'office du cadastre de Ghilarza. Il poursuit ses études de façon privée.

1905-1908. Grâce à l'aide de sa mère et de ses soeurs, il reprend ses études et fréquente les trois dernières classes du lycée à Santu Lussurgiu, à environ 15 km de Ghilarza. Durant cette période d'études, il vit à Santu Lussurgiu dans la maison d'une paysanne. Les premières années, il manifeste des dons marquants pour la mathématique et les sciences. Aux environs de 1905, il commence à lire la presse socialiste, en particulier l'*Avanti!* que son frère aîné, Gennaro, lui envoie de Turin.

1908-1911. Il s'inscrit au lycée Dettòri de Gagliari, siège de la province. Il vit avec son frère Gennaro, caissier de la Bourse du Travail locale, puis secrétaire de la section socialiste. Il fréquente le mouvement socialiste et participe activement dans les milieux de la jeunesse aux discussions sur les problèmes économiques et sociaux de l'île. À cette époque se manifeste en lui un sentiment profond de révolte envers les riches, teinté d'orgueil régionaliste. En 1910, il publie dans le quotidien de Cagliari, *L'Unione Sarda* (L'Union Sarde), dirigé par Raffa Garzia, son premier article. Il est correspondant de journal à Aidomaggiore, petit centre voisin de Ghilarza. Il lit la revue *Il Viandante* de Tomaso Monicelli. Il suit les articles de Salvemini, Croce, Prezzolini, Cecchi, etc. C'est à ces années, 1908-1911 donc, qu'il est possible de faire remonter également les premières lectures de Marx « *per curiosità intellettuale* », comme dit Gramsci lui-même plus tard, « par curiosité intellectuelle ». Durant les vacances, pour contribuer aux dépenses de ses études, il exécute des travaux de comptable et donne des cours particuliers.

1911. L'été. Il obtient son baccalauréat. Pour s'inscrire à l'université, il décide de concourir pour une bourse d'études de 70 lires mensuelles à raison de 10 mois l'année, offerte par le Collège Charles Albert de Turin aux étudiants pauvres des vieilles provinces du Royaume de Sardaigne.

Octobre. Il passe le concours, auquel participent également Palmiro Togliatti, Augusto Rostagni, Lionello Vicenti, et il obtient la bourse d'études.

Novembre. Il s'inscrit à la faculté des lettres, en même temps qu'Angelo Tasca, compagnon d'études et dirigeant du mouvement de la jeunesse socialiste.

1912. Dans les premiers mois de sa vie d'étudiant, il vit isolé, en proie à de graves difficultés matérielles et souffrant d'un épuisement nerveux. Ses intérêts se tournent particulièrement vers les études de linguistique auxquelles il est conduit par Matteo Bartoli avec quelques recherches sur le dialecte sarde. Il fréquente également le cours de littérature italienne d'Umberto Cosmo. À un exercice du professeur Pacchioni sur la loi romaine des XII Tables, il renoue connaissance avec Togliatti et noue avec lui une amitié serrée. Quelque temps plus tard, ils s'emploient ensemble à une recherche sur la structure sociale de la Sardaigne.

1913. Il s'applique à une intense vie d'études, fréquentant dans l'année académique 1912-1913 de nombreux cours de la faculté des lettres et de la faculté de droit.

Octobre. De Ghilarza, Gramsci envoie sa propre adhésion au « Groupe d'action et de propagande anti-protectionniste », promu en Sardaigne par Attilio Deffenu et Nicolò Francello. L'adhésion de Gramsci apparaît dans *La Voce*, le journal de Prezzolini, du 9 octobre. Il assiste en Sardaigne à la bataille électorale en vue des premières élections au suffrage universel (26 oct.-2 nov.) et il reste frappé des transformations produites dans ce milieu par la participation des masses paysannes à la vie politique. Il écrit là-dessus à son ami Tasca. Dans les mois suivants, il a ses premiers contacts avec le mouvement socialiste turinois, en particulier avec les jeunes du « Fascio centrale » (du Faisceau central), selon le témoignage du même Tasca. C'est probablement à cette époque que remonte également l'inscription de Gramsci à la section de Turin.

1914. Tout en poursuivant et réussissant ses études, il lit assidûment *La Voce* de Prezzolini et *L'Unità* de Salvemini, et il projette avec quelques amis de fonder une revue socialiste. Gramsci est à cette époque aux côtés des groupes avancés des travailleurs et des étudiants socialistes, libertaires, etc. qui forment à Turin la fraction de la gauche révolutionnaire et prennent une part active à la grande manifestation ouvrière du 9 juin durant la semaine rouge.

Octobre. Il intervient dans le débat sur la position du Parti socialiste italien face à la guerre avec l'article signé « Neutralité active et opérante », *Il Grido del Popolo* (Le Cri du Peuple), 31 octobre, où il polémique avec Tasca qui était favorable à la neutralité absolue.

1915. Le 12 avril il se présente à l'examen de littérature italienne. Ce sera son ultime examen. À partir de ce moment, Gramsci abandonne l'université mais, au moins jusqu'à la fin de 1918, il ne paraît pas renoncer à son projet de passer sa licence en linguistique.

1916. Automne. À cette époque, Gramsci reprend sa collaboration au *Cri du Peuple*, tenant en polémiste la chronique théâtrale et la chronique des mœurs sous la rubrique *Sotto la Mole* (Sous la masse ou sous le poids) du journal *Avanti!* (1916). Parmi ses cibles on trouve la rhétorique nationaliste et interventionniste et la dégradation intellectuelle et sociale. Il tient des conférences dans les cercles ouvriers turinois sur Romain Rolland, la Commune de Paris, la Révolution française, Marx et Andrea Costa, etc.

1917. Février. Gramsci, qui était alors, comme il le racontera plus tard, de tendance plutôt crocienne, assume la rédaction d'un numéro unique de la fédération de la jeunesse socialiste piémontaise, *La città futura* (11 février).

Avril à juillet. Dans quelques articles et notes du *Cri du Peuple*, Gramsci exalte la figure de Lénine et souligne la finalité socialiste de la révolution russe.

Août. Il collabore aux préparatifs de la section socialiste pour la visite à Turin d'un groupe de délégués russes des soviets.

Septembre. Après l'émeute ouvrière des 23-26 août et l'arrestation de presque tous les représentants socialistes turinois, Gramsci devient secrétaire de la commission exécutive provisoire de la section de Turin et il assume de fait la direction du *Grido del Popolo*.

18 et 19 novembre. Comme représentant de l'Exécutif provisoire de la section turinoise et directeur de *Il Grido*, Gramsci participe à Florence à la réunion clandestine de la « fraction intransigeante révolutionnaire » qui s'est constituée au mois d'août. Sont présents Lazarrì, Serrati, Bombacci, Amadeo Bordiga, etc. Gramsci partage la conviction de Bordiga sur la nécessité d'une intervention active du prolétariat dans la crise de la guerre.

Décembre. Il propose la création à Turin d'une association prolétarienne de culture et affirme la nécessité d'ajouter à l'action politique et économique un organe d'activité culturelle de façon à en faire un tout. 24 décembre : Gramsci commente la prise du pouvoir par les bolcheviks dans l'article : « La Rivoluzione contro *Il Capitale* » (« La révolution contre *Le Capital* ») — « Capital » avec des guillemets car cela désigne non pas la chose même, le capital des capitalistes, mais bien le livre de Marx), article publié par Serrati dans l'*Avanti!* de Milan. Dans les mois suivants, Gramsci mène dans *Le Cri du Peuple* une campagne pour la rénovation idéologique et culturelle du mouvement socialiste et, parallèlement, il publie des commentaires, des notes et des documents sur les développements de la révolution en Russie.

1918. Janvier. Accusé de « volontarisme », il polémique avec Claudio Treves dans l'article « La critica critica », *Le Cri du Peuple*, 12 janvier. Il commémore la naissance de Marx le 4 mai dans *Le Cri du Peuple* avec l'article : « Il nostro Marx » (Notre Marx).

22 juin. Il publie, dans *Le Cri du Peuple*, l'article : « Pour connaître la révolution russe ».

19 octobre. Fin de la publication du *Cri du Peuple* qui fait place à l'édition turinoise de l'*Avanti!*.

5 décembre. Parution du premier numéro de l'édition turinoise de l'*Avanti!* ; rédacteur en chef : Ottavio Pastore, rédacteurs : Gramsci, Togliatti, Alfonso Leonetti, Leo Galetto.

22 décembre. Sortie à Naples du premier numéro de l'hebdomadaire *Il Soviet*, futur organe de la fraction abstentionniste du P. S. I. et, avec *L'Ordine Nuovo* de Turin, centre de rassemblement des forces qui donneront vie au Parti communiste.

1919. 18-22 mars. La Direction du Parti socialiste italien décide, à la majorité de 10 voix contre 3, son adhésion à l'Internationale communiste.

Avril. Gramsci, Tasca, Umberto Terracini et Togliatti décident de donner vie à la revue *L'Ordine Nuovo. Rassegna settimanale di cultura socialista (L'Ordre Nouveau. Revue hebdomadaire de culture socialiste)* ; Gramsci est secrétaire de rédaction.

Je ferai ici une petite interruption dans la pure chronologie afin de rappeler ce qui a déjà été indiqué brièvement, mais peut-être justement trop brièvement, concernant *L'Ordine Nuovo*. Il faut savoir, en effet, que toutes les périodes de la vie de Gramsci sont l'objet d'une sorte de lutte interprétative dont les enjeux sont non seulement politiques en général, mais aussi politiques *actuels*, et que le Gramsci ordinoviste, le Gramsci de *L'Ordine Nuovo*, n'échappe pas à la règle, bien au contraire. Pour donner une idée de l'enjeu, eh bien, il suffit de rappeler que la période de *L'Ordine Nuovo*, 1919-1920, est la période révolutionnaire en Russie mais, croyait-on alors, pour le moins pré-révolutionnaire ou déjà révolutionnaire dans l'ensemble de l'Europe occidentale, en tout cas en Italie, période relativement minimisée ou refoulée par le P. C. I., en tout cas par les staliniens et en tout cas à une certaine époque, et qui du même coup est devenue une arme contre les communistes, tant du point de vue libertaire qu'aussi bien, à l'autre bord, du point de vue social-démocrate. Il est par conséquent essentiel de posséder parfaitement le détail de cette période de *L'Ordine Nuovo*.

Il faut aussi savoir qu'il y a eu trois *Ordine Nuovo*. Premièrement, l'*hebdomadaire* (Gramsci, Togliatti, Tasca, Terracini), celui sur la fondation duquel nous avons interrompu la traduction de la chronologie : avril 19-décembre 20. Deuxièmement, en 1921, exactement le 1^{er} janvier, *L'Ordine Nuovo* devient le *quotidien* du P. C. I. Et enfin, troisièmement, un *Ordine Nuovo* semi-mensuel paraît à partir du 1^{er} mars 1924. Alors, de ces trois publications au même titre, seule la première est absolument essentielle, en tout cas c'est elle qui est l'objet des plus grands enjeux, et

c'est de *L'Ordine Nuovo* hebdomadaire (avril 1919-décembre 1920) que l'on parle le plus généralement lorsque l'on parle du Gramsci ordinoviste.

Pour comprendre la suite de cette chronologie, par conséquent, il faut posséder quelques renseignements, en particulier sur le premier *Ordine Nuovo*, l'hebdomadaire, ainsi que sur le jeu des tendances à l'intérieur du Parti socialiste italien (P. S. I.).

Sur *L'Ordine Nuovo* et le Gramsci ordinoviste, il y a — malheureusement non traduit — l'ouvrage fondamental de Paolo Spriano, *L'Ordine Nuovo e i consigli di fabbrica* (*L'Ordine Nuovo* et les conseils d'usine), à la Piccola Biblioteca Einaudi (Petite bibliothèque Einaudi), à Rome. C'est à la même époque que se situe la polémique entre Bordiga et Gramsci ; le titre en est : *Dibattito sui consigli di fabbrica* (Débat sur les conseils d'usine), editori Samonà e Savelli, 1971, coll. « La Nuova Sinistra », via Cicerone 44, 00193, Roma.

Et enfin l'ouvrage de base sur toute cette période est encore de Paolo Spriano, *Storia del P. C. I.* (Histoire du Parti communiste italien), tome I, *Da Bordiga a Gramsci*, chez l'éditeur Einaudi à Turin, 1967. Il faut simplement ajouter à ces références le livre de Palmiro Togliatti, *La formazione del gruppo dirigente del P. C. I.* (La formation du groupe dirigeant du Parti communiste italien), 1923-24, dans lequel on trouve d'ailleurs, pp. 64-65, une autocritique du Gramsci ordinoviste, dans une lettre précisément adressée à Palmiro Togliatti le 18 mai 23.

Nous sommes donc en avril 1919 où Gramsci, Tasca, Umberto Terracini et Togliatti décident de donner vie à la revue *L'Ordine Nuovo. Revue hebdomadaire de culture socialiste* dont Gramsci est le secrétaire de rédaction.

1^{er} mai : parution du 1^{er} numéro de *L'Ordine Nuovo* ; à gauche, en en-tête, la formule : « Formez-vous parce que nous aurons besoin de toute votre intelligence, agissez [à moins qu'il ne faille traduire : “faites de l'agitation”, “agitatevi”] parce que nous aurons besoin de tout votre enthousiasme, organisez-vous parce que nous aurons besoin de toute votre force ». Au mois de mai, Gramsci est élu à la commission exécutive de la section socialiste turinoise dirigée par l'abstentionniste Boero.

Juin. Avec l'article « Democrazia operaia, « Démocratie ouvrière » (*L'Ordine Nuovo* du 21 juin) Gramsci pose le problème des commissions internes d'usine comme « centres de vie prolétarienne » et futurs « organes du pouvoir prolétarien », ces deux expressions étant de lui. Gramsci traduit systématiquement de la presse ouvrière

internationale, russe, française, anglaise, etc., des documents et des témoignages sur la vie des usines et sur les conseils ouvriers. Il publie des textes de Lénine, Zinoviev, Bela Kun, etc. Dans le même temps, la revue fait connaître les voix les plus vivantes de la révolution dans le camp de la culture : Barbusse, Lunacharski, Romain Rolland, Eastman, Martinet, Gorki.

Le 26 juillet, *L'Ordine Nuovo* publie, en le reprenant de la revue *Il Soviet*, *Le programme de la fraction communiste*, le premier document officiel de la fraction communiste abstentionniste du P. S. I. inspiré par Bordiga.

Dans la discussion qui a précédé le congrès du Parti socialiste italien à Bologne (5-8 octobre), le groupe de *L'Ordine Nuovo* s'aligne sur la motion maximaliste électionniste de Serrati qui obtient la majorité des voix. Le congrès de Bologne décide l'adhésion à l'Internationale communiste.

6 décembre. L'assemblée de la section socialiste turinoise commence la discussion sur les conseils et approuve les critères dont ils s'inspirent, nommant un comité d'étude dirigé par Togliatti.

15-17 décembre. Le congrès extraordinaire de la Bourse du travail de Turin approuve un ordre du jour favorable aux conseils d'usine. Le problème des conseils est vivement débattu par les différents courants socialistes. Interviennent dans la discussion : *Il Soviet* de Bordiga, *Comunismo* de Serrati, *Battaglie sindacali* (Bataille syndicale) de la C. G. L. (c'est-à-dire la Confédération Générale du Travail italienne), *l'Avanti!*, etc.

1920. Janvier-février. Gramsci publie dans *L'Ordine Nuovo* (24-31 janvier) le *Programme d'action de la section socialiste turinoise*, section à la commission exécutive de laquelle il vient d'être réélu en même temps que Togliatti. Il prend part à l'activité de l'« école de culture » qui a été mise en place en novembre 1919 par la revue, avec quelques leçons sur la Révolution russe.

27 mars. *L'Ordine Nuovo* publie le manifeste *Pour le congrès des Conseils d'usine* signé par la commission exécutive de la section socialiste de Turin, le comité d'étude des conseils d'usine, *L'Ordine Nuovo*, le groupe libertaire turinois.

28 mars. Prenant prétexte de ce qu'on appelle la grève des aiguilles, « sciopero delle lancette », les industriels turinois proclament le *lock-out* des établissements métallurgiques.

13 avril. Est proclamée la grève générale à laquelle adhèrent plus de deux cent mille travailleurs turinois, mais le mouvement ne s'étend pas à l'échelle nationale.

24 avril. La grève générale se solde par une substantielle victoire des industriels ; la réglementation de la discipline interne des usines est reprise en main par la direction des

établissements. La grève d'avril, appuyée par Gramsci et par le groupe de *L'Ordine Nuovo*, est désavouée par la Confédération Générale du Travail et par la direction du Parti socialiste.

8 mai. *L'Ordine Nuovo* publie la motion *Per un rinnovamento del Partito socialista* (Pour une rénovation du Parti socialiste). Je signale en passant que ce texte est extrêmement important car c'est lui qui, peu de temps après, recueillera l'approbation de Lénine. Donc 8 mai, *L'Ordine Nuovo* publie la motion *Pour un renouvellement (ou une rénovation) du Parti socialiste*, élaborée par Gramsci dans les premiers jours de lutte des ouvriers de la métallurgie et présentée au Conseil national du Parti socialiste italien qui s'est tenu à Milan du 18 au 22 avril — présentée naturellement par les représentants de la section socialiste de Turin.

8-9 mai. Gramsci participe à Florence en tant qu'observateur à la conférence de la fraction communiste abstentionniste de Bordiga qui, depuis quelques mois, était en train de renforcer sa propre organisation sur une échelle nationale. Bien que maintenant des rapports étroits avec cette fraction, Gramsci juge que le Parti communiste ne peut se constituer sur la base du simple abstentionnisme.

23-28 mai. Gramsci assiste au congrès de la Bourse du Travail de Turin qui approuve le rapport Tasca sur les conseils d'usine.

Juin-juillet. Développement de l'opposition ouverte entre Gramsci et Tasca sur le problème de la fonction et de l'autonomie des conseils d'usine. Gramsci et *L'Ordine Nuovo* appuient l'initiative pour la constitution à Turin de groupes communistes d'usine, base du futur Parti communiste (voir Gramsci, « I gruppi comunisti » dans *L'Ordine Nuovo* du 17 juillet). Il envoie au comité exécutif de l'Internationale communiste un rapport sur *Le mouvement turinois des conseils d'usine* qui sera publié dans l'édition russe, l'édition allemande et l'édition française de l'Internationale communiste.

Le second congrès de l'Internationale communiste (19 juillet-7 août) fixe les conditions pour l'admission des Partis dans l'Internationale. Ce sont les fameux 21 points ou 21 conditions. Le congrès de l'Internationale invite le Parti socialiste italien à se débarrasser des réformistes et se prononce en faveur de « l'utilisation des institutions bourgeoises de gouvernement en vue de leur destruction ».

Il faut peut-être ici, pour comprendre les remous que cette décision de l'Internationale a causés au sein du Parti socialiste italien de l'époque, tracer brièvement le portrait des trois tendances de ce P. S. I.. Pour en avoir une vue un peu plus détaillée, il faut vous reporter à *La vie d'Antonio*

Gramsci par Giuseppe Fiori. Je répète cette indication bibliographique parce qu'elle est essentielle, en particulier parce qu'il faut que pendant ces semaines où, dans cette émission, nous ne faisons qu'établir les documents et traduire la chronologie, vous rendiez cette biographie à son tour vivante en lisant *La vie d'Antonio Gramsci*. Donc vous trouverez également dans cette vie de Gramsci par Fiori chez Fayard, pp. 148-151, des développements beaucoup plus longs que les quelques indications schématiques que je peux vous donner sur les trois tendances du P. S. I..

- Il y avait d'abord, premièrement, *la tendance réformiste* — pour mettre un nom dessus, disons Turati — qui était certes minoritaire au moment de la scission de Livourne, en 1921, mais qui était cependant importante, premièrement parce que le groupe socialiste à l'Assemblée est réformiste, deuxièmement parce que la Confédération Générale du Travail est aussi réformiste et, troisièmement, parce qu'ils ont un organe théorique, *Critica sociale*.
- *La deuxième tendance*, très largement majoritaire, est celle qu'on appelle *maximaliste* ou parfois *maximaliste-électionniste* et dont le principal leader est Giacinto Menotti Serrati. Elle est appelée maximaliste simplement parce que son programme est maximum, projetant, disons, la révolution pure et simple et non pas de simples réformes sociales. La critique que Gramsci lui fera, c'est que ce maximalisme est verbal, incapable de réaliser son programme.
- Et enfin la *troisième* tendance, *la fraction communiste abstentionniste*, dirigée par celui qui sera le véritable animateur et pour ainsi dire le maître du Parti communiste italien à venir : Amadeo Bordiga. Aujourd'hui nous qualifierions peut-être de gauchiste cette fraction ; elle s'appelle abstentionniste parce qu'elle refuse de se corrompre dans les élections, et c'est elle qui fera en 1921 la scission de Livourne. Gramsci fait alliance avec elle parce qu'il pense que le danger principal est dans le verbalisme des maximalistes, et aussi parce qu'il n'a pas su organiser *L'Ordine nuovo* en tendance nationale.

Ces indications données, nous revenons à la traduction de la chronologie.

Donc le second congrès de l'Internationale communiste se prononce en faveur de « l'utilisation des institutions bourgeoises de gouvernement en vue de leur destruction ». Bordiga expose la position du groupe de *L'Ordine Nuovo* qui n'était pas représenté au congrès. Lénine, malgré les dissensions de la délégation italienne, définit la motion de Gramsci, *Per un rinnovamento del Partito socialista*, celle dont je parlais tout à l'heure, comme « correspondant pleinement aux principes de la troisième Internationale ». Août : Gramsci se détache de Togliatti et Terracini et refuse d'entrer dans la fraction communiste électionniste de la section socialiste de Turin, rassemblant autour de lui un petit groupe d'« éducation communiste », c'était le nom de ce groupe, « *Educazione comunista* », dont la tendance était proche des abstentionnistes bordigiens. Il publie l'article : « Le programme de *L'Ordine Nuovo* » (*L'Ordine Nuovo* du 14 et du 28 août).

Septembre. Gramsci participe au mouvement d'occupation des usines. Il se rend également à Milan dans certains établissements, c'est-à-dire certaines entreprises. Dans une série d'articles, publiés dans l'édition turinoise de *l'Avanti!*, il met en garde les ouvriers contre l'illusion que l'occupation pure et simple des usines résoudra par elle-même le problème du pouvoir, et il souligne la nécessité de créer une défense ouvrière militaire.

Octobre. Il favorise la fusion des divers groupes, le groupe abstentionniste, le groupe communiste électionniste et le groupe « éducation communiste », donc les divers groupes de la section socialiste de Turin. Et il publie dans *L'Ordine Nuovo* l'article : « Le Parti communiste » (9 octobre). Dans la première quinzaine d'octobre, il participe à Milan à la réunion des divers groupes qui sont d'accord pour soutenir l'acceptation des 21 conditions de l'Internationale, c'est-à-dire les abstentionnistes menés par Bordiga, le groupe de *L'Ordine Nuovo* mené par Gramsci et les éléments de la gauche du P. S. I.. S'élabore alors un « Manifeste-programme » de la fraction communiste signé par Bombacci, Bordiga, Fortichiari, le groupe de *L'Ordine Nuovo*, etc., que *L'Ordine Nuovo* publie le 30 octobre.

28-29 novembre. Gramsci participe à la rencontre d'Imola, petite ville de Toscane, où se constitue officiellement la fraction communiste du P. S. I., qu'on appelle par conséquent la fraction d'Imola.

24 décembre. Parution du dernier numéro de *L'Ordine Nuovo* hebdomadaire. Une anthologie des écrits de Gramsci pour *L'Ordine Nuovo*, compilés par Piero Gobetti l'année suivante, ne verra jamais le jour. L'édition turinoise de *l'Avanti!* reprend le titre

de *L'Ordine Nuovo* et la direction du nouveau quotidien — organe des communistes turinois — est confiée à Gramsci.

1921. 1^{er} janvier. Sortie à Turin du premier numéro de *L'Ordine Nuovo* quotidien (dans la première page le mot de Lassalle : « Dire la verità è rivoluzionario », « Dire la vérité est révolutionnaire »). À la rédaction on trouve Togliatti, Leonetti, Ottavio Pastore, Mario Montagnana, Giovanni Amoretti, etc.

14 janvier. Avec Zino Zini et d'autres camarades, Gramsci fonde l'Institut de culture prolétarienne, section du *Prolet'Kult* de Moscou.

15-21 janvier. Il participe à Livourne au XVII^e Congrès du P. S. I. Pour la motion d'Imola (dite « communiste pure ») prennent la parole Terracini, Bordiga, Bombacci et les représentants de l'Internationale communiste Kabakchec et Rákosi. La motion obtient 58 783 voix. La motion de Florence (dite « communiste unitaire », représentée par Serrati, qui correspond par conséquent à la tendance maximaliste) obtient la majorité des voix (98 028) ; celle de Reggio Emilia (réformiste) 14 695 voix. Les délégués de la fraction communiste décident le 21 janvier la constitution du « Parti communiste d'Italie. Section de la Troisième Internationale ». Gramsci fait partie du Comité central. Le Comité exécutif est constitué de Bordiga, Fortchiari, Grieco, Repossi et Terracini.

28 janvier. Sur la scission de Livourne, Gramsci écrit dans *L'Ordine Nuovo* l'article : « Caporetto et Vittorio Veneto ». Dans la polémique journalistique des derniers mois, il attaque d'un côté les « mandarins » du syndicat et les réformistes, de l'autre le centrisme maximaliste du P. S. I. Dans une série d'articles il met en mouvement une analyse du contenu de classe du mouvement fasciste.

27 février. Il fait la connaissance de Giuseppe Prezzolini et il assiste à l'une de ses conférences à la Maison du Peuple de Turin sur « Intellectuels et ouvriers ».

Octobre. À la veille du XVIII^e congrès du P. S. I. Gramsci publie l'article : « Le congrès socialiste » dans *L'Ordine Nuovo* du 9 octobre.

Petite incise ici pour dire ce qui ne devrait pas avoir besoin d'être dit, c'est qu'il faut être attentif à ne pas confondre, surtout en cette période de la scission, le P. S. I., c'est-à-dire le Parti socialiste italien, et le nouveau P. C. I. qui vient de sortir de la fraction dite d'Imola.

Donc à la veille du XVIII^e congrès du P. S. I. Gramsci publie l'article : « Le congrès socialiste » dans *L'Ordine Nuovo* du 9 octobre. Le courant maximaliste, dirigé par Serrati, confirme au congrès sa propre adhésion à l'Internationale communiste.

Décembre. L'Exécutif de l'Internationale communiste publie une série de 25 thèses sur le « front unique ouvrier », qui développent les directives données par le troisième congrès de l'Internationale communiste pour « la conquête de la majorité du prolétariat ».

18, 19, 20 décembre. Gramsci participe à Rome à la réunion élargie du Comité central du parti et, avec Bordiga, Graziadei, Sanna, Tasca et Terracini, il présente le rapport sur les thèses qui concernent la question agraire, la question syndicale et la tactique à présenter pour le second congrès du P. C. I.. Le 31 décembre *L'Ordine Nuovo* publie l'appel de l'Exécutif de l'Internationale communiste pour le « front unique ».

1922. 20-24 mars. Gramsci participe à Rome au second congrès du P. C. I. qui approuve à une grande majorité ce que l'on appelle les « thèses de Rome », dans une polémique implicite avec la tactique du « front unique ». Gramsci juge que la tactique du « front unique » est réalisable sur le terrain syndical, mais en excluant les alliances politiques. Il est rapporteur avec Tasca sur la question syndicale. Au congrès se détache une minorité (Tasca, Graziadei, Vota, etc.) — qui sera ensuite définie comme de droite — sur les positions de l'Internationale communiste. Gramsci est désigné pour représenter le parti à Moscou au Comité exécutif de l'Internationale.

26 mai. Dans de difficiles conditions de santé il part pour Moscou, en même temps que Graziadei et Bordiga.

Juin. Il participe à la seconde conférence de l'Exécutif élargi de l'Internationale communiste (7-11 juin). Il entre dans l'Exécutif de l'Internationale communiste. Après la conférence, il est hébergé pour quelques mois dans la maison de soin de Serebrjanyibor, près de Moscou, où en septembre il fait la connaissance de Julija (« Giulia ») Schucht.

1-4 octobre. Le XIX^e congrès du P. S. I. décide l'expulsion du courant réformiste et renouvelle son adhésion à l'Internationale communiste.

28 octobre. « Marche sur Rome » : les fascistes prennent le pouvoir. Commence une période d'illégalité de fait pour le P. C. I.. Dans le parti, rappellera Trotsky en 1932, personne, excepté Gramsci, n'admettait la possibilité d'une dictature fasciste.

Novembre-décembre. Gramsci participe au IV^e Congrès de l'Internationale communiste (5 novembre-5 décembre), qui s'occupe de la « question italienne » et, en particulier, de la fusion entre le P. C. I. et le P. S. I. soutenue par Zinoviev. La

commission de fusion est composée, pour les communistes, de Gramsci (en remplacement de Bordiga), de Scoccimarro et Tasca et, pour les socialistes, de Serrati, Tonetti et Maffi. Le projet de fusion, que la majorité du P. C. avait en aversion et qu'elle acceptait par discipline envers l'Internationale communiste, n'a cependant pas réussi à cause, entre autres, de l'arrestation en Italie de Serrati et de l'action développée à l'intérieur du P. S. I. par le courant dirigé par Nenni.

1923. Février. Pendant que Gramsci se trouve à Moscou, en Italie la police arrête une partie du Comité exécutif du P. C. I. (Bordiga, Grieco, etc.) et de nombreux dirigeants locaux. Un mandat d'arrêt est lancé également contre Gramsci. Terracini s'occupe de remettre sur pied l'organisation.

Avril-mai. De sa prison Bordiga, transmet à la direction un « appel aux camarades du P. C. I. », dans lequel il critique l'action développée au Comité exécutif de l'Internationale communiste, en particulier pour ce qui concerne les rapports avec le P. S. I.. L'appel, accepté en un premier temps, bien qu'avec quelque perplexité, par Togliatti, Terracini, Scoccimarro, etc., est repoussé dans les mois suivants par Gramsci qui refuse de le signer. Terracini se rend à Moscou et le travail de direction du parti est assumé en Italie par Togliatti.

12-23 juin. Avec Scoccimarro, Tasca, Terracini et Vota, Gramsci participe aux travaux de la troisième conférence de l'Exécutif élargi de l'Internationale communiste, et prononce un discours en son sein devant la Commission pour « la question italienne ». L'Exécutif élargi procède d'autorité à la désignation d'un nouveau Comité exécutif du Parti communiste d'Italie, avec la participation de représentants de la minorité (dite de droite). En font partie : Togliatti, Scoccimarro, Tasca, Vota, Fortichiari (remplacé peu après par Gennari). Terracini prend à Moscou le poste de Gramsci qui, lui, est nommé à Vienne.

Août. Bordiga et Grieco démissionnent du Comité central du Parti communiste d'Italie.

12 septembre. Dans une lettre au Comité exécutif du parti, Gramsci communique la décision de l'Exécutif de l'Internationale communiste de publier un nouveau quotidien ouvrier avec la collaboration du groupe des « terzinternazionalisti », c'est-à-dire des hommes qui se sont alignés sur les positions de la Troisième Internationale. Il propose comme titre *L'Unità* (L'Unité). Dans la lettre, Gramsci annonce pour la première fois le thème de l'alliance entre les couches les plus pauvres de la classe ouvrière du nord et les masses paysannes du sud.

21 septembre. À Milan la police arrête les membres du nouveau Comité exécutif du P. C. I. Accusés d'un complot contre la sécurité de l'Etat, ils sont soumis à l'instruction et puis, après trois mois de prison, finalement libérés.

18-26 octobre. Le procès contre Bordiga, Grieco, Fortichiari et les autres dirigeants communistes finit par un acquittement général.

Novembre. Vers la fin du mois, Gramsci se transporte à Vienne. À la fin de 1923 et au commencement de 1924 il collabore, sous le pseudonyme de G. Masci, à « *La Correspondance internationale* » avec quelques articles sur la situation interne italienne et sur le fascisme.

1924. Janvier. Il projette de fonder une revue trimestrielle d'études marxistes et de culture politique, sous le titre *Critica proletaria* (*Critique prolétarienne*). Il projette en outre une nouvelle série de *L'Ordine Nuovo*. Il propose à Zino Zini la traduction d'une anthologie de Marx et de Engels sur le matérialisme historique.

Février (9 février). Dans une lettre à Togliatti et Terracini, il expose pour la première fois abondamment sa conception du parti dans le cadre national et international et il annonce son projet de travailler à la création d'un nouveau groupe dirigeant communiste sur les positions de l'Internationale communiste. Il reconferme son refus de signer l'appel de Bordiga.

12 février. Sortie à Milan du premier numéro de *L'Unità. Quotidien des travailleurs et des paysans* et, à partir du 12 août, avec l'entrée des « terzinternazionalisti » dans le parti, *Organe du Parti communiste d'Italie*. Avec la fusion entre les « terzini » et les communistes la direction est assumée par Alfonso Leonetti. — Dans le numéro du 22 février paraît l'article : « Le problème de Milan » dans lequel Gramsci pose le « problème national » de la conquête du prolétariat social-démocrate de Milan.

1^{er} mars. Préparé en grande partie par Gramsci, sort à Rome le premier numéro de *L'Ordine Nuovo* semi-mensuel. *Revue de politique et de culture ouvrière*, III^e série par conséquent de *L'Ordine Nuovo*. Dans la manchette on lit : « *L'Ordine Nuovo* se propose de susciter dans les masses des ouvriers et des paysans une avant-garde révolutionnaire, capable de créer l'Etat des conseils des ouvriers et des paysans et de fonder les conditions pour l'avènement et la stabilisation de la société communiste. ». L'éditorial de Gramsci, « Capo » (Le Chef), est dédié à la mémoire de Lénine.

6 avril. Gramsci est élu député dans la circonscription de Vénétie.

12 mai. Il rentre en Italie après deux années d'absence. Dans la seconde moitié de mai, il participe à la 1^{ère} conférence nationale du parti qui se tient clandestinement dans les environs de Côme, en présence des représentants du Comité central et des

Fédérations provinciales. Le rapport politique est présenté par Togliatti. Gramsci critique la ligne politique de Bordiga, mais la grande majorité des cadres du parti restent sur les positions de la gauche bordighienne. Gramsci entre dans le Comité exécutif du parti.

Juin. Il se rend à Rome. Togliatti remplace Gramsci comme délégué à Moscou au cinquième congrès de l'Internationale.

10 juin. L'affaire Matteoti.

Matteoti était ce député libéral, mais de l'opposition, qui s'était fait assassiner par les fascistes.

Avec le camarade Luigi Reossi, Gramsci participe aux réunions de l'opposition parlementaire (le « Comité des seize ») : il propose un appel aux masses et la grève générale politique. Il dirige de Rome les services politiques de *L'Unità* et la Section Agitation et Propagande.

À Moscou, le cinquième congrès (17 juin-8 juillet) commence la campagne qui a pour fin la « bolchevisation » des « sections » adhérentes à l'Internationale communiste, et il confirme la tactique du front unique et le mot d'ordre de « gouvernement ouvrier et paysan ». Togliatti, avec Bordiga, est élu à l'Exécutif de l'Internationale communiste.

Juillet. Dans la première quinzaine de juillet, Gramsci intervient au Comité central sur la politique du P. C. I. et des oppositions antifascistes face à la crise du fascisme.

Août. La fraction des « terzinternazionalisti » se dissout et se fond dans le P. C. I.. Entrent au Comité central, entre autres, Serrati, Maffi, Marabini. Gramsci, secrétaire général du parti, développe le 13-14 août un rapport au Comité central sur *Les tâches du Parti communiste face à la crise de la société capitaliste italienne*. Il participe aux réunions du parti à Turin et Milan. À Moscou, Giulia donne le jour à un bébé : Delio.

Septembre. Commencement de la transformation de la structure d'organisation du parti sur la base des « cellules ». Gramsci participe à la réunion clandestine du Comité exécutif à Campanna Mara, au-dessus d'Asso. Il est présent au congrès provincial de Naples où il développe un rapport sur la polémique avec Bordiga.

Octobre. Il est présent dans divers congrès provinciaux qui doivent se prononcer sur la nouvelle orientation du parti. Le 19-22 octobre, à Rome, à une réunion du Comité central, il développe un rapport sur la situation politique italienne en vue de la reprise des travaux parlementaires.

20 octobre. Le groupe parlementaire communiste propose aux Oppositions la constitution du Parlement des Oppositions (de l'Antiparlement). La proposition est repoussée.

12 novembre. À la réouverture de la Chambre, le député communiste Luigi Repossi se présente, seul, dans l'enceinte et lit une déclaration antifasciste. À la séance du 26 tout le groupe communiste rentre en séance.

1925. Février. Gramsci collabore à la création d'une école du parti par correspondance, et il est chargé de la rédaction des fascicules.

Mars-avril. Il se rend à Moscou pour participer aux travaux de la V^e session de l'Exécutif élargi de l'Internationale communiste (21 mars-6 avril). Il intervient sur le travail d'agitation et de propagande qui s'est développé dans le Parti communiste d'Italie à la Conférence de la Section d'Agitation et de Propagande de l'Exécutif de l'Internationale communiste. L'Internationale des paysans transmet, vers la fin de l'année, au congrès de Macomer du Parti sarde d'Action un manifeste, rédigé par Grieco mais inspiré par Gramsci, sur l'alliance entre la classe ouvrière italienne et les paysans et les éleveurs sardes.

16 mai. Gramsci prononce à la Chambre des Députés un discours contre le projet de loi sur les associations secrètes, présenté par Mussolini et Alfredo Rocco. Dans la seconde quinzaine de mai, en un rapport au Comité central, il pose le problème de la « bolchévisation » du parti et ouvre le débat préparatoire en vue du troisième congrès national.

Juin. Dans une lettre en date du 1^{er} juin à *L'Unità* Damen, Repossi, Fortichiari, etc. annoncent la constitution d'un Comité d'entente, à l'intérieur du parti, entre les éléments de gauche. Ce Comité est dirigé par Bordiga.

1^{er} juillet. Gramsci présente un rapport au Comité central réuni à Campagna Mara pour examiner l'initiative du courant bordighien. L'Internationale communiste considère le Comité d'entente comme l'amorce d'une activité fractionniste et en décide la dissolution. Dans les mois de juillet et d'août, Gramsci participe dans toute l'Italie à de nombreuses réunions pour discuter de la situation interne du parti. En août, à Naples, il a une rencontre et une longue discussion avec Bordiga, en présence des cadres communistes locaux. Il conclut avec Onorato Damen et Jules Humbert-Droz (représentants de l'Internationale) un accord pour la dissolution du Comité d'entente de Bordiga.

Août-septembre. Il élabore, en collaboration avec Togliatti, les thèses à présenter au troisième congrès.

1926. L'année de l'arrestation et, par conséquent, la fin de notre chronologie. Janvier. Gramsci participe dans la seconde moitié de janvier, à Lyon, au troisième congrès national du Parti communiste d'Italie et il présente le rapport sur la situation politique générale. Les résultats du congrès constituent une écrasante affirmation du nouveau groupe dirigeant communiste guidé par Gramsci ; votes favorables : 90,8%, votes pour la gauche bordighienne : 9,2%, absents et non consultés : 18,9%. Entrent dans le nouveau Comité exécutif : Gramsci, Togliatti, Scoccimarro, Camilla, Ravera, Ravazzoli, etc.

Février. Le 6 février, Gramsci participe à la réunion du Comité directeur et il intervient dans la discussion sur les Comités ouvriers et paysans et sur la transformation du Comité syndical en organisme de masse.

2-3 août. Il présente un rapport au Comité directeur sur la crise économique et sur la tactique à suivre dans les rapports entre les masses ouvrières et les classes moyennes.

12 septembre. La conférence agraire du parti, qui se déroule clandestinement à Bari, approuve les « thèses sur le travail paysan » directement inspirées par Gramsci. Dans la seconde moitié de septembre, le Comité directeur vote une résolution sur *La situation politique et les tâches du P. C. I.* rédigée par Scoccimarro en collaboration avec Gramsci.

Octobre. Le 14 octobre, au nom du Bureau politique du P. C. I., il envoie au Comité central du Parti communiste russe une lettre relative aux luttes de tendances au sein du parti bolchevique. Dans la lettre, Gramsci attire l'attention sur le danger que de telles luttes ne finissent par annuler « la fonction dirigeante que le parti communiste d'U. R. S. S. avait conquise sous l'impulsion de Lénine. » La lettre est retenue par Togliatti mais communiquée à Boukharine. Gramsci répète son argumentation dans une seconde et brève lettre à Togliatti.

1926. Dans le même mois d'octobre, il développe un essai, resté incomplet, *Quelques thèmes de la question méridionale*. Face à la politique de répression conduite par l'Etat, c'est-à-dire l'Etat italien fasciste, contre les oppositions, la direction du P. C. I. se préoccupe de la sécurité personnelle de Gramsci et organise un plan pour son passage clandestin en Suisse. Gramsci ne semble pas avoir approuvé ce plan.

Novembre. Les 1^{er}, 2, 3 novembre, se déroule clandestinement à Valpolcevera, dans les environs de Genova, une réunion du Comité directeur, en présence de Humbert-Droz, chargé de donner des éclaircissements sur les discussions en cours dans la partie bolchevique entre la majorité, c'est-à-dire Staline et Boukharine, et l'opposition formée

par formée par Trotsky, Zinoviev et Kamenev. Gramsci, pendant qu'il se rendait au lieu de la réunion, fut arrêté par la police et contraint de retourner à Rome.

8 novembre. En conséquence des « lois exceptionnelles » adoptées par le régime fasciste, Gramsci, en dépit de son immunité parlementaire, est arrêté avec d'autres députés communistes et il est incarcéré à la prison de Regina Coeli dans un isolement complet.

Ici commence la vie carcérale de Gramsci qui durera plus de dix ans, essentiellement à la prison de Turi et de Formia puis, pour finir, dans cette prison clinique qui s'appelait ironiquement « Quisisana », « Ici on guérit », période carcérale sur laquelle, par conséquent, nous ne donnerons plus, du moins maintenant, de renseignements chronologiques — il est vrai que, en un sens, il se passe peu de choses dans la vie d'un prisonnier — et sur laquelle nous reviendrons pour une chronologie plus vaste, une chronologie politique générale, lorsque le besoin s'en fera sentir dans la deuxième partie de l'année. Vous trouverez les éléments nécessaires à la connaissance de la vie de Gramsci en captivité dans l'ouvrage de Giuseppe Fiori que, je vous répète, il faut absolument lire : *La vie d'Antonio Gramsci* chez Fayard.

< PREMIERE PARTIE

LA CRITIQUE DE BOUKHARINE PAR GRAMSCI

TOUCHANT LES QUESTIONS LES PLUS GENERALES DU MATERIALISME HISTORIQUE >

< A. « QUELQUES POINTS PRELIMINAIRES DE REFERENCE »

Cahier 11, §§ < 12 >, < 13 > >

< 3. INTRODUCTION AUX QUESTIONS LES PLUS GÉNÉRALES DU MATÉRIALISME HISTORIQUE >

(Cahier 11, § < 12 >)

Nous avons arrêté la chronologie de la vie de Gramsci au moment de son arrestation en 1926 afin d'éviter tout de même d'être trop long au niveau des simples documents de travail. Si quelque chose nous manque du point de vue chronologique au moment où nous passerons au Gramsci ordinoviste, au Gramsci théoricien des institutions de la classe ouvrière, c'est-à-dire dans le deuxième versant de l'année, si quelque chose nous manque en particulier pour bien suivre les différentes évolutions de la Troisième Internationale et leurs répercussions en Italie, nous y reviendrons à ce moment-là.

Il est temps maintenant de se préparer à aborder ce qui fera le thème de la première partie de cette année, à savoir les questions les plus générales sur le matérialisme historique telles que Gramsci les traite. Et je vous rappelle que nous avons choisi de les suivre sur un ensemble de textes à la fois cohérents et relativement courts, ceux dans lesquels Gramsci procède à la critique du célèbre *Manuel populaire de sociologie marxiste* de Boukharine.

Il faudrait que vous commenciez pour votre part à lire, bien entendu, le *Manuel* de Boukharine. Selon les bonnes méthodes, en tout cas les méthodes efficaces, il faudrait commencer par l'Avant-propos et l'Introduction et sauter de là directement à la fin du volume, aux pages 339 à 350, dans le Supplément qui s'intitule : « Brèves remarques sur le problème de la théorie du matérialisme historique », parce que dans ces « Brèves remarques » Boukharine ressaisit lui-même l'intérêt général de son travail et répond à des critiques qui s'étaient déjà fait jour à son sujet, et que, par conséquent, avant de plonger dans le détail des huit chapitres qui composent l'ouvrage, il est bon de voir les enjeux généraux dans l'Avant-propos, l'Introduction et puis ce Supplément.

Pour notre part, nous n'allons pas ici entrer dans la lecture même de Boukharine — c'est quelque chose que vous pouvez faire par vous-mêmes,

il nous faut économiser le temps — mais bien dans celle de Gramsci critiquant Boukharine. Il est donc bien évident que si vous n’avez pas lu de votre côté le *Manuel populaire de sociologie marxiste*, tout cela vous restera fermé, et que par conséquent il y a là un travail propre dont, je crois, vous ne pouvez vous dispenser.

Tous les textes de Gramsci que nous allons étudier, je vous le rappelle, se trouvent dans *Il materialismo storico*, le premier tome de l’édition Einaudi des *Quaderni del Carcere*. Mais l’ordre suivi par Platone, celui qui a pris soin de cette édition, n’étant pas l’ordre même des *Cahiers de la prison*, nous restituerons, nous, l’ordre même des manuscrits, et par conséquent il faut établir rapidement quelques concordances entre les manuscrits et l’édition.

Les « Observations et études critiques sur une tentative de “Manuel populaire de sociologie” », tel est le titre gramscien des pages que nous allons lire dans *Il materialismo storico*, à partir de la page 119 jusqu’à la page 165 [G 195-248]¹⁰. Ces « Observations et études critiques » sont elles-mêmes subdivisées en un certain nombre de sous-titres.

- Il y a d’abord une sorte d’introduction qui n’a pas d’intitulé propre, p. 119-123 [G 195-200] du *Materialismo storico*.
- Ensuite le § < 14 >¹¹ qui s’intitule : « Sur la métaphysique », enfin je vous donne les titres en français, pp. 133-134 [G 200-202] ; vous voyez que l’on saute de 123 à 133 dans le livre tandis que les choses se suivent dans le manuscrit.
- Ensuite « Le concept de science », § < 15 >, *Il materialismo storico*, pp. 135-138 [G 202-205].
- § < 16 >, « Questions de nomenclature et de contenu », *Il materialismo storico*, pp. 148-152 [G 205-209].

¹⁰ En 1978 Gérard Granel a fait paraître aux Editions Gallimard sa traduction du *Cahier* qui, sous le chiffre 11 dans l’édition scientifique dirigée par Valentino Gerratana, correspond au *Cahier XVIII* dans l’édition élaborée par Platone. Entre crochets, après la lettre *G*, nous donnons la pagination de l’édition Gallimard (coll. « Bibliothèque de philosophie », *Cahiers de prison*, 10, 11, 12 et 13, trad. P. Fulchignoni, G. Granel et N. Negri, Avant-propos, notices et notes de Robert Paris) qui correspond à celle de l’édition Platone/Einaudi indiquée ici par Gérard Granel.

¹¹ La numérotation des paragraphes est fidèle à l’ordre des manuscrits mais n’est pas de Gramsci qui s’est borné en général à débiter ses textes par le signe §.

- § < 17 >, « L’ainsi-nommée réalité du monde extérieur » ou, plus mal traduit, « Ce qu’on appelle... » ou « La prétendue réalité du monde extérieur », *Il materialismo storico*, pp. 138-143 [G 210-214].
- § < 18 >, « Jugement sur les philosophies du passé », *Il materialismo storico*, pp. 145-146 [G 214-215].
- § < 19 >, « Sur l’art », *Il materialismo storico*, pp. 165-166 [G 215-216].
- § < 20 >, « Objectivité et réalité du monde extérieur », *Il materialismo storico*, pp. 143-145 [G 216-218].
- § < 21 >, « La science et les instruments scientifiques », *Il materialismo storico*, pp. 152-153 [G 218-219].
- § < 22 >, « Questions générales », *Il materialismo storico*, pp. 129-133 [G 220-224].
- § < 23 >, « La téléologie », *Il materialismo storico*, p. 165 [G 224].
- § < 24 >, « Le langage et la métaphore » — eh oui! ce n’est pas un titre derridéen, c’est un titre gramscien —, *Il materialismo storico*, pp. 147-148 [G 224-226].
- § < 25 >, « Réduction de la philosophie de la *praxis* à une sociologie », *Il materialismo storico*, pp. 126-128 [G 226-228].
- § < 26 >, « Questions générales », *Il materialismo storico*, pp. 124, 126 et 128. [G 228-231].
- § < 27 >, « Le concept d’orthodoxie », *Il materialismo storico*, pp. 157-159 [G 231-235].
- § < 28 >, « L’immanence et la philosophie de la *praxis* », *Il materialismo storico*, pp. 146-147 [G 235-236].
- § < 29 >, « “L’instrument technique” », *Il materialismo storico*, pp. 154-156 [G 236-239].
- § < 30 >, « “La matière” », *Il materialismo storico*, pp. 160-162 [G 239-242].
- § < 31 >, « La cause dernière », *Il materialismo storico*, p. 135 [G 242-243].
- § < 32 >, « Quantité et qualité », *Il materialismo storico*, pp. 133-164 [G 243-244].
- § < 33 >, « Questions générales », *Il materialismo storico*, pp. 128-129 [G 244-245].
- § < 34 >, « L’objectivité du monde extérieur », *Il materialismo storico*, pp. 143-145 [G 246-247].
- Et enfin § < 35 >, « La téléologie », de nouveau, *Il materialismo storico*, pp. 164-165 [G 247-248].

Alors, par cette concordance, ce que j'ai fait c'est tout simplement prendre dans l'ordre des manuscrits les différents paragraphes qui constituent ensemble le deuxième point du *Cahier 11*, les « Observations et études critiques sur une tentative de “Manuel populaire de sociologie” » de Boukharine, et donner les références correspondantes dans l'édition Einaudi.

Toutefois, avant d'en venir à la lecture même de Boukharine par Gramsci, et pour la comprendre, il faut remonter un peu plus haut dans le même manuscrit du *Cahier 11*, sur la quinzaine de pages qui s'intitulent « Quelques points préliminaires de référence » et qui précèdent en effet, pour de bonnes raisons, la critique de Boukharine. Il s'agit donc du § < 12 > dans le *Cahier 11*, ce qui correspond dans le *Materialismo storico*, édition Einaudi, aux pages 3 à 20 [G 175-195].

Dans ces pages sont mis au point des concepts proprement gramsciens concernant la philosophie, le bon sens, le sens commun, la religion, la science, les relations de toutes ces dimensions les unes avec les autres et puis, surtout peut-être, une théorie générale du rapport entre les intellectuels et les masses, tous concepts qui sont absolument indispensables à la compréhension de la critique de Boukharine. C'est pourquoi — cela vous donnera le temps d'ailleurs de continuer à lire Boukharine tranquillement — nous commencerons par ces pages-là, qui ne le visent pas encore directement mais qui sont nécessaires à la compréhension des pages suivantes.

Je procéderai tout simplement, puisque le texte n'est pas connu en français, à une traduction au moins des passages les plus importants¹², au cours de laquelle nous laisserons venir le commentaire ou quelques remarques, si du moins je ne peux pas toutes les réprimer, fort librement,

¹² Nous avons choisi de transcrire la traduction inventée au cours de l'enregistrement des émissions radiophoniques bien qu'elle s'écarte parfois de la traduction publiée chez Gallimard, et, lorsque cet écart est significatif, d'indiquer la variante de la traduction Gallimard entre crochets, soit dans la suite du corps du texte, soit dans des notes de bas de page quand elle touche plus d'un mot ou deux. Parfois quelque expression de la traduction enregistrée est absente de l'édition Gallimard : nous le signalons alors dans une note appelée par une lettre minuscule. Il arrive enfin, rarement, que la traduction enregistrée présente une incorrection manifeste ; nous la donnons alors dans une note appelée également par une lettre minuscule et nous lui substituons entre crochets dans le corps du texte la traduction Gallimard.

mon but principal ici étant de vous livrer l'accès à Gramsci même beaucoup plus qu'une prétendue lecture de Gramsci dont je ne prétends pas encore être capable.

Donc « *Quelques points préliminaires de référence* ».

« Il convient de détruire le préjugé fort répandu selon lequel la philosophie serait quelque chose de très difficile, du fait qu'elle est l'activité intellectuelle propre d'une catégorie déterminée d'hommes de science spécialisés ou de philosophes professionnels et faiseurs de systèmes. Il convient par conséquent de démontrer préliminairement que tous les hommes sont "philosophes", définissant les limites et les caractères de cette "philosophie spontanée" qui est le propre de "tout le monde", c'est-à-dire de définir préliminairement les limites et les caractères de la philosophie qui est contenue : 1) dans le langage même, lequel est un ensemble de notions et de concepts déterminés, et non pas seulement un ensemble de paroles grammaticalement vides de contenu ; 2) dans le sens commun et le bon sens ; 3) dans la religion populaire, et de là également dans tout le système de croyances, de superstitions, d'opinions, modes de vie et d'action, qui se rassemblent en un faisceau^a, c'est-à-dire dans ce qu'on nomme généralement le "folklore".

Ayant démontré que tous sont philosophes, fût-ce à leur propre manière, de façon inconsciente, puisque même dans la moindre manifestation d'une quelconque activité intellectuelle, c'est-à-dire dans le langage, se trouve contenue une conception déterminée du monde, on passe ensuite au second moment, au moment de la critique et de la conscience, c'est-à-dire à la question suivante : — est-il préférable de "penser" sans en avoir une conscience critique, sur le mode épars et occasionnel, c'est-à-dire de "participer" à une conception du monde imposée mécaniquement par le milieu extérieur, ce qui veut dire toujours par l'un des nombreux groupes sociaux dans lesquels chacun est automatiquement englobé depuis son entrée dans le monde conscient (et cela peut être le village dans lequel on est né ou la province, cela peut avoir son origine dans la paroisse ou dans l'"activité intellectuelle" du

^a « qui se rassemblent en un faisceau » : absent dans l'édition Gallimard.

curé ou du vieillard patriarcal dont la “sagesse” fait loi, ou dans la petite femme qui a hérité la sagesse des mégères, ou dans le petit intellectuel aigri dans sa propre stupidité et impuissance à agir), ou bien est-il préférable d’élaborer sa propre conception du monde de façon consciente et critique, et de là, en connexion avec un tel travail de son propre cerveau, de choisir sa propre sphère d’activité, de participer activement à la production de l’histoire du monde, d’être le guide de soi-même et de ne plus accepter passivement dans une attitude de renonciation que ce soit l’extérieur qui donne le sceau à notre personnalité propre? »

Tel est le coup d’envoi de ces « Points préliminaires de référence » que je vous ai traduits sans aucun commentaire, les commentaires étant donnés d’abord par Gramsci lui-même dans quatre *Notes* qui suivent ce début et sur lesquelles nous allons revenir la fois prochaine en même temps que sur un certain nombre de concepts contenus dans ce que nous venons de traduire et qui sont repris dans la suite de ces pages et demandent à être mis au point.

< 4. LA PHILOSOPHIE DE TOUT LE MONDE >

(Cahier 11, § < 12 >, Notes I-IV)

Nous avons commencé à traduire la semaine dernière le texte intitulé « Quelques points préliminaires de référence », page 3 à page 20 de *Il materialismo storico* dans l'édition Einaudi [G 175-195], dont la lecture est en effet nécessaire, disions-nous, avant d'aborder et pour pouvoir comprendre la critique que Gramsci opère du *Manuel populaire de sociologie marxiste de Boukharine*. À peine avons-nous d'ailleurs commencé à traduire ce texte préliminaire. Il appelle cependant déjà quelques remarques, ne serait-ce que pour bien comprendre en leur sens marxiste matérialiste les notions ici employées, et non pas dans le sens idéaliste que d'une certaine façon, cependant, elles semblent pouvoir avoir, à commencer par cette idée que la philosophie n'est pas en soi quelque chose d'ésotérique, de difficile, d'inaccessible, de réservé à une élite intellectuelle, puisqu'au contraire, affirme Gramsci, « tous les hommes sont “philosophes” ». Il y a même là un appel fait à la « philosophie spontanée » de « tout le monde ».

Il serait parfaitement erroné de concevoir cette référence à l'être philosophique possible de « tout le monde » au sens traditionnel — enfin depuis Socrate, ou depuis la lecture platonicienne de Socrate — dont il y a au contraire chez Gramsci une réinterprétation matérialiste parfaitement consciente d'elle-même. Nous verrons dans la suite du texte qu'il s'agit bien, en effet, du « Connais-toi toi-même », du « *Conosci te stesso* », du « *Gnôthi séauton* », mais non pas considéré comme le retour ou le recours à ce dedans de l'âme selon Platon, que l'on opère par la réminiscence, ni non plus à cette espèce de présence pure à soi-même dans la syntaxe élémentaire de ce dont on a conscience, comme le voudra Descartes. Il ne s'agit pas du retour à la réminiscence platonicienne ni du retour à une constitution transcendantale de la conscience. En réalité, la conception gramscienne de la philosophie et de son rapport à l'ensemble de la culture est entièrement une conception matérialiste et historique.

Il n'en reste pas moins que le problème se posera — peut-être plutôt pour nous et en marge du texte gramscien que dans Gramsci même — de

ce que présuppose un tel retour à la possibilité de philosopher en chacun, même comprise de façon matérialiste historique. On trouve, par exemple, dans les précisions données par Gramsci sur cette philosophie spontanée de tout le monde, des indications qui font question.

La première — qui n'est pas la première par hasard car c'est aussi la première formation de Gramsci que d'avoir été un étudiant en linguistique — est cette indication que le langage même est pour ainsi dire le lieu naturel de la pensée. Il est vrai que c'est déjà tout autre chose, quitte à se risquer à donner ou à indiquer un élément naturel pour la pensée, un élément tout simplement donné en quelque sorte, c'est déjà autre chose que de définir le langage comme un tel élément, et non pas comme la présence à soi de la conscience dans la représentation ou dans la réminiscence, parce que le langage est lui-même un être collectif et historique. Néanmoins, il est bien certain que Gramsci perçoit ce langage comme une sorte de structure transcendantale, « un ensemble », dit-il exactement, « de notions et de concepts déterminés, et non pas simplement un enchaînement de paroles vides de contenu ». Alors il y a plusieurs façons de concevoir le retour du langage sur soi comme milieu naturel de la pensée. Cette question a, par exemple, son versant heideggerien. Il est certain que dans tout le *später Heidegger die Sprache*, la langue, est le seul lieu subsistant, pour autant qu'on puisse dire que la langue elle-même subsiste, le seul lieu subsistant du *Denken*, de la pensée. Et il en va de même ici.

Toutefois, les autres indications données aussitôt par Gramsci obligent à corriger la trace, peut-être, d'idéalisme transcendantal qui pourrait encore subsister dans une attitude d'origine cependant linguistique, puisque ces autres indications nous éloignent définitivement de l'ordre du pur ou du propre de la raison demeurant auprès de soi-même, et nous font dériver au contraire vers l'ensemble de la culture objectivement donnée, dans ce qu'elle a de non déjà philosophique, de non déjà conceptualisé et d'essentiellement impur, comme par exemple « le sens commun et le bon sens », « la religion populaire », les « croyances », les « superstitions » et les « opinions », toutes nommées en vrac dans le texte que nous avons lu la dernière fois. Rien n'est plus parlant, de ce point de vue, que le terme qui rassemble pour Gramsci toutes ces dimensions subsistantes naturelles de la pensée *en puissance*, celle par laquelle nous sommes tous philosophes, puisque ce terme est tout simplement celui de « folklore ». Il faut donc bien

conclure qu'il y a là une théorie *folklo* de la pensée. Pour folklo qu'elle soit, elle n'en a pas moins des répondants traditionnels de poids. On ne peut qu'être frappé, en effet, à la lecture de ces pages, de la consonance entre Gramsci et Aristote. Chez Aristote aussi — et quoi qu'il en soit d'une attirance platonicienne pour la science pure de l'Idée dont il ne se débarrassera jamais tout à fait, comme il ne se débarrassera non plus tout à fait d'une idée non moins pure de l'âme comme activité *noétique* originelle — chez Aristote aussi, ce qui domine, c'est précisément l'idée que la connaissance n'est jamais pure, qu'elle consiste au mieux en une sorte de reprise purificatrice, unificatrice, conceptualisante de toutes les connaissances antérieures qui, elles, sont de nature dialectique comme l'expliquent les *Topiques*, c'est-à-dire bel et bien, en effet, du niveau de l'*endoxon*, du niveau de l'endoxalité, c'est-à-dire en effet le sens commun, la religion populaire, les opinions, l'état de la question dans la culture, les bibliothèques, les publications. Et la vie philosophique, elle, est conçue comme une vie de lecture avant tout. Platon, vous le savez, regardait de haut, à la fois affectueusement et de façon cependant méprisante, son élève et son futur assassin, Aristote, en le traitant de *liseur*, « le liseur ». On peut dire que Gramsci, lui aussi, a une philosophie de liseur. Il y a en philosophie ceux qui prétendent voir et ceux qui pensent que l'important est de savoir lire.

Les *Notes* de Gramsci disent d'ailleurs, beaucoup mieux que mon propre commentaire ne pourrait le faire, ce qui est en cause dans une telle conception. Il s'agit, bien entendu, de passer de l'extérieur au propre, à l'intérieur donc, si l'on veut, de passer de ce qui est imposé de l'extérieur par un simple milieu social à une conception propre du monde. Mais au moins cette référence au propre n'est-elle pas celle du propre au sens de la métaphysique, de l'*Eigensein* de la conscience ou du pur de la raison ; c'est plutôt l'idée d'une reprise permanente du travail collectif. La *Note I* développe déjà ce point :

« *Note I*. Par sa conception propre¹³ du monde, on appartient toujours à un groupement déterminé, et précisément à celui de tous les éléments sociaux qui partagent un même mode de penser et d'agir. On est les

¹³ [Pour ce qui concerne la conception que l'on a du monde].

conformistes » — difficile à traduire, parce que le « on » en italien admet un adjectif au pluriel et non pas en français — « on est les conformistes d'un quelconque conformisme, on est toujours des hommes-masses, des hommes-collectifs. »

Ce qui veut dire qu'il n'y a de pensée que dans le conformisme, qu'il n'y a aucun moment ou aucune instance propre du retour en soi de l'activité pensante détachée des moments dits insuffisants, ou simplement d'opinion, ou simplement historiques, comme s'il s'agissait là d'un dépôt qu'il suffirait de laisser décanter. Et s'il s'agit de s'élever à l'ordre du concept et à la reprise *propre* d'une histoire, personnelle en un sens, de l'ensemble de la culture, c'est encore un mouvement qui se fait collectivement. Ce qui se voit aussitôt dans la précision que Gramsci apporte à cette question de la libération du « tout le monde » en vue de l'accès au propre, de l'élévation du niveau de l'opinion au niveau d'une conception du monde cohérente, car cette question est posée uniquement de manière historique. La suite de la *Note I* dit en effet :

« La question est celle-ci : de quel type historique est le conformisme, l'homme-masse, dont on fait partie? »

Ce qui veut dire que la sorte de liberté intellectuelle à laquelle il s'agit d'accéder, par obtention de la cohérence et du théorique proprement dit, ne consiste pas à se détacher purement et simplement des données historico-collectives, disons de l'humus ou du fumier psychologique, familial, scolaire, universitaire, de bibliothèque, de librairie, de revue, bref du moment idéologique historique auquel on appartient toujours, jusques et y compris dans les efforts qu'on fait pour, en un sens, s'en dégager. Il ne s'agit pas de s'en séparer, mais de le mettre à distance en le comprenant historiquement. Autrement dit, la liberté est définie ici comme la capacité de l'interprétation de l'histoire. « La question est celle-ci : de quel type historique est le conformisme, l'homme-masse, dont on fait partie? »

« Quand la conception du monde », poursuit cette *Note I*, « n'est pas critique et cohérente, mais occasionnelle et éparse, alors on appartient simultanément à une multiplicité d'hommes-masses, la personnalité

propre qu'on a est composée d'une façon bizarre ; on trouve en elle des éléments des hommes des cavernes et des principes de la science la plus moderne et la plus avancée, des préjugés de toutes les phases historiques passées, mesquinement locales, et des intuitions d'une philosophie à venir, qui sera la philosophie propre du genre humain unifié mondialement. Critiquer sa propre conception du monde signifie par conséquent la rendre unitaire et cohérente et l'élever jusqu'au point où elle rejoint le penser mondial le plus avancé. Cela signifie par conséquent également critiquer toute la philosophie existant jusqu'ici, dans la mesure où celle-ci a laissé des stratifications qui se sont indurées dans la philosophie populaire. Le début de l'élaboration critique, c'est la conscience de ce que l'on est réellement, c'est-à-dire un « *Conosci te stesso* », un « Connais-toi toi-même » comme produit du procès historique qui s'est déroulé jusqu'ici et qui a laissé en toi-même une infinité de traces que tu as reçues sans bénéfice d'inventaire. Il convient de faire initialement un tel inventaire. »

Quelques remarques sur cette note d'une étonnante densité, d'abord pour indiquer tout de même tout ce qui dans le langage de Gramsci ne fait pas question et peut-être ne pouvait, dans les années 1920-1930, faire question pour personne, tandis que pour nous il y a là des questions ; je veux dire, *premièrement*, cette sorte de définition implicite — explicite! mais tenue pour évidente — de la philosophie comme conception du monde ; *deuxièmement*, cette idée — car peut-être, après tout, tant qu'on n'a pas procédé là aussi à l'inventaire, comme Gramsci nous y invite, ne s'agit-il là en effet que d'une idée, au sens kantien classique et strict, d'une idée régulatrice à l'infini — cette idée, donc, qu'il existe un penser mondial, et un penser mondial qui est à venir, par rapport auquel les idéologies existantes, les degrés de culture existants, les discours philosophiques effectivement tenus se jugent comme plus ou moins actuels, plus ou moins retardataires, plus ou moins avancés. Pour l'instant, cela se présente comme une sorte de foi. Peut-être est-ce la foi minimale sans laquelle il n'est pas question de philosopher, car cela veut dire finalement qu'il existe une époque, et que le travail propre de la philosophie est de penser l'époque. Cela suppose aussi une certaine sorte de temporalité, dont on ne trouvera pas l'élaboration chez Gramsci mais chez quelqu'un qui écrivait finalement

à la même époque, et donc peut-être pas par hasard, à savoir chez Heidegger, dans *L'Etre et le Temps*. Il s'agit en effet de cette temporalité qui coule à partir de l'avenir. Et Gramsci parle bien sans cesse d'une philosophie à venir. Le premier qui l'ait fait, je pense, c'est Feuerbach. Peut-être cette pensée qui paraît difficile, selon laquelle l'avenir est l'origine de la temporalité, rejoint-elle simplement notre pratique à tous. Il est vrai que les textes que nous lisons avec une certaine avidité, un espoir, une admiration réels sont ceux qui, en effet, sont perçus comme venant déjà de l'avenir, comme des sortes de fragments d'une écriture future et d'un mode d'être futur dont ils sont l'anticipation. Et ce qui crée un présent, en matière idéologique ou philosophique, c'est le recul dans le passé que ces textes d'avenir font opérer à d'autres, et c'est la force de lecture du passé qu'ils donnent. Car dans cette temporalité qui coule de l'avenir, enseigne Heidegger dans *L'Etre et le Temps*, le passé aussi est conçu d'une façon inhabituelle, c'est-à-dire non pas comme ce qui est derrière nous, mais bel et bien comme ce qui est devant nous. Non pas qu'il s'agisse de le répéter. Il s'agit en un sens, comme ici, de le traverser, de s'en débarrasser dans une critique radicale, à la fois essentielle et historique, dans une lecture libératrice. Mais c'est à travers le passé que d'avance nous continuons à percevoir et à recevoir les événements, les textes, les comportements, en sorte qu'il n'est pas question, lorsque l'on prépare un avenir, de tout simplement opérer des conversions, de tout simplement changer d'attitude, par exemple de décider qu'on en a fini avec la métaphysique et que l'on passe à des choses positives, ou au militantisme ou à une discipline scientifique. Le signe, au contraire, que l'on se libère véritablement du passé, c'est qu'en un sens on n'en a jamais fini de le remettre en jeu, de le réécrire ou de le relire, bien entendu non pas dans l'immédiateté de sa thèse, dans la conscience qu'il avait de lui-même, mais par un discours contemporain par lequel il faut commencer, continuer et finir.

Donc la *Note I* fait apparaître l'instance philosophique comme banalité, la philosophie de « tout le monde », mais en un sens, essentiellement historique, qui suppose un rapport de lecture ou de déconstruction, ou de décalage et de réinscription à l'égard des textes du passé, et qui suppose par conséquent que tout travail philosophique soit fait à partir des textes contemporains, de ces textes météorites et fragmentaires qui tombent du

ciel de l'avenir et qui seuls attirent véritablement notre désir. C'est ce que va dire aussitôt la *Note II* :

« *Note II*. On ne peut pas séparer la philosophie de l'histoire de la philosophie, ni la culture de l'histoire de la culture. Dans le sens le plus immédiat, qui colle à la peau^b, on ne peut être philosophe, c'est-à-dire avoir une conception du monde cohérente de façon critique, sans la conscience de son historicité, de la phase du développement qu'elle représente et du fait qu'elle est en contradiction avec les autres [d'autres] conceptions ou avec des éléments des autres [d'autres] conceptions. La propre conception du monde répond à des problèmes déterminés posés par la réalité, qui sont bien déterminés et "originaux" dans leur actualité. Comment est-il possible de penser le présent, et un présent bien déterminé, avec une pensée élaborée pour les problèmes du passé [souvent bien lointain et bien dépassé]^c? Si cela se produit, cela signifie que l'on est devenu anachronique dans son propre temps, que l'on est devenu un fossile et que l'on n'est pas un vivant moderne. Ou pour le moins que l'on est "composé" de façon bizarre. Et en fait il arrive que des groupes sociaux, qui par certains aspects expriment la modernité la plus développée, par d'autres sont en retard avec [à l'égard de] leur position sociale et par conséquent sont incapables d'une complète autonomie historique »

... et que si, par conséquent, apparaît le thème de l'autonomie du propre, en tant que possibilité pour tous de philosopher, cette autonomie est aussitôt affectée, et essentiellement, de l'adjectif « historique », qu'elle consiste même uniquement en une capacité de se mettre au clair avec son histoire, et que cette histoire est toujours celle de la pratique *générale* — il n'est pas besoin qu'elle soit consciente ni que le concept en soit produit — la pratique générale d'un groupe social.

Quant à la méthode, eh bien elle est de commencer par les textes contemporains. Il faudrait le faire, en réalité, non pas comme on goûte à un dessert exquis vers la fin d'une licence de philosophie, par exemple,

^b « qui colle à la peau » : absent dans l'édition Gallimard.

^c « et qui est elle-même bel et bien révolue et dépassée » : absent dans l'édition Gallimard.

comme malheureusement cela se pratique trop souvent, mais il faudrait d'entrée de jeu traiter le rapport à la Tradition à partir de textes et de prises de position contemporains. Faute de quoi nous risquons d'être comme ces anachronistes en leur propre temps, ces fossiles qui ne vivent pas de façon moderne, sur lesquels Gramsci répand son mépris.

La *Note III*, elle, est pour corriger aussi l'idéalisme transcendantal qui, peut-être, pourrait encore se loger dans la référence faite au langage.

« *Note III*. S'il est vrai que tout langage contient les éléments d'une conception du monde et d'une culture, il sera aussi vrai que du langage de chacun on peut juger la plus grande ou moindre complexité de sa conception du monde. »

Et vous allez voir qu'il s'agit ici non pas du langage comme instance en général, mais bel et bien du discours historiquement et socialement tenu par des individus appartenant à des groupes bien déterminés.

« Qui parle seulement le dialecte », continue Gramsci, « ou comprend la langue nationale à des degrés divers, participe nécessairement d'une intuition du monde plus ou moins restreinte et provinciale, fossilisée, anachronique en opposition [par rapport] aux grands courants de pensée qui dominent l'histoire mondiale. »

Toujours cette idée, cette idée feuerbachienne, également admise et ininterrogée chez Marx, également admise et ininterrogée ici, qu'il y a une histoire mondiale. Chez Marx, par exemple, on sait même qu'il y a ou plutôt qu'il y aura une histoire mondiale quand aura fini la préhistoire du monde, c'est-à-dire quand le marché lui-même sera devenu mondial. Donc l'invocation de la philosophie ici est faite comme il faut, à partir de son origine traditionnelle (le « connais-toi toi-même » de Socrate) et en direction de l'objet propre de la philosophie qui est le devenir-monde du monde. On voit par conséquent que cette théorie matérialiste n'a, quant à la prétention de penser, la prétention au bon sens du terme, rien à envier aux plus grands moments de la Tradition occidentale, à Hegel par exemple. Il reste qu'on ne voit pas en elle instruite la question du monde comme monde. Il n'est pas question de dire bien entendu que tout est dans

Gramsci, mais de montrer qu'il se situe comme les plus grands. Il s'agit donc de passer de son village au monde, et non pas d'en rester, si on traduit cette exigence au niveau du langage, au dialecte, mais bien à la langue nationale, et encore à ces grandes langues nationales, précisera la fin de la note, qui ont valeur de véhicules culturels mondiaux. Peut-être cette vision donnera-t-elle du fil à retordre aux partisans, et surtout aux partisans politiques, par exemple de la langue d'oc — la question étant de savoir si elle est vraiment dégénérée définitivement en un dialecte et si, à ce moment-là, on ne s'enferme pas dans le provincialisme fossilisé à vouloir y accrocher quelque espoir politique. Gramsci semble prendre au sérieux — et pas du tout par nationalisme, le nationalisme est une notion de droite — l'idée des langues nationales. Il s'agit de celles dont le passé culturel est tel qu'elles véhiculent quelque chose comme une question du monde, qu'elles sont l'un des véhicules à travers lesquels s'est fait effectivement le monde comme monde, en l'occurrence le monde moderne bourgeois qu'il s'agit de mettre bas afin de lui substituer non pas n'importe quoi, mais bien une autre figure du monde en entier. La note se termine en disant :

« Les intérêts de cet homme », c'est-à-dire de celui qui en reste très simplement au dialecte ou à une maigre compréhension d'une langue nationale, « ses intérêts seront restreints, plus ou moins corporatistes ou économistes » — vous voyez que la traduction politique ne se fait pas attendre — « et non pas universels. S'il n'est pas toujours possible d'apprendre plusieurs langues étrangères pour se mettre au contact de vies culturelles diverses, il convient au moins de bien apprendre la langue nationale. Une grande culture peut se traduire dans la langue d'une autre grande culture, c'est-à-dire qu'une grande langue nationale, historiquement riche et complexe, peut traduire toute autre grande culture, c'est-à-dire être une expression mondiale. Mais un dialecte ne peut faire la même chose. ».

Et enfin *Note IV*, par laquelle nous terminerons :

« *Note IV*. Créer une nouvelle culture, cela ne signifie pas seulement faire individuellement des découvertes "originales", cela signifie aussi, et spécialement, répandre de façon critique des vérités déjà

découvertes¹⁴, les “socialiser” pour ainsi dire, et par conséquent les faire devenir la base d’actions dans la vie [vitales], l’élément de coordination et d’ordre intellectuel et moral. Qu’une masse d’hommes soit conduite à penser de façon cohérente et sur un mode unitaire le réel présent, c’est un fait “philosophique” bien plus important et original que ne le serait la trouvaille, de la part d’un “génie” philosophique, d’une nouvelle vérité qui reste le patrimoine de petits groupes intellectuels. »

Par là s’amorce l’une des questions pour lesquelles nous avons besoin de Gramsci, la question de l’avant-garde en matière idéologique et philosophique.

¹⁴ [les découvertes déjà faites].

< 5. L'ANALYSE DIALECTIQUE DU « FOLKLORE » >

(Cahier 11, §§ < 13 >, < 12 >)

Pour cette quatrième leçon, je voudrais qu'après avoir traduit le texte d'introduction des « Points préliminaires de référence » et des quatre *Notes* qui l'accompagnent, nous pénétrions assez largement dans l'ensemble du texte que nous sommes en train de traduire et qui contient la définition d'un certain nombre de notions gramsciennes fondamentales quant à la théorie de la philosophie et de son emploi politique, en y mêlant le moins possible de remarques ou de commentaires afin d'éviter cette faute classique de submerger sous un commentaire un texte qui n'est pas lui-même connu, qui n'a jamais été livré, et d'ajouter le brouillage d'une pensée personnelle par rapport à l'écriture de l'auteur. Il est bien entendu impossible de réprimer ici ou là quelques remarques, et il n'en est d'ailleurs pas question, à commencer par celle-ci qui est de justification : c'est que l'élaboration des différences entre le sens commun, la religion, la philosophie, la science, le bon sens, auxquelles sont consacrées les pages que nous allons traduire, est nécessaire, comme je vous l'ai déjà dit, à la bonne compréhension de l'attitude générale à partir de laquelle Gramsci lit et critique le *Manuel populaire de sociologie marxiste* de Boukharine. Je n'en prendrai pour preuve que le début des pages consacrées, toujours dans le *Materialismo storico*, à la critique de Boukharine, à savoir dans l'édition Einaudi, sous le titre *Premessa*, la page 119 [G 195]¹⁵, qui dit ceci :

« Un travail comme le *Manuel populaire*, destiné essentiellement à une communauté de lecteurs qui ne sont pas des intellectuels de profession, aurait dû partir de l'analyse critique de la philosophie du sens commun, qui est la “philosophie des non-philosophes”, c'est-à-dire la conception du monde absorbée de façon non critique par les divers milieux sociaux et culturels dans lesquels se développe l'individualité morale de l'homme moyen. Le sens commun n'est pas une conception unique, identique dans le temps et dans l'espace : il est le “folklore” de la

¹⁵ § < 13 >.

philosophie, et, comme “le folklore”, il se présente sous des formes innombrables ; son trait fondamental et le plus caractéristique est d’être (même dans les cerveaux particuliers) une conception désagrégée, incohérente, inconséquente, conforme à la position sociale et culturelle des masses dont il est la philosophie. Quand dans l’histoire s’élabore un groupe social homogène, s’élabore aussi, contre le sens commun, une philosophie homogène, c’est-à-dire cohérente et systématique.

Le *Manuel populaire* se trompe lorsqu’il part (implicitement) du présupposé qu’à cette formation d’une philosophie originale des masses populaires s’opposent les grands systèmes des philosophies traditionnelles et la religion du haut clergé, c’est-à-dire les conceptions du monde des intellectuels et de la haute culture. En réalité ces systèmes sont ignorés de la multitude et n’ont pas d’efficace directe sur son mode de penser et d’agir. Certes cela ne signifie pas qu’ils ne sauraient être sans aucune efficace historique : mais cette efficace est d’un autre genre. Ces systèmes influent sur les masses populaires comme force politique externe, comme élément de la force de cohésion des classes dirigeantes, comme élément par conséquent de la subordination à une hégémonie extérieure, qui limite la pensée originale des masses populaires de façon négative, sans influencer sur elle positivement, comme ferment vital de transformation intime de ce que les masses pensent de façon embryonnaire et chaotique à l’égard du monde et de la vie. »

Voilà qui suffit à montrer combien les questions débattues dans le texte introductif, dont nous allons donc maintenant poursuivre la traduction, déterminent la bonne compréhension de la lecture gramscienne de Boukharine.

Reprenons donc, dans le *Materialismo storico*, à la page 5 [G 178] :

« Connexion entre le sens commun, la religion et la philosophie. La philosophie est un ordre intellectuel, ce que ne peuvent être ni la religion, ni le sens commun. Voir comment, dans la réalité, la religion et le sens commun ne coïncident même pas, la religion étant simplement un élément de la désagrégation du sens commun. Du reste, “sens commun” est un terme collectif, comme “religion”, c’est-à-dire qu’il n’existe pas un seul sens commun et que lui aussi est un produit et un devenir

historiques. La philosophie est la critique et le dépassement de la religion et du sens commun, et en ce sens-là elle coïncide avec le “bon sens”, qui s’oppose au sens commun. »

Ce premier paragraphe, vous ferai-je d’abord remarquer, développe et précise ce qui, dans le tout début du texte qui précédait les quatre *Notes*, était simplement juxtaposé en deuxième position comme l’un des lieux dans lesquels on trouve la philosophie spontanée de tout le monde : le premier des lieux était le langage, le second était le sens commun et le bon sens (« *Nel senso comune e buon senso* », à la page 3 [G 175]). Ici on voit s’articuler peu à peu, de façon dialectique, cette différence qu’il s’agit de faire jouer et qui est la différence, en un sens, d’un *même* entre le sens commun et le bon sens. D’une certaine façon, le sens commun et le bon sens sont la même chose au moins en ceci qu’ils sont une sorte de donné immédiat et qu’ils s’opposent l’un et l’autre à l’élaboration systématique de la haute culture ou des grandes philosophies, qui est toujours l’œuvre d’esprits singuliers ou de génialités particulières. Mais, d’un autre côté, cette sorte d’unité que forment le sens commun et le bon sens est une unité d’articulation d’une différence. Comme la question est longuement reprise et en d’autres textes encore par Gramsci, nous la laissons ici de côté. Nous aurons plusieurs fois l’occasion de voir comment s’approfondit la conception dialectique de cette différence entre sens commun et bon sens.

Quant à la deuxième petite remarque que ce paragraphe ne peut pas ne pas appeler, elle concerne l’usage du terme religion. « Religion », comme le paragraphe suivant le précisera, n’est pas pris au sens confessionnel, mais en un sens laïque, exactement dans le sens laïque de l’« unité de foi entre une conception du monde et une norme de conduite qui s’y conforme¹⁶ ». Ce terme de religion est par conséquent à entendre ici au sens où il désigne la globalité du comportement historique donné, l’ensemble finalement de la pratique, un peu et même tout à fait au sens où Feuerbach, par exemple, parle de religion, un sens qui n’est déjà plus religieux, même s’il succède de façon critique au catholicisme. Au reste, on voit également Gramsci mener sans cesse son analyse — l’analyse des tâches qui s’imposent au parti et aux masses populaires dans le domaine de

¹⁶ [qui lui soit conforme].

la culture — le long d'un parallélisme avec ce qu'a su réussir ou n'a pas su ou ne sait plus réussir l'église catholique. Il y a par conséquent un travail de comparaison entre Gramsci et Feuerbach qui pourrait tenter quelques-uns et qui, je crois, ne serait pas sans fondement. Donc, deuxième paragraphe, nous reprenons à la page 5 [G 178] du *Materialismo storico* :

« Relations entre science, religion et sens commun. La religion et le sens commun ne peuvent constituer un ordre intellectuel, parce qu'ils ne peuvent être réduits à l'unité et à la cohérence, pas même dans la conscience individuelle (pour ne rien dire de la conscience collective) : [du moins] ils ne peuvent être réduits à l'unité et à la cohérence de "façon libre", encore que [mais] de façon "autoritaire" cela pourrait bien arriver, comme de fait cela est déjà arrivé dans le passé au moins¹⁷ entre certaines limites. Le problème de la religion [est] entendu [ici] non pas au sens confessionnel, mais dans le sens laïque d'une unité de foi entre une conscience du monde et une norme de conduite [qui lui soit] conforme, laisse simplement apparaître cette question¹⁸ : mais pourquoi appeler cette unité de foi "religion" et non pas l'appeler "idéologie", ou tout simplement et directement [carrément] "politique"? »

La réponse à cette question est dans la suite du texte et elle consiste à montrer qu'effectivement ce qui est nommé quasi-descriptivement comme « religion » ou « idéologie » a en fait une consistance qui est bel et bien politique.

« Il n'existe pas en fait *la* philosophie en général : il existe diverses philosophies ou conceptions du monde, et il se fait sans cesse un choix entre elles. Comment se produit ce choix? Est-ce que ce choix est un fait purement intellectuel ou bien quelque chose de plus complexe? Et n'arrive-t-il pas souvent qu'entre le fait intellectuel et la norme de conduite il y ait contradiction? Quelle sera alors la réelle conception du monde? celle qui est affirmée logiquement comme fait intellectuel ou celle qui résulte de l'activité réelle de chacun, qui est implicite dans son agir? Et puisque l'agir est toujours un agir politique, ne peut-on dire que

¹⁷ [arrivé dans le passé].

¹⁸ Au lieu de « laisse... question » : [mais].

la philosophie réelle de chacun est contenue tout entière dans sa politique? Cette opposition ou cette contradiction entre le penser et l'agir, c'est-à-dire la coexistence de deux conceptions du monde, l'une affirmée en paroles, et l'autre s'explicitant dans l'agir effectif, n'est pas toujours due à la mauvaise foi. La mauvaise foi peut être une explication satisfaisante pour quelques individus pris singulièrement, ou même pour des groupes plus ou moins nombreux, elle n'est pas satisfaisante cependant quand la contradiction se vérifie dans la manifestation de la vie [les manifestations de vie] de larges masses : alors cette contradiction ne peut pas ne pas être l'expression de contradictions plus profondes, d'ordre historico-social. Elle signifie qu'un groupe social qui a une conception du monde qui lui est propre, même si elle est purement embryonnaire¹⁹, et qui se manifeste dans l'action (et par conséquent de temps à autres seulement et occasionnellement, à savoir quand ce groupe se meut en tant qu'un ensemble organique) — elle signifie, donc, que ce groupe social a, pour des raisons de soumission et de subordination intellectuelle, emprunté une conception qui n'est pas la sienne et qui vient d'un autre groupe, et que c'est celle-ci qu'il affirme en paroles, que même²⁰ c'est celle-ci également qu'il croit qu'il suit, étant donné qu'il la suit effectivement dans ce qu'il appelle²¹ “les temps ordinaires”, c'est-à-dire lorsque la conduite n'est ni indépendante ni autonome, mais bel et bien soumise et subordonnée. Voici par conséquent pourquoi on ne peut détacher la philosophie de la politique et comment on peut [même] montrer que le choix et la critique d'une conception du monde [sont]^d eux aussi des faits politiques. »

Bien évidemment, cette page ne se comprend que si on comprend que Gramsci vise ici la situation propre du prolétariat. C'est le prolétariat qui vit cette contradiction d'être à cheval sur deux philosophies et d'opérer une sorte de double choix, l'un conscient, exprès, qui est le choix en fait pour la philosophie ou généralement les normes de conduite, les valeurs, la culture de la classe dominante, bourgeoise, et l'autre qui est le développement

¹⁹ « purement » : absent dans l'édition Gallimard.

²⁰ « même » : absent dans l'édition Gallimard.

²¹ « ce qu'il appelle » : absent dans l'édition Gallimard.

^d « est ».

d'une sorte de philosophie prolétarienne propre, implicite, lequel développement n'est pas justement poursuivi de façon constante, mais au contraire se manifeste simplement d'une façon qui ne peut peut-être qu'effrayer non seulement la bourgeoisie et la culture régnante mais le prolétariat lui-même par sa nouveauté effective, c'est-à-dire dans les périodes de crise, de temps à autres, de façon occasionnelle et d'autant plus effrayante que ce qui apparaît ici est simplement un embryon. Un embryon est quelque chose qui certes a le futur en soi, mais qui l'a de façon gluante, non belle, tout enveloppée et frippée. L'idée générale de Gramsci est de *ne* se servir du niveau culturel historiquement donné et dominant, c'est-à-dire du niveau culturel bourgeois, *que pour* élever à la conscience de soi cet embryon occasionnel que recèle implicitement la conduite du prolétariat *lorsqu'elle est* effectivement prolétarienne et qui comprend en soi tout une conception du monde ou une philosophie implicite.

Reprenons le cours du texte.

« Il convient par conséquent d'expliquer comment il se fait qu'en tout temps coexistent de nombreux systèmes et courants philosophiques, comment ils naissent, comment ils se répandent, puisque leur diffusion suit²² certaines lignes de fracture [clivage] et certaines directions, etc. Cela montre combien il est nécessaire de systématiser de façon critique et cohérente ses propres intuitions du monde et de la vie, en fixant avec exactitude ce que l'on doit entendre par "système", étant donné qu'il ne s'agit pas de²³ le comprendre dans le sens pédantesque et professoral du terme. Mais cette élaboration doit être et peut seulement être faite dans le cadre de l'histoire de la philosophie, qui montre quelle élaboration la pensée a [déjà] subie au cours des siècles et à quelle force collective nous devons²⁴ notre mode actuel de penser, qui rassemble et résume toute cette histoire passée, y compris dans ses erreurs et dans ses délires, [dont il n'est pas dit, d'ailleurs, que, pour avoir été commis dans le passé

²² [pourquoi en se répandant ils suivent].

²³ [afin de ne point].

²⁴ [et quel effort collectif a coûté].

et avoir été redressés, ils ne se reproduisent pas dans le présent et ne demandent pas à être redressés encore une fois][°].

Quelle est l'idée que le peuple se fait de la philosophie? On peut le reconstruire [la restituer] à travers les différentes façons de parler qui sont celles du langage commun. »

Encore une petite incise ici. Ce que nous venons de lire auparavant, du reste, mériterait de nombreux développements, auxquels il m'est loisible de me livrer dans le cadre horaire plus large d'un cours de la faculté, tandis qu'ici dans cette petite demi-heure il me paraît de meilleure méthode de m'effacer le plus possible derrière le texte même de Gramsci. Une petite remarque, toutefois, à propos de ce recours au langage. Il vérifie bien entendu la première proposition du texte initial : « la philosophie spontanée » est « contenue : 1° dans le langage même, qui est un ensemble de notions et de concepts déterminés et non pas seulement de paroles grammaticalement vides de contenu ». J'avais dit, en commentant ce texte l'autre jour, qu'il ne fallait pas le comprendre — ou en tout cas pas de façon prépondérante, car la question se pose peut-être quand même — comme l'invocation d'une sorte de couche transcendante ou eidétique du langage. Et effectivement, ici, page 7 [G 180], le langage est davantage analysé comme discours historiquement et politiquement déterminé, c'est-à-dire comme langage commun, qu'il n'est analysé comme une sorte de réserve de sens pur, comme un lieu de la grammaire pure des idées, bref, dans une attitude par exemple husserlienne, ni même dans une attitude heideggerienne en tant que le retour sur soi du langage révèle toujours la dimension ontologique de la pratique de l'étant par le *Dasein*. Il est à noter que ce recours historico-politique déterminé au langage commun n'est pas nécessairement exclusif d'une problématique qui succéderait d'une certaine façon aux ambitions pures de l'investigation transcendante, ou même à la question de l'être. Mais, simplement, ce qui est ici supprimé est le mythe *du* langage comme tel en tant que référence éternelle indéterminée. Il s'agit bien de revenir à la banalité et de trouver le point de départ de l'analyse dans le langage, et il s'agira bien de s'élever en un sens à l'idée, ou à

[°] [lesquels, du reste, pour avoir été commis dans le passé, et avoir été corrigés, nous ne devons pas croire pour autant qu'ils ne se reproduiront pas dans le présent et qu'ils ne demandent pas à être encore aujourd'hui corrigés].

l'idéal, mais toujours selon une banalité qui ne traduit pas une nature humaine éternelle ou une activité ni même une puissance déterminées des facultés de l'âme ou de la pensée, etc., toujours au contraire d'une façon historique.

« L'une de ces façons de dire les plus répandues se trouve dans la phrase banale : “prendre les choses avec philosophie”, laquelle, si on l'analyse, n'est nullement à jeter aux orties. Il est vrai que dans cette phrase est contenue une invitation implicite à la résignation et à la patience, mais il me semble que le point le plus important soit au contraire l'invitation à la réflexion, à se rendre compte et raison²⁵ que ce qui se produit est au fond rationnel et qu'il convient de l'affronter, comme tel, en concentrant ses propres forces rationnelles et en ne se laissant pas [au lieu de se laisser] entraîner par les impulsions instinctives et violentes. On pourrait regrouper ces façons de parler populaires avec les expressions similaires des écrivains de caractère populaire — en les prenant dans les grands dictionnaires (ou les grands lexiques) — toutes les expressions populaires, donc, dans lesquelles entrent les termes “philosophie ” et “philosophiquement”, et on pourrait voir que ces termes ont une signification parfaitement [très] précise de dépassement des passions bestiales et élémentaires vers [dans] une conception de la nécessité qui donne à l'agir propre une direction consciente. C'est là le noyau sain dans le [du] sens commun, qui justement pourrait être appelé le bon sens et qui mérite d'être développé et d'être rendu unitaire et cohérent. »

Par conséquent, ici s'articule de façon tout à fait précise la différence sens commun/bon sens déjà signalée, qui joue un grand rôle dans l'ensemble des écrits de Gramsci, à savoir que le bon sens est le produit d'un travail critique effectué sur le sens commun et effectué à partir, d'une certaine façon, d'une position culturelle dominante qui ne peut pas ne pas être empruntée aux instruments de la bourgeoisie, mais qui est elle-même guidée politiquement par un choix prolétarien. Cet ensemble de pièces articulées, telles que Gramsci les agence et s'en sert, est peut-être encore

²⁵ [à se rendre à la raison, c'est-à-dire à se rendre compte].

exactement pour nous le modèle. Non qu'il s'agisse ici de copier, mais il s'agit de s'inspirer, au sens vrai du terme, de la modestie et en même temps de la précision définissante et conceptuelle de ce genre de recherches. Donc tel est le noyau sain dans le sens commun, non pas celui qu'atteindrait la réminiscence ou l'analytique transcendantale ou la grammaire pure logique, mais bien celui que sépare, par une décision dont la motivation dernière est politique, l'analyse menée à partir, en effet, de tout l'héritage philosophique, de toute l'histoire de la philosophie puisque c'est seulement dans le cadre de l'histoire de la philosophie, disait le texte tout à l'heure, que la systématisation critique du sens commun, de l'idéologie, de la religion, bref, du folklore est possible.

« Ainsi il apparaîtrait que pour cette raison également il n'est pas possible de disjoindre ce qui s'appelle philosophie "scientifique" de ce qui s'appelle philosophie "vulgaire" et populaire » — cette disjonction spontanée et implicite dans Boukharine, et précisément son principal défaut — « qui est seul [n'est qu'] un ensemble désagrégé d'idées et d'opinions. »

Il y a donc dans Gramsci ceci d'aristotélien, nous le disions la dernière fois, que l'exercice de la philosophie, en tant que systématisation critique et élévation à un véritable savoir, s'opère bien par conscience de sa supériorité à l'égard de l'ensemble des connaissances banales, endoxales, préalables, du niveau de l'opinion, mais d'une façon non platonicienne, non pas par le congé donné à l'opinion, à ce qui est toujours autre et toujours multiple, mais au contraire par une sorte de plongée dans cette diversité pour y retrouver cependant, si on veut, un *même* platonicien, mais non platonique ou platonisant puisque ce même est désormais déterminé par les intérêts historiques propres de la classe ouvrière qui, par conséquent, se pose ici implicitement en candidate à la succession de l'ensemble de la philosophie occidentale. Il semble que la haute idée de ces pages de Gramsci ne puissent se comprendre autrement que fidèle à ce qu'était déjà l'idée de Marx et d'Engels à l'égard de ces rapports, encore secrets pour nous, entre le prolétariat d'une part, et d'autre part l'idéalisme allemand et, à travers lui, l'ensemble de la philosophie occidentale. Reprenons le fil du texte pour ne point laisser s'emballer le commentaire.

« Mais en ce point se pose le problème fondamental de toute conception du monde, de toute philosophie qui est devenue un mouvement culturel, une “religion”, une “foi”, c’est-à-dire qui a produit une activité pratique et une volonté et qui est contenue en elles comme “prémisse” théorique implicite (autrement dit une “idéologie”, pourrait-on dire, si on donne justement au terme idéologie la signification plus haute d’une conception du monde qui se manifeste de façon implicite dans l’art, dans le droit, dans l’activité économique et dans toutes les manifestations de la vie individuelle et collective) — ce problème, c’est de conserver l’unité idéologique dans tout le bloc social qui justement doit à cette idéologie déterminée son ciment et son unité. »

C’est sur ce point de vue de pratique politique en matière culturelle que le temps nous force ici d’interrompre cette traduction, que nous reprendrons par conséquent mercredi prochain jusqu’au terme de ce texte préliminaire, avant d’en venir à la critique du manuel de Boukharine.

< 6. DIALECTIQUE DU RAPPORT
ENTRE LES INTELLECTUELS LES ET MASSES >

(Cahier 11, § < 12 >)

Cette séance de traduction du texte initial, « Quelques points préliminaires de référence », sera la dernière. Nous passerons ensuite, ce qui coïncidera avec la première émission du deuxième trimestre, à la lecture et surtout à la critique gramscienne de l'oeuvre de Boukharine, *Manuel populaire de sociologie marxiste*.

Comme toujours, le temps nous étant chichement mesuré, je tâcherai, c'est du moins ainsi que je conçois la nature du télé-enseignement, de vous fournir le plus possible de documents au prix d'une sobriété également aussi grande que possible pour ce qui est de l'ordre du commentaire. Je reprends donc et vite cette traduction là où nous l'avons laissée, à une charnière, heureusement, à peu près cohérente. Il s'agit d'entamer un parallèle entre ce qui a fait la force de l'Église catholique dans les siècles passés, à savoir son aptitude à maintenir l'unité idéologique d'un bloc social, et ce qui, jusqu'à présent tout au moins, a toujours fait au contraire la faiblesse des philosophies « immanentistes » comme les appelle Gramsci, c'est-à-dire des philosophies qui se passent de la transcendance divine, au premier rang desquelles vient celle qui en tire toutes les conséquences, c'est-à-dire le matérialisme historique dialectique lui-même. La faiblesse des philosophies immanentistes jusqu'ici est de n'avoir point su maintenir l'unité sociale, l'unité idéologique sociale, ce qui est pour Gramsci l'occasion de développer la dialectique du rapport entre les intellectuels et les masses. Ce texte est évidemment suffisamment important pour que j'essaye de vous en livrer le plus possible dans le peu de temps que nous avons. La traduction reprend donc au bas de la page 7 [G 180] dans l'édition Einaudi, *Materialismo storico*.

« La force des religions et spécialement de l'Église catholique a consisté et consiste en ce qu'elles ont senti [sentent] énergiquement la nécessité de l'union doctrinale de toute la masse "religieuse" et qu'elles

luttent par conséquent²⁶ pour que les strates (ou les couches) intellectuellement supérieures ne se détachent pas de celles qui sont inférieures. L'Église romaine a toujours été la plus tenace dans la lutte pour empêcher que, "officiellement", ne se forment deux religions, celle des "intellectuels" et celle des "âmes simples". Cette lutte n'a pas été sans de graves inconvénients pour l'Église elle-même, mais ces inconvénients sont connexes au processus historique qui transforme toute la société civile et qui en bloc contient une critique corrosive des religions : [cela ne fait que mieux ressortir]^e la capacité organisatrice du clergé dans la sphère de la culture et le rapport abstraitement rationnel et juste que, dans l'enceinte qui est la sienne, l'Église a su établir, à l'intérieur de ses murs, entre les intellectuels et les gens simples. Les jésuites ont été indubitablement [incontestablement] les plus grands [meilleurs] artisans de cet équilibre et pour le conserver ils ont imprimé à l'Église un mouvement de progrès qui tend à donner certaines satisfactions aux exigences de la science et de la philosophie, mais à un rythme si lent et avec tant de méthode que les mutations ne sont point perçues de la masse des simples, quand bien même elles apparaissent "révolutionnaires" et démagogiques aux "intégristes".

Une des plus grandes faiblesses des philosophies immanentistes... »

...j'ajoute ici que ce qu'il faut entendre par « philosophie immanentiste » n'est pas précisé davantage dans ce texte, mais ressort à soi seul, je crois, de l'opposition avec l'Église, et sa culture et sa philosophie. Il s'agit de la direction d'ensemble tout au moins de la philosophie des Modernes, en tant qu'en elle le thème transcendantal peu à peu se débarrasse du thème théologique, jusqu'à ce fameux avatar qui a eu lieu dans Hegel et que Nietzsche a baptisé « la mort de Dieu », plus loin encore jusqu'à la tentative de destruction du caractère théologique de la philosophie par Feuerbach et, enfin, l'atteinte du véritable athéisme dans le matérialisme dialectique historique de Marx.

Un mot de commentaire cependant avant d'entamer ce deuxième grand alinéa. Ce qui me paraît frappant, c'est l'élévation, si je puis dire, de l'objet propre de la réflexion de Gramsci dans ces pages. La comparaison avec

²⁶ « par conséquent » : absent dans l'édition Gallimard.

^e « d'autant plus augmente ».

L'Église romaine montre qu'il ne s'agit de rien de moins que de concevoir une unité totale de la pratique dans un groupe social donné et finalement sans doute dans l'humanité elle-même. De même qu'au début du texte jouait l'évidence ou jouait comme une évidence la prise en considération d'une question du monde, le caractère mondial par exemple des langues nationales comme grandes expressions de la culture en était un signe, de même ici il ne s'agit de rien de moins que de ce qui faisait déjà l'objet au moins mythique de l'espoir philosophique de Platon, c'est-à-dire d'élever l'humanité au rang du vivre philosophique. Dans cette grande ambition — qui n'est pas moins grande, finalement, chez Gramsci, elle ne l'était d'ailleurs pas moins non plus chez Marx ou Feuerbach qu'elle ne le sera chez Husserl par exemple — le matérialisme apparaît ici ni plus ni moins comme le successeur de la tradition occidentale en son plus haut, et nullement comme celui qui la liquide au niveau de la grossièreté.

« Une des plus grandes faiblesses des philosophies immanentistes consiste en général justement en ce qu'elles n'ont point su créer une unité idéologique entre le bas et le haut, entre les “simples” et les intellectuels. Dans l'histoire de la civilisation occidentale le fait s'est vérifié à l'échelle européenne avec la déconfiture immédiate de la Renaissance, et en partie également de la Réforme elle-même, dans leur confrontation à l'Église romaine. Cette faiblesse se manifeste dans la question scolaire, dans la mesure où les philosophies immanentistes n'ont jamais tenté [même pas tenté] de construire une conception qui puisse se substituer à la religion dans l'éducation des enfants, d'où ce sophisme pseudo-historiciste qui veut que des pédagogues areligieux (aconfessionnels), et en réalité athées, dispensent cependant l'enseignement de la religion, sous prétexte que la religion est la philosophie de l'enfance de l'humanité, qui se renouvelle dans toute enfance non métaphorique [au sens propre]. »

C'est le premier exemple pris par Gramsci de faiblesse historico-politique concrète des philosophies sans transcendance, des philosophies athées, matérialistes. Et il est de fait qu'historiquement, pendant longtemps, aujourd'hui encore sous des formes à peine camouflées, ces philosophies

n'ont pas été et ne sont toujours pas prêtes à remplir leur rôle historique de prise en main de la totalité de la pratique, comme s'il leur manquait une confiance en soi, et qu'elles ont toujours concédé à cela même qu'elles prétendent combattre, c'est-à-dire à l'ancien ordre du monde et à son idéologie transcendante et religieuse, ce qui finalement est peut-être le plus important, à savoir l'éducation des enfants. Le deuxième signe de cette sorte de débilité historique des philosophies immanentistes, celui dont il va être question maintenant, est l'inaptitude à développer des institutions culturelles véritablement dirigées vers le peuple et destinées à l'élever effectivement.

« [De la même façon] l'idéalisme », continue en effet le texte, « s'est également montré opposé aux mouvements culturels de “marche vers le peuple”²⁷ », *andata verso il popolo*, « qui se sont manifestés dans ce qu'on a appelé les universités populaires et dans les institutions similaires ; et non seulement à cause des aspects inférieurs [les moins bons] de ces institutions, puisque dans ce cas-là il aurait dû simplement chercher à faire mieux. »

C'est-à-dire que la prétendue supériorité de la culture bourgeoise en général, qui se donne les gants de mépriser les universités populaires ou les institutions semblables, n'est évidemment qu'un masque, un masque de l'impuissance réelle à — et plus loin encore sans doute de la non-volonté non moins réelle de — rapprocher la culture et le peuple d'une façon qui élève effectivement le peuple, et ce pour des raisons que Gramsci va développer maintenant. La raison finale, parmi toutes celles qu'il va exposer, est qu'il n'est pas possible de faire servir immédiatement à des buts prolétariens la culture bourgeoise comme telle. D'où un problème grave, puisqu'en un sens, si l'on veut, la culture dominante fut longtemps la seule, en tout cas la seule suffisamment développée, que la culture prolétarienne est plus un idéal ou un objectif de la stratégie qu'une réalité déjà existante, et que par conséquent la sorte d'impuissance dans laquelle se sont trouvées les universités populaires et les institutions semblables risque encore d'être longtemps notre lot. Toutefois la solution est indiquée

²⁷ [qui voulaient “aller au peuple”].

en quelques lignes tout à fait essentielles, et elle consiste tout entière dans l'idée que les intellectuels doivent devenir de façon *organique* les intellectuels des masses populaires. Je reprends le fil du texte.

« Toutefois ces mouvements étaient dignes d'intérêt et ils méritaient d'être étudiés : ils eurent en effet leur moment de bonheur [heure de gloire], en ce sens qu'ils ont démontré de la part des "simples" », entre guillemets, bien entendu, c'est toujours le vocabulaire chrétien et le vocabulaire chrétien déjà daté qui sert ici, « en ce sens qu'ils ont démontré de la part des "simples" un enthousiasme sincère et une forte volonté de s'élever à une forme supérieure de culture et de conception du monde. »

Je vous ferai remarquer en passant que la métaphorique du haut et du bas n'est jamais abandonnée par Gramsci dans tous ces textes, quel que soit le platonisme qui puisse se cacher derrière cette distinction du haut et du bas, surtout quand elle recoupe celle de l'opinion et du savoir, du sens commun et du bon sens. Et cette symbolique du haut et du bas n'est même pas abandonnée lorsqu'il s'agit ici d'opposer, disons, l'état culturel du prolétariat et puis la culture bourgeoise, tout simplement parce qu'il n'y en a pas d'autre ! Donc toute la question est qu'il faut en un sens entrer dans un processus historique polémique et critique, et destructeur de la culture bourgeoise, mais avec la permanence d'une division métaphorique en haut et bas qui est encore sous sa dépendance et avec des instruments qui sont encore les siens.

« Il manquait cependant en eux », < *i.e.* « les mouvements culturels de "marche vers le peuple" » >, « toute organicité, tant celle de la pensée philosophique que celle de la solidité organisationnelle et de la centralisation culturelle ; on avait l'impression qu'ils ressemblaient aux premiers contacts entre les marchands anglais et les Nègres d'Afrique : on donnait de la marchandise de pacotille pour avoir des pépites d'or. »

Texte difficile, parce que cela même qui, il y a quelques lignes, définissait la forme supérieure de la culture et le haut est tout d'un coup

saisi ici comme « marchandise de pacotille », tandis que cela même qui définissait l'état d'inculture relative et même assez profonde du peuple est ici appelé « pépites d'or ». Alors, il faut comprendre qu'il y a une sorte de mortier, non pas impossible à défaire mais qui ne se défait pas tout seul, à l'intérieur de la culture bourgeoise entre ce qui représente effectivement le haut, disons de façon très générale l'accès au théorique, et puis ce qui représente l'enveloppe idéologique et la mauvaise diffusion culturelle condescendante vers les masses, soit effectivement la réduction du savoir à la pacotille. En revanche, l'état d'ignorance culturelle ou de relative infériorité culturelle du prolétariat est comparé à l'or, avec une confiance en la culture en général et en la philosophie qu'il est peut-être difficile de transposer dans notre génération, et c'est pourquoi lire Gramsci nous fait du bien. Gramsci ne doute pas plus que n'en auraient douté Lagneau, Hegel ou Platon, qu'il y a en tout homme un appétit de culture et de savoir qui est l'or même, soit ce qui vaut mieux finalement que toute culture en acte et d'autant plus que cette culture est accaparée par une classe donnée. La question est de savoir comment effectivement actualiser ce qui n'est de l'or qu'en puissance ou seulement en tant que matériau ; l'or est la matière noble mais il est matière, l'être en puissance. Et il faut bien l'actualiser dans la culture bourgeoise, en même temps que ce mouvement fait apparaître de plus en plus celle-ci, au moins spécifiquement dans son enveloppe bourgeoise, comme pacotille, et que les nouveaux intellectuels, qu'il s'agit en définitive de former, deviennent de plus en plus capables de dissocier dans le mortier indifférencié de la culture bourgeoise cette pacotille et la véritable acquisition des instruments du savoir et de la critique. C'est cet ensemble que Gramsci baptise *l'organicité* de la pensée philosophique. Mais cette organicité a elle-même une présupposition historico-politique, qu'il reste à lire :

« D'autre part, l'organicité de la pensée et la solidité culturelle ne pouvaient avoir lieu²⁸ qu'à la condition^g qu'entre les intellectuels et les simples se fût établie la même unité qui doit exister entre la théorie et la pratique, c'est-à-dire que si les intellectuels avaient été organiquement les intellectuels de ces masses, s'ils avaient par conséquent [en d'autres

²⁸ [on n'aurait pu avoir une organicité...].

^g « que seulement à la condition ».

termes] élaboré et rendu cohérents les principes et les problèmes que ces masses posaient par leur activité pratique, constituant ainsi un bloc culturel et social. »

Phrase d'une grande importance parce qu'elle fait apparaître le matérialisme historique, en tant que théorie ou forme théorique propre au prolétariat, non pas tant comme le passage de la tradition philosophique à un autre élément, pour reprendre l'expression d'Althusser, qui serait l'élément de la science, que plutôt comme un tournant historique par lequel à la fois le prolétariat recueille la tradition de la philosophie occidentale et en même temps change — dans un changement d'élément, si on veut tout de même, mais dans un changement lui-même pratique — la source des problèmes et des questions de la culture et plus particulièrement de la philosophie, qui est conçue par Gramsci comme une sorte de caisse de résonance centrale de la culture, la source devenant ou devant devenir l'activité pratique des masses travailleuses elles-mêmes.

« Ainsi se représentait », continue le texte, « la même question déjà soulignée : un mouvement philosophique est-il tel seulement en tant qu'il s'applique à développer une culture spécialisée pour des groupes intellectuels restreints, ou au contraire est-il tel seulement dans la mesure où, dans le travail d'élaboration d'une pensée supérieure au sens commun et scientifiquement cohérente, il n'oublie jamais de rester au contact avec les "simples", et où même c'est dans ce contact qu'il trouve la source des problèmes à étudier et à résoudre? C'est seulement par ce contact qu'une philosophie devient "historique", qu'elle s'épure des éléments intellectualistes de nature individuelle, et qu'elle devient "vie". [...]

Une philosophie de la *praxis* ne peut que se présenter initialement dans une attitude polémique et critique, en tant que surmontement du mode de penser précédent et de la pensée existant de façon concrète (ou monde culturel existant). »

Entendez bien que le rapprochement de cette phrase et de celle que nous avons traduite juste avant, dessine une tâche des philosophes qui se

réclament du prolétariat assez différente du paysage contemporain auquel nous avons affaire. Il ne s'agit pas ici de critiquer personne, ou alors de se critiquer soi-même le premier. Il est certain qu'une avant-garde philosophique marche aujourd'hui du même pas que le prolétariat ou plutôt campe sur les positions du prolétariat ou voudrait le faire. Mais il est certain aussi qu'elle est plutôt le développement d'une sorte d'exquisité de la période de la succession de la métaphysique à partir de Freud, à partir de la linguistique, à partir d'une néo-épistémologie, mais de toute façon à partir d'un degré de culture et de philosophie si élevé qu'on serait tenté de l'appeler le degré *n*, et sans que l'on ait affaire à ce à quoi Gramsci, lui, nous invite, c'est-à-dire la recherche de la source des problèmes à étudier et à résoudre dans l'activité pratique même qui est celle des masses. Peut-être sommes-nous dans une période de transition et, après le byzantinisme d'avant-garde, qui est d'ailleurs sans doute une position aujourd'hui à tenir et que nous connaissons, aurons-nous affaire à une sorte de période affirmative et simple où les philosophes seront effectivement capables non seulement de développer savamment la question des rapports entre théorie et pratique ou entre intellectuels et masses, mais d'aller chercher dans les conditions réelles de la reproduction de la vie matérielle du prolétariat la source des problèmes à étudier et à résoudre. Mais on ne peut pas s'imposer comme un devoir abstrait cette sorte de période, simple, affirmative, doctrinale et véritablement nouvelle. Il ne s'agit pas de se torturer en tant qu'intellectuel d'aujourd'hui, de la période dite de transition (rire), étant donné qu'elle suppose elle-même un changement politique profond. Encore faut-il s'y préparer et souffrir de ce que notre meilleur travail, et meilleur du point de vue même de la révolution, ne s'adresse encore qu'à ce que Gramsci appelle, avec quelque sévérité dans la critique, des groupes intellectuels restreints.

« Une philosophie », donc, « de la *praxis* ne peut que se présenter initialement comme une attitude polémique et critique, dans le dépassement du mode de penser précédent et de la pensée existant concrètement (ou monde culturel existant). De là, avant tout, comme critique du “sens commun” (après s'être fondé sur le sens commun pour démontrer que “tous [les hommes] sont philosophes” et qu'il ne s'agit pas d'introduire *ex novo* une science dans la vie individuelle de “tous”,

mais de renouveler et de rendre “critique” une activité déjà existante), critique par conséquent du sens commun et, de là, critique de la philosophie des intellectuels, qui a donné lieu à l’histoire de la philosophie et qui, en tant qu’individuelle (et elle se développe [s’est développée] en fait essentiellement²⁹ dans l’activité d’individus singuliers particulièrement doués), peut être considérée comme les “cimes” du progrès du sens commun, pour le moins du sens commun des couches les plus cultivées de la société, et à travers celles-ci également du sens commun populaire. Voici par conséquent qu’il faut mettre en route l’étude de la philosophie en exposant synthétiquement les problèmes nés du procès de développement de la culture en général... »

Le texte italien dit : « *cultura generale* », et je ne pense pas qu’il faille le traduire pour autant par « culture générale », cette espèce de faux concept qui a présidé un certain temps par exemple aux avatars de feu la propédeutique où la généralité écrasait la différence spécifique, où il s’agissait de faire de l’histoire mais pas en historien, de la philosophie mais pas trop technique, des langues mais sans trop de linguistique, etc. Ce que Gramsci appelle « *culturale generale* » c’est la culture *en général* et non pas la culture *générale*, soit ce dont la philosophie n’est qu’une partie, une sorte de reflet ou de caisse de résonance comme je le disais tout à l’heure. C’est simplement parce qu’il n’est pas encore possible de faire une sorte d’histoire fondamentale du sens commun ou de la culture en général que la philosophie et son histoire, en tant que *pars totalis*, doivent passer sur le devant de nos préoccupations. Il resterait à se demander pourquoi il en est ainsi et quelle est la place, par exemple, de cette idée de culture en général ou d’histoire générale du sens commun, d’histoire de la production de sens dans l’humanité en général par opposition à la philosophie. Une différence à peu près comparable existe par exemple chez Heidegger entre la métaphysique et puis l’ensemble de la façon dont le *Dasein* pratique l’étant en vérité.

Le temps nous oblige à laisser là cette traduction. Peut-être a-t-elle été cependant menée assez loin pour que nous puissions à partir du début du

²⁹ « essentiellement » : absent dans l’édition Gallimard.

mois de janvier en venir de façon un peu ferme et suivie à l'étude de la critique du *Manuel populaire de sociologie marxiste* de Boukharine par Gramsci qui est notre principal objet.

< B. « OBSERVATIONS ET ETUDES CRITIQUES SUR UNE TENTATIVE DE
“MANUEL POPULAIRE DE SOCIOLOGIE” »

Cahier 11, §§ < 13 >, < 14 >, < 15 >, < 22 >, < 25 >, < 26 >

Manuel, Avant-Propos, Introduction, §§ 1,5, Chapitre I, § 7, Supplément, 1° >

< 7. CRITIQUE DE LA VULGARISATION

(Cahier 11, § < 13 >, Manuel, Avant-propos) >

Avec ce second trimestre, nous allons enfin, pensez-vous sans doute, entamer la lecture effective de la critique du *Manuel populaire de sociologie marxiste* de Boukharine telle que Gramsci la développe dans le *Cahier 11*. Quelques mots extrêmement rapides d'abord, pour rappeler des choses bien connues sur Nicolaï Ivanovitch Boukharine, 1888-1938, l'un des principaux dirigeants de la Troisième Internationale, l'un des six auxquels Lénine a consacré un portrait fameux dans son testament.

De Boukharine, il faut d'abord retenir, du point de vue qui nous occupe, qu'il est un économiste de formation, formation par là même très différente de celle de Gramsci qui s'est faite, d'une part, dans la philologie en général, dans la linguistique en particulier, et d'autre part, dans la philosophie. Cet économiste s'est signalé dès l'âge de vingt-cinq ans, c'est-à-dire en 1913, par une étude intitulée *L'économie (politique) du rentier* qui est restée célèbre parce qu'elle est une pertinente critique de la théorie marginaliste de la valeur, et deux ans plus tard, en 1915, par un ouvrage chaudement approuvé par Lénine : *L'économie mondiale et l'impérialisme*. Il faut encore retenir à très grands traits qu'il y a deux périodes dans la vie de Boukharine, j'entends bien entendu sa vie de dirigeant politique, grosso modo que de 17 à 22 il est le leader à l'intérieur du parti bolchevique d'une tendance de gauche, tandis qu'à partir de 1924 il est plutôt le leader ou du moins l'un des leaders de la tendance de droite, dans cette période qui voit le reflux mondial de la révolution et la consolidation du « socialisme en un seul pays ». Enfin il faut savoir, et tout le monde sait, que Boukharine a pour une grande part favorisé la fortune politique de Staline avant de devenir finalement, mais bien trop tard, sa victime.

À ces très schématiques indications, j'ajouterai simplement donc les quelques phrases du testament de Lénine qui le concernent :

« Boukharine n'est pas seulement un théoricien des plus marquants et de très haute valeur, il jouit à bon droit de l'affection du parti tout entier. Cependant, ses vues théoriques ne peuvent qu'avec la plus grande réserve être tenues pour parfaitement marxistes, car il y a en lui quelque chose de scolastique : il n'a jamais étudié et, je le présume, n'a jamais compris entièrement la dialectique. »

Si je cite ce texte, c'est bien entendu parce que cette grave accusation d'insuffisance philosophique en général, en particulier dans la compréhension de la nature même de la dialectique, correspond tout à fait à — et peut rassembler comme sous un titre ou un épigraphe — l'ensemble des critiques que Gramsci adresse au *Manuel de sociologie* de Boukharine. Ce manuel lui-même appartient à la période charnière de la vie de Boukharine, entre sa tendance de gauche et son virage à droite, puisqu'il est de 1921. Et politiquement, ce qui a son importance, il vient juste après la période dite de « la mobilisation pour la production » (dans une sorte de transposition de la formule trotskyste : « la mobilisation pour la guerre ») qui était la formule et la préoccupation principales de Boukharine dans les années 1920-1921.

Les deux phrases du testament de Lénine semblent par elles-mêmes presque contradictoires, puisque la première déclare que Boukharine est « un théoricien des plus marquants et de très haute valeur », tandis que la seconde déclare que précisément ses vues théoriques « ne peuvent être tenues qu'avec la plus grande réserve pour parfaitement marxistes » pour cause d'insuffisance dialectique. Il semble que la contradiction ne soit ni à raffiner ni à élever par une contorsion intellectuelle, mais bien à dénouer historiquement. Lorsque Lénine approuve les vues théoriques de Boukharine, il pense sans doute à ce Boukharine qu'il a en effet approuvé, appuyé et par conséquent favorisé politiquement de 1913 et 1915, le Boukharine des deux essais d'économie, et en particulier *L'économie mondiale et l'impérialisme* que j'ai signalé tout à l'heure, et qu'en revanche, la réserve, pour ne pas dire la condamnation portée par Lénine sur le caractère peu marxiste et faiblement dialectique des conceptions théoriques de Boukharine doit s'entendre de ses conceptions théoriques les plus générales, non pas de son travail d'économiste socialiste, soviétique, mais de son travail dans un domaine qu'il dominait beaucoup moins et qui

est ou aurait dû être le domaine de la théorie en général, autrement dit de la philosophie, auquel il substitue une autre généralité, celle-ci en provenance des sciences, la généralité d'une sociologie générale. C'est précisément à cette substitution de la sociologie générale au matérialisme comme théorie, je serais tenté de dire comme théorie d'ensemble, que s'en prendra Gramsci dans le *Cahier 11*.

Ce que nous allons dire et lire maintenant suppose, je vous en avais prévenus, que de votre côté vous ayez déjà parcouru *La théorie du matérialisme historique, Manuel populaire de sociologie marxiste* et, pour ce qui va nous occuper dans les prochaines séances, en particulier l'Avant-propos, l'Introduction, le Chapitre I également et les « Brèves remarques » qui forment un Supplément à la fin du volume et dans lesquelles Boukharine s'efforce de répondre déjà à ses critiques. En revanche, il n'est guère possible de s'attendre à ce que vous ayez lu Gramsci lui-même, à moins que vous ne soyez italianisants. Par conséquent, nous consacrerons le plus possible à la traduction de la critique gramscienne le peu de temps dont nous disposons, tandis que nous procéderons beaucoup plus par allusion à l'égard des thèses et des textes de Boukharine (sauf à certains moments de discussion fondamentale) puisque ceux-ci, en revanche, vous sont directement accessibles.

La critique gramscienne s'ouvre d'abord par un avant-propos, *Premessa*³⁰, sorte de prémisse en italien, dont il faut retenir cette leçon, encore aujourd'hui nouvelle, que la nature d'un texte se détermine à partir de ce qu'il faudrait appeler son adresse, dans tous les sens du terme, c'est-à-dire à la fois le public auquel il s'adresse, et par conséquent aussi son adresse ou sa maladresse, sa pertinence en tant que texte adressé à tel et tel et non à d'autres.

« Un travail », commence Gramsci [G 195], « Un travail comme le *Manuel populaire*, destiné essentiellement à une communauté de lecteurs qui ne sont pas des intellectuels de profession, aurait dû prendre son mouvement [point de départ] dans l'analyse critique de la philosophie du sens commun, qui est la "philosophie des non-philosophes", c'est-à-dire la conception du monde absorbée sans critique dans [par] les différents

³⁰ Le titre figure uniquement dans l'édition Einaudi dirigée par Platone, pp. 119-123.

milieux sociaux et culturels parmi lesquels se développe l’individualité morale de l’homme moyen. Le sens commun n’est pas une conception unique, identique dans le temps et dans l’espace : il est le “folklore” de la philosophie, et comme le “folklore” il se présente sous des formes innombrables ; son trait fondamental et le plus caractéristique est d’être (même dans les cerveaux singuliers) une conception qui est désagrégée, incohérente, inconséquente, conforme à la position sociale et culturelle des masses dont il est la philosophie. Quand dans l’histoire s’élabore [se forme] un groupe social homogène, s’élabore aussi, contre le sens commun, une philosophie homogène, c’est-à-dire cohérente et systématique.

Le *Manuel populaire*, en revanche³¹, se trompe en son point de départ même puisque (implicitement) il part du présupposé qu’à cette élaboration d’une philosophie originale des masses populaires s’opposent les grands systèmes des philosophies traditionnelles et la religion du haut clergé, c’est-à-dire la [les] conception[s] du monde des intellectuels et de la haute culture. En réalité ces systèmes sont ignorés de la multitude et ils n’ont pas d’efficace directe sur [son]^h mode de penser et d’agir. Certes, cela ne signifie pas qu’ils n’ont aucune efficace historique : mais cette efficace est d’un autre genre. Ces systèmes influent sur les masses populaires comme force politique externe, comme élément de la force de cohésion des classes dirigeantes, comme élément par conséquent de subordination à une hégémonie extérieure, qui limite la pensée originale des masses populaires de façon négative, sans influencer sur elle de façon positive, en tant que ferment vital de transformation intime de ce que les masses pensent de façon embryonnaire et chaotique à l’égard du monde et de la vie. »

« Ce que j’ai dit », continue un peu plus bas la page 120 [G 196], « Ce que j’ai dit plus haut, à propos du *Manuel populaire*, qui critique les philosophies systématiques au lieu de prendre son départ [mouvement] dans la critique du sens commun, doit être entendu dans une certaine exactitude méthodologique, c’est-à-dire dans de certaines limites³². Certes [en tout cas] je ne veux pas dire qu’il s’agit de négliger la critique

³¹ « en revanche » : absent dans l’édition Gallimard.

^h « leur ».

³² [comme un point de méthode et à l’intérieur de certaines limites].

des philosophies systématiques des intellectuels. Quand individuellement un élément de la masse surmonte de façon critique le sens commun, il accepte par le fait même une philosophie nouvelle : de là par conséquent [justement] la nécessité, dans une exposition de la philosophie de la *praxis*, de la polémique contre les philosophies traditionnelles. Du reste [Bien plus], par son caractère tendanciel de philosophie de masse, la philosophie de la *praxis* ne peut être conçue que sous une forme polémique, sous la forme d'une lutte perpétuelle. Toutefois le point de départ doit être toujours le sens commun qui spontanément est la philosophie des multitudes, laquelle il s'agit de rendre homogène idéologiquement. »

Rappel peut-être un petit peu long des thèses de Gramsci dont nous avons déjà rencontré quelque chose dans les semaines précédentes à propos du sens commun et des grandes philosophies³³ et dont il faut souligner les points suivants.

1) Pour commencer, nous l'avons déjà dit, Gramsci aborde le travail théorique de Boukharine du point de vue du rapport entre l'adresse de son texte et sa nature. Il remarque que Boukharine parle le langage, quoiqu'un peu avachi, de la philosophie systématique et déjà élaborée par les intellectuels de la classe dominante, et que par conséquent son texte est, par son écriture même, mal approprié à ceux à qui, de son propre aveu, il s'adresse, puisque Boukharine dit au début de l'Avant-propos du *Manuel* :

« Ce livre a été composé sur le même modèle que *l'A B C du Communisme*. Il va de soi qu'il doit être lu après *l'A B C* ; son sujet même est beaucoup plus ardu et, par suite, son exposé plus difficile à comprendre, bien que l'auteur se soit efforcé de le traiter d'une façon aussi populaire que possible. Ceci dit, cet ouvrage est écrit avant tout pour les ouvriers désireux de s'initier aux théories marxistes. »

Il y a beaucoup à dire sur l'opposition entre cette simple première phrase de l'Avant-propos de Boukharine et la simple première phrase de la critique gramscienne. Ce n'est pas seulement que la nature d'un texte se

³³ Gérard Granel avait déjà traduit en partie ce texte au début du chapitre 5.

détermine à partir de son adresse, ce qui pourtant est déjà important, car cela veut dire que tous les textes sont des textes d'intervention, ou du moins qu'une conception et une pratique marxistes des textes doivent les concevoir et les pratiquer tous comme des textes d'intervention, et qu'à cet égard Boukharine se voit reprocher par Gramsci de ne pas avoir adapté son texte à l'intervention qu'il était supposé servir ou produire. Mais en outre Gramsci et Boukharine ont ici des conceptions diamétralement opposées du rapport entre le prolétariat ou les masses populaires en général et le travail théorique et son mode d'écriture.

Pour Boukharine, si on lit les choses de près, il y a une distinction allant de soi et toujours maintenue entre ce qui est difficile et ce qui ne l'est pas. Par conséquent, Boukharine a l'idée qu'il y a des hauteurs de la culture ou des profondeurs de la science que l'on ne peut pas aborder dans une écriture capable d'atteindre directement les ouvriers eux-mêmes. Il y a encore deux conséquences implicites à ce début du *Manuel*. Premièrement, on ne peut se livrer qu'à une vulgarisation, « l'auteur » s'étant « efforcé », dit-il, de « traiter le sujet d'une façon aussi populaire que possible ». Sans qu'il s'en aperçoive, Boukharine partage ici certainement ce préjugé de l'existence et même de l'inévitabilité de la dimension de la vulgarisation avec ces intellectuels bourgeois en rupture de ban qui se sont à la fois efforcés de mettre sur pied les universités populaires et, en réalité, de les vider de leur substance jusqu'à finalement y renoncer pour cause d'infériorité culturelle. Et la deuxième conséquence, après donc cette hypothèse douteuse de la vulgarisation, est une sorte de distinction élitiste parmi les ouvriers entre leur masse en général et puis ceux qui sont désireux de s'initier aux théories marxistes, c'est-à-dire ceux qui s'élèvent à la culture, d'une certaine façon en quittant leur condition ou en se séparant, peu ou prou, au moins intellectuellement déjà, de leur classe.

Or Gramsci voit point par point les choses de façon opposée. Il ne pense pas du tout que subsiste en soi-même le niveau ardu ou difficile des questions qui ne demanderaient ou n'autoriseraient par conséquent qu'une vulgarisation à l'égard d'une certaine élite désireuse de s'initier. Il pense au contraire — c'est là le devoir propre de la philosophie — qu'il doit y avoir un discours théorique général, une théoricité marxiste générale possible, capable de reprendre effectivement l'expérience banale ou le *senso comune* qui est celui des masses et, par un exercice évidemment critique et

polémique, de le rendre cohérent et de l'élever au niveau de la science. Ceci suppose, et c'est bien ce qu'opposera toujours Gramsci à Boukharine, une sorte de foi ou de conviction dans la généralité même de la dimension philosophique, donc la possibilité de développer une écriture et un discours du niveau le plus général dans la théorie qui ne perde rien de son air théorique et qui, cependant, soit capable de la banalité, de la quotidienneté et de la totalité. Du même coup, il ne s'agit pas pour lui de vulgarisation, mais au contraire de cesser d'échanger des marchandises de pacotille contre la pépite d'or du désir de savoir, disait un texte récemment lu³⁴. Et il ne pense pas non plus qu'il s'agit de distinguer les ouvriers désireux de s'initier aux théories marxistes de la masse des autres, mais plutôt que la théorie marxiste elle-même n'est rien si elle n'est pas la reprise des problèmes et, au-delà de tous les problèmes, de la conception du monde, implicite dans la pratique du prolétariat, qui les rassemble. Par conséquent ces quelques lignes de l'avant-propos du *Cahier 11* dressent déjà une antithèse à la fois fondamentale et, je pense, vous l'avez reconnu, pour nous très actuelle.

2) Dans le même ordre d'idées, il faut noter, toujours dans cette page 119 [G 195] de *Materialismo storico*, mais au deuxième alinéa, la *non-opposition* des philosophies traditionnelles et de la philosophie originale des masses populaires. Si Boukharine se trompe, déclare Gramsci, c'est non seulement parce qu'il est parti d'une critique des philosophies systématiques au lieu de partir d'une critique du sens commun, mais c'est aussi parce qu'il pétrifie l'opposition entre, d'un côté, les grands systèmes de la philosophie traditionnelle et la conception du monde des intellectuels de haute culture et, de l'autre côté, l'élaboration d'une philosophie originale des masses populaires, autrement dit parce qu'il n'a pas découvert l'idée d'une philosophie originale des masses populaires en tant qu'elle détruit la tradition philosophique occidentale en général et à la fois lui succède — c'était pourtant, nous l'avons déjà souligné, l'idée maîtresse de Marx et d'Engels qui chez Boukharine s'est perdue, mais qui chez Gramsci revit. Cette non-opposition entre les philosophies traditionnelles et la philosophie originale des masses populaires est à comprendre de deux façons. D'une part, très simplement, elle signifie qu'il n'y a pas

³⁴ Cf. *supra*, chapitre 6.

d'opposition et que si la philosophie est vivante, elle est capable de tisser le lien entre les grands textes de la tradition et la masse des problèmes concrets qui composent l'expérience actuelle, en particulier l'expérience de l'époque ou du monde actuels telle qu'elle est vécue par le prolétariat. Donc, en ce sens, « non-opposition » signifie qu'il n'y a pas d'opposition. Mais, d'autre part, « non-opposition » signifie aussi qu'il n'y a pas cette sorte d'opposition indifférente, sur laquelle joue en effet Boukharine, et qu'entre deux termes que relie seulement le milieu indéterminé la vulgarisation est suspecte, mais qu'au contraire un jeu de différences, et de différences qui sont celles d'un combat destructeur et en même temps d'une réinvention, un jeu de la différence doit être possible entre la tradition ou la métaphysique occidentale en général et la reprise des problèmes pratiques qui se posent aux masses populaires. Cette non-opposition signifie donc le contraire d'une opposition indifférente, si vous voulez une contradiction effectivement en marche ou un va-et-vient à l'intérieur d'une différence qui doit pouvoir jouer.

3) Enfin, il faut noter que cette vision, ce souhait de l'élaboration d'une philosophie originale des masses, quelque chose d'inouï comme *un point de vue prolétarien en philosophie*, n'est pas un rêve indéterminé de la part de Gramsci puisque sa réalisation est subordonnée à des conditions données. Il faut, dit la fin du premier alinéa de la page 119 [G 195], que d'abord dans l'histoire « s'élabore un groupe social homogène » pour que puisse s'élaborer également, mais par conséquent ensuite, contre le sens commun et son dérivé, les philosophies bourgeoises, « une philosophie homogène, c'est-à-dire cohérente et systématique », qui soit ou sera celle du prolétariat. Cela veut dire — dans une vue qui est d'ailleurs très hégélienne, souvenez-vous de la Préface des *Fondements de la philosophie du droit* — que c'est seulement sur le soir que l'oiseau de Minerve prend son envol et qu'il n'y a pas de tâche intellectuelle dont on puisse déterminer les contours encore intellectuellement, mais qu'on le peut seulement de manière historico-politique, ou encore que c'est seulement lorsque et dans la mesure où, dans les périodes de crise, de révolution ou de préparation effective de cette révolution, d'affrontement social effectif, c'est seulement dans les moments par conséquent où le groupe social nouveau, celui qui représente l'avenir de l'histoire, c'est-à-dire le prolétariat, se forme effectivement, s'élabore, qu'est possible aussi

l'élaboration d'une philosophie homogène. En revanche, dans les périodes que l'autre texte nommait les temps normaux, qui sont les temps de la subordination à l'idéologie dominante et qui sont aussi et avant tout les temps de subordination au mode de production bourgeois, alors dans ces époques-là, la page 120 [G 196] précise bien qu'il ne peut y avoir de surmontement critique du sens commun et de la philosophie dominante que par *un* élément de la masse et de façon individuelle. « Quand individuellement », disait le texte lu tout à l'heure, « un élément de la masse surmonte critiquelement le sens commun, il accepte par le fait même une philosophie nouvelle ». Ce qui veut dire en réalité que, individuellement, il accepte la philosophie bourgeoise. Il faut par conséquent distinguer entre les temps dits normaux et les temps où l'histoire se contracte déjà à partir de son avenir, et savoir en quelque sorte mesurer l'élan du désir selon la nature politique des temps, non pas qu'il s'agisse de renoncer à l'élaboration d'une philosophie homogène du prolétariat, mais d'éviter d'y substituer par volontarisme ce qui n'est au fond qu'une destruction encore bourgeoise du monde bourgeois lui-même — et c'est peut-être dans cette période-là, dans ces temps tristement normaux que nous sommes encore.

Telles sont les questions posées par l'ouverture de la critique gramscienne de l'Avant-propos du *Manuel*. Celles qui viennent et qui seront posées sous le titre « Questions générales », nous les retiendrons la semaine prochaine en tant qu'elles soulignent, d'une part, le manque de conscience de ce qu'est la théorie en général de la part de Boukharine et, d'autre part, la confusion de la philosophie de la *praxis* et de la sociologie. Ce qui est en cause de la façon la plus générale dans ces pages, c'est le rapport entre science et philosophie, et c'est par conséquent ici encore une question tout à fait actuelle comme ne cesseront plus de l'être celles que dans sa prison, il y a pourtant maintenant une quarantaine d'années, Gramsci remuait.

< 8. LA QUESTION FONDAMENTALE DE LA GENERALITE DU MATERIALISME HISTORIQUE

(Cahier 11, § < 26 >, *Questions générales*) >

Les critiques que Gramsci adresse au *Manuel populaire de sociologie marxiste* de Boukharine suivent très exactement les diverses articulations de cet ouvrage : Avant-propos, Introduction, etc. Nous avons déjà commenté ce qui concerne la critique de l'Avant-propos, nous prendrons en suivant ce qui concerne la critique de l'Introduction et qui, dans le texte gramscien, s'intitule : « *Quistioni generali* », (Questions générales). Il s'agit, en effet, non seulement de questions générales, mais plus profondément de la question de la généralité ou du niveau de généralité du discours boukharinien. Essentiellement, il s'agit de savoir s'il est légitime que cette généralité soit, comme si cela allait de soi, une généralité de science, ce qui est le cas lorsque le matérialisme historique est considéré comme sociologie, ou bien s'il ne faudrait pas respecter au contraire la distinction essentielle entre la généralité de science et la généralité proprement théorique ou généralité philosophique, et c'est précisément sur ce point que Gramsci fait porter sa principale critique. Il s'agira, donc, *premièrement* d'un point de vue philosophique fermement tenu contre une réduction de la généralité à la science, *deuxièmement* d'un procès en carence théorique, dont les enjeux sont suffisamment généraux pour nous concerner encore (j'espère être capable par endroits de le montrer, même si le temps nous est assez mesuré), les traces de la confusion science/philosophie dans l'Introduction de Boukharine produisant une conception philosophique positiviste de la science elle-même et entraînant par conséquent aussi un certain nombre de défauts, une sorte de stagnation dans l'imagination théorique qui pourrait bien être elle-même liée à quelque chose comme le révisionnisme sur le plan proprement politique.

Nous suivrons cette question fondamentale, celle donc de la généralité, du niveau de généralité du discours qui mérite de s'appeler *théorie du matérialisme historique*, essentiellement dans le § 1 et le § 5 de l'Introduction de Boukharine ainsi que dans le § 7 du Chapitre premier. Nous y ajouterons simplement quelques remarques tirées de l'appendice au

livre de Boukharine, le Supplément, « Brèves remarques sur le problème de la théorie du matérialisme historique », en particulier du numéro 1 de ces « Brèves remarques », à la page 340 des Editions Anthropos. Ce sont d'ailleurs, si je ne me trompe, des références que je vous avais déjà données et qui ont donc dû guider vos lectures pendant l'interruption des vacances de Noël. Mais comme mon but premier est de communiquer tout simplement le texte de Gramsci, jusqu'ici muré dans son italien, nous commencerons par traduire, donc sans trop la commenter, la critique gramscienne elle-même, page 124 du *Materialismo storico* dans l'édition Einaudi (G 228-9).

« Questions générales. L'une des observations préliminaires est la suivante : que le titre ne correspond pas au contenu du livre. »

Il s'agit naturellement du titre du livre de Boukharine, *La théorie du matérialisme historique*. « “Théorie de la philosophie de la *praxis*” » : c'est ainsi que Gramsci traduit le titre boukharinien (*La théorie du matérialisme historique*). On sait que Gramsci dans ses notes de prison, pour ce qu'on croit être des raisons de prudence à l'égard de l'institution carcérale fasciste, n'écrivait jamais ou presque jamais « matérialisme historique » ou « marxisme », mais généralement « philosophie de la *praxis* ». C'est donc pourquoi il nomme là encore le titre de Boukharine dans sa traduction prudente.

« “Théorie de la philosophie de la *praxis*” devrait signifier la systématisation logique et cohérente des concepts philosophiques qui sont connotés [connus] de façon éparsée sous le terme de matérialisme historique [philosophie de la *praxis*] (et qui [pour beaucoup] sont souvent des concepts bâtards [impurs]³⁵). Dans les premiers chapitres les questions que l'on devrait voir traitées sont les suivantes : Qu'est-ce que la philosophie? En quel sens une conception du monde peut-elle s'appeler une philosophie? Comment la philosophie a-t-elle jusqu'ici été conçue? La philosophie de la pratique renouvelle-t-elle cette conception? Que signifie une philosophie “spéculative”? La philosophie de la *praxis*

³⁵ Suit ici après une virgule : [de dérivation étrangère, et qui comme tels devraient être critiqués et expliqués)].

pourra-t-elle jamais avoir une forme spéculative? Quels sont les rapports existant entre les idéologies, les conceptions du monde, les philosophies? Quels sont ou doivent être les rapports entre la théorie et la pratique? Comment ces rapports sont-ils conçus par les philosophies traditionnelles? etc., etc. La réponse à ces questions, et à d'autres, constitue la "théorie" de la philosophie de la *praxis*. »

Ainsi se termine le premier alinéa qui n'énumère les différentes questions fondamentales qui devraient constituer une véritable théorie de la philosophie de la *praxis*, autrement dit une théorie du matérialisme historique, que pour mieux souligner dans la suite comment Boukharine, au contraire, ignore ces questions ou s'en débarrasse, cette ignorance ou cette évacuation des questions fondamentales sur la nature même de la philosophie, sur le rapport théorie/pratique et sur le matérialisme historique en tant que philosophie étant la même chose que la confusion du matérialisme historique avec une simple sociologie. Je reprends donc le texte à son deuxième alinéa.

« Dans le *Manuel populaire* ne se trouve même pas justifiée de façon cohérente la prémisse implicite dans l'exposition (et parfois, mais par hasard, accentuée [explicitement mentionnée] en quelque endroit du texte) que la *vraie* philosophie est le matérialisme philosophique et que la philosophie de la *praxis* est une pure « sociologie ». Que signifie réellement cette affirmation? Si elle était vraie, la théorie de la philosophie de la *praxis* serait le matérialisme philosophique. Mais dans un tel cas, que signifie que la philosophie de la *praxis* est une sociologie? Et que serait cette sociologie? Une science de la politique et de l'historiographie? Ou bien un recueil systématique et classifié selon un certain ordre d'observations purement empiriques de l'art politique et de règles extérieures de la recherche historique? Les réponses à ces questions nous ne les avons pas dans le livre », entendez dans le livre de Boukharine, « bien qu'elles seules pourtant constitueraient une théorie. Ainsi ne se trouve pas justifié le lien entre le titre général : *Théorie du matérialisme historique*, et le sous-titre : *Manuel populaire de sociologie marxiste*. Le sous-titre constituerait plutôt le titre exact, si au terme de

“sociologie” on donnait une signification beaucoup plus circonscrite.³⁶ Celle-ci n’est-elle pas une tentative pour élaborer une prétendue science exacte (c’est-à-dire positiviste) des faits sociaux, autrement dit de la politique et de l’histoire? N’est-elle donc pas [C’est-à-dire encore] un embryon de philosophie? La sociologie n’a-t-elle pas cherché à faire quelque chose de semblable à ce que fait la philosophie de la *praxis*? »

Dans cette série de questions s’exprime la naïveté du lecteur moyen qui ne voit pas très bien pourquoi l’on reprocherait à Boukharine de considérer la philosophie de la *praxis*, autrement dit le matérialisme historique, comme quelque chose comme une sociologie. Ne semble-t-il pas que l’un et l’autre ont tenté, au niveau des faits sociaux et dans une généralité semblable, un travail comparable? C’est précisément contre cette molle évidence, dans laquelle se confondent science et philosophie, matérialisme historique d’un côté, et sociologie de l’autre, que Gramsci va désormais introduire un certain nombre de distinguos.

« Il convient cependant ici », continue-t-il en effet, « de bien s’entendre : la philosophie de la *praxis* est née sous la forme d’aphorismes et de règles [critères] pratiques, par un pur hasard, étant donné que son fondateur a consacré ses forces intellectuelles à d’autres problèmes, spécialement des problèmes économiques (sous une forme systématique) : mais dans ces critères pratiques et dans ces aphorismes est implicite toute une conception du monde, une philosophie. »

On remonte par conséquent ici à l’écriture ou à la pratique théorique même de Marx pour affirmer, *premièrement*, que celle-ci est bel et bien une philosophie ou de niveau philosophique — affirmation qui sera reprise souvent dans les pages à venir — et pour noter, *deuxièmement*, que le fait que Marx se soit consacré spécialement aux problèmes économiques, c’est-à-dire aux problèmes fondamentaux d’une théorie de la société, ne constitue nullement cependant le discours marxiste en sociologie, disons le discours marxiste tel qu’on le trouve dans la *Contribution à la critique de l’économie politique* ou dans *Le Capital*. Au contraire, Gramsci considère

³⁶ Suit ici : [En fait la question se pose de savoir ce que c’est que la “sociologie”?].

qu'avoir dédié ses forces intellectuelles aux problèmes économiques, c'était pour Marx les avoir consacrées à d'autres problèmes, à d'« *altri problemi* ». Autres problèmes que quoi? que la constitution d'une philosophie de la *praxis* ou, plus exactement, que la constitution d'une réflexion sur soi de cette pratique théorique de niveau philosophique en quoi consiste l'écriture de Marx. Il y a ici la même idée qui se trouve reprise chez Althusser, à savoir qu'il y a chez Marx une pratique théorique entièrement nouvelle et de niveau général ou total, mais qui est implicite, prise dans la forme de l'aphorisme ou enfoncée dans la règle pratique, et que par conséquent c'est *notre* travail de dégager la nature propre de cette écriture théorique comme entièrement nouvelle.

En revanche, je voudrais insister cette fois-ci sur la différence entre Gramsci et Althusser. Car il ne s'agit pas du tout, dans le dégagement de cette sorte de théorie nouvelle ou d'écriture théorique nouvelle ou de pratique théorique nouvelle implicite dans le travail de Marx, de passer à la science comme à un autre élément par rapport à la philosophie, mais bel et bien de constituer la philosophie de la *praxis*. Que celle-ci, disons en tant que point de vue prolétarien en philosophie, soit aussi un autre élément par rapport à la tradition, c'est une question qui reste ouverte, mais sans qu'aucune confusion soit jamais faite entre la nature philosophique du discours et la nature du savoir scientifique. C'est au contraire, je crois, un des problèmes de l'entreprise althussérienne que de dénommer « science » le niveau de cette théoricité implicite et enfouie chez Marx.

Quant à Boukharine, il ne se pose aucun de ces problèmes. Il va de soi pour lui que le matérialisme historique est une science, qu'il prend sa place parmi les sciences sociales. À ce point de vue, le titre même de l'Introduction du *Manuel* a déjà tout dit : « Introduction. L'importance pratique des sciences sociales », et le corps du texte ajoute : « il est nécessaire, au point de vue pratique, d'avoir des notions claires concernant la société ». Ce qui suppose que le discours du matérialisme historique est un discours qui prend sa place parmi les sciences sociales, exactement selon la même évidence qui veut par exemple que la philosophie soit, dans les différents compartiments de la recherche scientifique, rangée quelque part avec les autres parmi les sciences humaines. Cependant, la philosophie ne fait pas plus partie des sciences humaines que les mathématiques ne font partie des sciences de la nature. Et le mérite principal du texte de Gramsci,

de ses questions sur la généralité — car je crois que c’est décidément comme cela qu’il faudrait traduire le titre : « Questions générales » — est précisément de refuser de confondre la généralité de science et la généralité philosophique.

Je reprends le texte gramscien pour relever, donc, que dans ce retour au fondateur, c’est-à-dire à Marx, il faut noter, *troisièmement*, que « dans [les] règles pratiques et [les] aphorismes est implicite toute une conception du monde, une philosophie. » La suite du texte oppose à ce niveau de généralité celui de la sociologie comme étant un niveau de généralité de science, incapable par conséquent de s’élever au niveau de la théorie fondamentale qu’il faudrait être capable de développer pour répondre aux questions qui ont été énumérées dans le premier alinéa. Je lis :

« La sociologie [pour sa part] fut une tentative pour créer une méthode de la science historico-politique dans la dépendance d’un système philosophique déjà élaboré, le positivisme évolutionniste, sur lequel la sociologie a réagi, mais seulement partiellement. La sociologie est par conséquent devenue une tendance par elle-même, elle est devenue la philosophie des non-philosophes, une tentative pour décrire et classer schématiquement les faits historiques et politiques, selon des critères construits sur le modèle des sciences naturelles. La sociologie est donc une tentative de rechercher [pour dégager] “expérimentalement” les lois de l’évolution de la société humaine, de façon à “prévoir” l’avenir avec la même certitude que celle avec laquelle on prévoit que d’un gland [sortira]ⁱ un chêne. L’évolutionnisme vulgaire est à la base de la sociologie qui ne peut connaître le principe dialectique avec le [du] passage de la quantité à la qualité, le passage qui trouble toute évolution et toute loi d’uniformité entendue en un sens vulgairement évolutionniste. En tout cas toute sociologie présuppose une philosophie, une conception du monde dont elle est un rameau [fragment] subordonné. Il importe de ne pas confondre avec la théorie générale, c’est-à-dire avec la philosophie, la “logique” particulière interne des diverses sociologies, logique par laquelle elles acquièrent une cohérence mécanique. Ce qui ne veut pas dire naturellement que la recherche des

ⁱ « se développera ».

“lois” de l’uniformité ne soit pas quelque chose d’utile et d’intéressant et qu’un traité rassemblant les [composé des] observations immédiates de l’art politique n’aurait pas sa raison d’être ; mais il convient d’appeler un chat un chat et de présenter des traités de ce genre pour ce qu’ils sont »

... et en particulier de ne pas les faire passer pour des traités de théorie générale ou, autrement dit, de ne pas les confondre avec le niveau proprement philosophique qui est celui du matérialisme historique.

Ces deux pages de critique nous ont pris à peu près tout notre temps. Elles appellent cependant quelques remarques que je puis toujours indiquer sinon développer.

La *première*, c’est qu’il ne s’agit pas du tout pour Gramsci de développer un point de vue marxiste en sociologie. Mais il s’agirait plutôt de cesser de considérer la sociologie — et c’est cela qui est proprement marxiste — comme la science éternelle d’un domaine éternel qui serait le social comme tel. Et l’on remarque que la page 125 [G 230] replonge au contraire la sociologie comme science et comme objet dans le devenir historique lui-même. Le soupçon sous-jacent, et presque affleurant ici, est bel et bien que la sociologie est l’un des produits historiques du développement de l’idéologie bourgeoise. Ce qui par conséquent pose ou devrait poser, devrait *nous* poser bien des problèmes quant à ce qui souvent est au contraire pris pour une évidence : le développement d’un point de vue marxiste en sociologie, voire d’une sociologie marxiste, comme cela devrait poser des problèmes que de développer une économie politique marxiste ou un point de vue marxiste en économie politique, alors que peut-être, que même certainement le niveau de généralité du matérialisme historique en tant que niveau philosophique est tel qu’il est capable au contraire de déraciner entièrement l’évidence même et de l’économie politique et de la sociologie.

La *deuxième* remarque est que, replongée ainsi dans son devenir historique, la sociologie apparaît comme dominée par l’idéal des sciences de la nature et, de ce point de vue, ce passage rend un son étrangement husserlien. Il manque d’ailleurs, si l’on veut, à ces critiques de Gramsci ce qu’on pourrait y accrocher, qui serait peut-être d’une certaine façon d’allure husserlienne, c’est-à-dire tout un travail de recherche sur le rapport, à l’intérieur de l’ensemble de la culture bourgeoise du XVII^e au

XIX^e siècles ou au début du XX^e siècle, entre les sciences de la nature et les sciences sociales ou humaines, le tout sur le fond de la métaphysique des modernes. En tout cas, dès lors que l'on pose de telles questions, que l'on distingue la généralité philosophique de la généralité de science, que l'on soupçonne qu'il existe peut-être de demi-sciences ou de fausses sciences et que la sociologie ou l'économie politique pourraient bien en faire partie, dès lors on ne peut plus, avec la massivité de Boukharine, identifier théorie du matérialisme historique (c'est son titre) et manuel populaire de sociologie marxiste (c'est son sous-titre).

Le temps nous est trop mesuré pour que je puisse continuer davantage ces remarques. Encore une fois, tout ce que nous pouvons faire dans ces brèves demi-heures c'est — et c'est la tâche principale que je me suis fixée — traduire le plus possible de textes gramsciens et, deuxièmement, indiquer simplement quelles sont les questions principales qu'il pose. De là à les développer il y a tout un pas que nous ne pouvons la plupart du temps point franchir ; c'est du reste pourquoi j'ai décidé de ne traiter dans cette année que deux groupes de questions, puisque nous sommes obligés de les traiter de façon aussi fragmentaire et aussi restreinte dans le temps.

Nous reprendrons donc la semaine prochaine, cette fois sous la forme de questions et non plus de traductions, cette critique de l'Introduction boukharinienne, essayant de montrer ce qu'il en est de la domination de la sociologie par rapport aux sciences de la nature et ce qu'il en est surtout de la faiblesse théorique, de la carence théorique générale de l'Introduction boukharinienne, comment enfin la confusion entre science et philosophie entretient un climat théorique de positivisme contre lequel Gramsci lutte comme nous devons encore aujourd'hui lutter contre lui.

Les textes sont donc par conséquent, pour la semaine prochaine, encore les mêmes : le § 1 et le § 5 de l'Introduction, le § 7 du Chapitre premier et le 1^o du Supplément, c'est-à-dire des « Brèves remarques », qui se trouve à la fin du volume. Ces questions sont trop massives et, j'espère le montrer, trop importantes pour qu'elles ne nous demandent pas au moins deux semaines.

En ce qui concerne, en particulier, la conséquence majeure de la confusion entre science et philosophie, c'est-à-dire celle qui porte sur la conception même de la science et qui en fait un positivisme ou en tout cas quelque chose d'infra-épistémologique, les texte essentiels, parmi ceux que

je viens d'énumérer, sont le § 1, sur l'origine de la science dans le besoin, et aussi le § 5, qui porte sur la sociologie comme méthode générale de la théorie de l'histoire.

Quant au texte signalé tout à l'heure comme étant celui du Supplément, le numéro 1 de la page 340, il porte, lui, sur un point, qui est extrêmement important dans la pensée gramscienne, à savoir la lutte contre le mécanisme. Précisément, le texte de Boukharine essaye de se débarrasser de la différence entre le mécanisme et l'organique et d'une façon qui met en oeuvre précisément un raisonnement entièrement mécaniste. Nous insisterons sur ce point parce que le manque théorique n'apparaît peut-être nulle part aussi nettement que dans ce numéro 1, d'autant plus qu'il y est fait référence à la critique de Smith et de Ricardo par Marx.

Enfin, il y a ce fameux et triste texte sur la régularité dans les sciences, la régularité dans la nature, c'est-à-dire le § 7 du Chapitre premier, le dernier de ceux que j'ai cités tout à l'heure, qui montre encore à sa façon comment le texte de Boukharine manque la généralité et constitue épistémologiquement une régression à une sorte de pseudo-aristotélisme — je dis « pseudo-aristotélisme » parce qu'Aristote lui-même développe fort consciemment un savoir d'ordre ontologique, tandis qu'ici où nous sommes en climat moderne et où la science dont on parle est la science moderne, le retour aux simples régularités qui se rencontrent dans la nature ne saurait évidemment être réellement compris en un sens aristotélicien, mais simplement comme carence ou nullité épistémologique.

Ce sont ces différents points que nous essaierons de mettre en ordre la semaine prochaine en quittant pour une fois un peu les textes auxquels au contraire cette séance a été entièrement consacrée.

< 9. LA QUESTION DE LA GENERALITE DE SCIENCE
ET LE STALINISME THEORIQUE
(*Manuel*, Chapitre I, § 7, Supplément 1°) >

Nous avons terminé la dernière séance en soulignant que l'essentiel de la critique adressée par Gramsci à Boukharine concernant son Introduction et son Chapitre premier, c'est-à-dire les questions de méthodes générales, portait sur la confusion entre science et philosophie, commise naturellement par Boukharine du seul fait qu'il considère le matérialisme historique comme une sociologie. Les thèses en présence, je vous le rappelle, sont donc parfaitement claires. D'un côté, Boukharine, dont la formation est d'ailleurs celle de la science, celle d'un économiste, considère que le niveau de généralité de la théorie marxiste en tant que matérialisme historique est le niveau de généralité de la science, bien entendu ici de la science de la société et par conséquent de la sociologie ; de l'autre côté, Gramsci considère, d'une part, qu'il ne faut pas confondre la généralité de science et la généralité d'ordre philosophique et, d'autre part, que le matérialisme historique est bel et bien une philosophie de la *praxis* qui a droit de regard et de critique sur les sciences elles-mêmes en tant que produits historiques.

Nous devons aborder maintenant et la semaine prochaine les conséquences de cette divergence théorique fondamentale entre Boukharine et Gramsci. La première d'entre elles concerne la conception de la science chez Boukharine, d'une part, et, de l'autre, les retentissements d'ordre proprement politique de ces questions apparemment générales et abstraites. Nous prendrons pied non plus dans le texte de Gramsci, que nous avons abondamment lu et traduit la dernière fois, mais bel et bien dans celui de Boukharine afin d'y vérifier, d'y exemplifier la critique gramscienne.

La confusion entre science et philosophie a donc comme premier effet une conception positiviste de la science elle-même, ce qui apparaît le mieux, je crois, dans tous les textes dont je vous ai donné la référence, au niveau du § 7, c'est-à-dire le premier paragraphe du Chapitre premier du *Manuel de sociologie*. Lisons rapidement quelques passages de ce § 7 qui

traite de « *La régularité dans les phénomènes en général, et dans les phénomènes sociaux en particulier* » :

« Si nous considérons », dit Boukharine, « les phénomènes naturels et sociaux, nous voyons que ces phénomènes ne représentent nullement un assemblage désordonné de faits qu'on ne peut ni comprendre ni prévoir. Au contraire, il suffit d'étudier partout les choses d'un peu près, pour apercevoir une certaine régularité dans les phénomènes. Le jour suit la nuit et la nuit le jour d'une façon tout aussi régulière. Les saisons alternent et, en même temps, toute une série de phénomènes qui les accompagnent, se répètent tous les ans : les arbres verdoient et perdent leurs feuilles, les diverses espèces d'oiseaux arrivent et s'en vont, les hommes sèment, moissonnent, etc. Prenons encore un autre exemple assez plaisant. Après des pluies tièdes, chaque fois les champignons poussent en abondance ; il existe même un dicton : "Pousser comme les champignons après la pluie". Nous savons tous qu'un grain d'orge tombé dans la terre germe, et qu'ensuite, dans certaines conditions, il finit par donner un épi. Par contre, nous n'avons jamais observé que ce même épi sorte par exemple d'un oeuf de grenouille ou d'un grain de chaux. Ainsi, tout ce qui existe dans la nature, en commençant par le mouvement majestueux des planètes, pour finir par les grains et les champignons, est soumis à un certain ordre ou, comme on dit, à certaines lois.

Il en est de même dans la vie sociale, c'est-à-dire dans la vie de la société humaine. Quelque complexe et diverse que soit cette vie, nous y découvrons toujours certaines lois. »

Ce n'est peut-être pas sans sourire que vous avez entendu cette énumération, mi-plaisante mi-somptueuse ou rhétorique, des beautés des régularités naturelles ; et si je dis que ce n'est peut-être pas sans sourire, c'est qu'il n'est pas besoin d'un long commentaire pour faire ressortir l'insuffisance épistémologique de ce thème de la régularité dans les phénomènes en général.

Pour autant que l'on conçoive la science comme une prévision et que cette prévision vise en effet à déterminer ce que l'on peut appeler des régularités dans les phénomènes, il est bien certain qu'il ne s'agit pas d'une régularité simplement subsistante que l'on rencontrerait dans les

phénomènes au sens où les phénomènes signifient simplement l'ensemble des données perceptives immédiatement accessibles, quelque chose comme le spectacle de la nature qui nous est offert dans ce texte, mais que dans toute science les phénomènes sont les phénomènes de la théorie ou, ce qui revient au même, les phénomènes de l'expérimentation dont Bachelard a suffisamment montré qu'elle n'était que l'incarnation elle-même, dans ses instruments mêmes, de la théorie. Quant à la prévision, il ne faut pas d'abord la prendre en un sens pratico-pratique, comme prévision de ce qui va arriver ; cette puissance-là de la science, dans la mesure où elle existe, et qui est toujours une mesure assez restreinte, repose sur un autre « prévoir », sur une prise-en-vue-d'avance, c'est-à-dire sur le caractère essentiellement *a priori* des concepts fondamentaux de la théorie.

Par conséquent, le discours boukharinien, pour qui la régularité dans les phénomènes et leur prévision se situent simplement au niveau des données perceptives ou tout simplement *dans* la nature, est évidemment un discours qui se disqualifie lui-même épistémologiquement, au moins en ce qui concerne la science moderne. Je dis : « au moins en ce qui concerne la science moderne » parce qu'on pourrait penser à une autre conception de la science, nommément la conception aristotélicienne, dans la mesure où celle-ci ne rompt pas, en effet, avec l'ordre banal de la donnée primitive ou encore avec l'horizon de la perception. Mais en réalité ce serait faire bien du déshonneur à Aristote que de confondre sa théorie de la science avec le discours tenu ici par Boukharine. De toute façon, la science à laquelle Boukharine pense est évidemment la science moderne, les sciences issues, disons, du tronc galiléo-cartésien. Il ne s'agit pas, même pour Aristote, de rencontrer dans la nature des régularités. Il se trouve que le cas existe précisément dans la littérature aristotélicienne, dans les *Seconds analytiques*, où Aristote rencontre en effet dans la nature l'objet de l'optique et de l'harmonique, c'est-à-dire ces phénomènes soit lumineux soit sonores qui, bien qu'appartenant à la *phusis*, montrent d'eux-mêmes une régularité qui, elle, appartient à la *mathesis* ou est d'ordre mathématique. Mais loin de se réjouir de voir ainsi *apparaître* l'ordre mathématique dans la nature, au contraire Aristote considère le cas de l'optique et de l'harmonique comme une exception apparente à sa théorie de la science, dont vous savez qu'elle est fondée sur la différence des genres, puisqu'elle n'est pas simplement une plate constatation rhétorique

des régularités dans la nature, mais bien une théorie des assises ontologiques régionales de tout discours scientifique, et qu'à ce niveau il s'agit pour Aristote de ne point confondre la région du physique avec la région du mathématique ni non plus avec d'autres comme la région du chrématistique ou la région du signe ou d'autres. Par conséquent, que la science aristotélicienne, par ses fondements métaphysiques, avec lesquels elle ne rompt jamais, à la différence de la pratique périgraphique et autonome qui est celle des concepts modernes de science, conserve aussi un lien avec la banalité de l'expérience et avec le niveau de l'apparence ou de l'opinion, c'est ce qui est confirmé par tous les bons interprètes. Mais il s'agit là simplement d'un concept ontologique du savoir et nullement de la science au sens formel moderne à laquelle Boukharine, naturellement, ne peut que penser. Il ne s'agit pas du tout pour Aristote, dans aucun des cas, de retrouver une régularité dans les phénomènes. Il s'agit d'un discours ontologique sur les différences régionales qui répartissent fondamentalement les phénomènes et qui chaque fois assignent, prescrivent des règles et des limites à une science déterminée en tant que développement formel — car Aristote s'est tout de même élevé lui aussi jusqu'à ce point, sinon jusqu'à concevoir le formel comme mathématique.

On ne voit pas, par conséquent, comment on pourrait sauver de la banalité ou de la platitude cette conception boukharinienne de la science. Ce qui est grave, c'est que des sciences de la nature cette conception reporte sa platitude ou sa banalité sur la vie sociale. C'est évidemment grave puisque le marxisme se présente d'abord comme théorie de la vie sociale : « Il en est de même dans la vie sociale, c'est-à-dire dans la vie de la société humaine. »

À propos de ces concepts, de la mise en place réciproque de ces concepts : science, philosophie, différence entre science et philosophie, rapport entre la formalité de science et le tout concret donné dans la perception ou dans l'expérience banale, il faut dire ici deux ou trois mots (car le temps ne nous permet guère d'en dire davantage) de la pratique de Marx afin de confirmer que ce que pense Gramsci va bien dans le sens de cette pratique.

Il ne faut pas, selon Gramsci, considérer le matérialisme historique comme une sociologie, et il ne faut pas non plus considérer le matérialisme historique comme une économie. Autrement dit, il faut se souvenir que

lorsque Marx consacre toutes ses forces intellectuelles à ces autres problèmes que la théorie générale, que sont les problèmes économiques — je vous rappelle que c'est Gramsci qui les appelle « autres problèmes » —, il se produit à ce moment-là une sorte de phénomène de masque qui fait que la portée proprement philosophique du travail théorique de Marx disparaît derrière ce qui est son objet, c'est-à-dire l'économie politique bourgeoise. Mais l'économie politique bourgeoise ne fournit à aucun moment le terrain même de l'écriture de Marx et ne donne à aucun moment à son travail théorique sa limite. Au contraire, à l'égard de cette économie, le travail de Marx se présente, on le sait, comme une *critique* de l'économie politique. *Zur Kritik der politischen Oekonomie* est le texte constant du travail de Marx dans les dix ou quinze années où se sont accumulés les manuscrits des *Grundrisse* et où se sont élaborés petit à petit d'abord le texte de la *Contribution* et ensuite celui du *Capital*. Aussi ne faut-il pas oublier que, bien que discutant, et en un sens sur leur terrain, les catégories des économistes ou discutant, et sur leur terrain, les évidences des sociologues, Marx en réalité ne les suit jamais sur leur terrain et ne borne jamais son travail théorique à leur objet, mais qu'au contraire il exerce une critique à l'égard des généralités de science en tant qu'elles sont des universaux formels et manipulables, des « catégories » comme il dit, à partir de la détermination du tout concret historique, en l'occurrence à partir de ce qui forme l'essence de la détermination du mode de production bourgeois, c'est-à-dire la contradiction force de travail/capital. Et c'est seulement dans la mesure où il a, dans le discours théorique, qui est d'ordre philosophique, déterminé l'histoire — l'histoire dont il s'occupe, l'histoire bourgeoise qu'il analyse — par la contradiction qui en forme l'essence universelle, singulière, historique encore une fois, c'est-à-dire par la contradiction capital/force de travail, qui est inaperçue des économistes, de Smith et de Ricardo en particulier, c'est seulement sur le fondement de ce travail historico-philosophique qu'il est capable de déployer une critique de la science elle-même. En ce sens, on peut dire que le travail de Marx répond en effet à la véritable idée aristotélicienne de l'articulation de la science et de la philosophie, telle en particulier qu'elle se montre dans la critique des Idées platoniciennes, à savoir que pour Marx comme pour Aristote les généralités de science sont toutes des généralités abstraites à partir desquelles ne se recompose jamais le réel — l'idée de substituer au

réel une sorte de concret de pensée qui ne serait qu'un assemblage de catégories universelles signant au contraire et signifiant l'idéalisme métaphysique. Et c'est à partir seulement d'une connaissance de l'*ousia*, de l'essence du tout concret, dans un discours qui n'est plus de science mais qui dégage le principe historique de l'ensemble, que se règle le rapport aux généralités du niveau de la science.

Il est donc absolument exclu que le matérialisme historique, en tant que théorie *chaque fois* singulière et *chaque fois* historique des modes de production, se situe — c'est-à-dire ici se rabaisse d'entrée de jeu — au niveau de la généralité sociologique ou au niveau de la généralité économique en tant que généralités de science. Ce sont chaque fois au contraire les généralités de science, dans leur agencement et dans leur pertinence, qui sont gouvernées à partir d'une vue d'ensemble ou plutôt d'un discours d'ensemble sur le principe de la totalité historique du moment. Et c'est cet agencement, entre le savoir du théorique proprement dit, comme savoir philosophico-historique, ou philologique dirait Gramsci, d'une part, et d'autre part l'usage des catégories formelles de science, qui est caractéristique de la pratique épistémologique marxiste en général. En témoignent non seulement les nombreuses lettres de Marx à Engels à propos du *Capital* dans lesquelles Marx se plaint, comme Engels du reste se plaint, de ce que les lecteurs du *Capital* n'ont rien compris au texte parce qu'ils n'ont pas lu Hegel, mais aussi des déclarations de Marx — dues parfois à la fatigue et par là même un peu relâchées et d'autant plus révélatrices — disant à propos de l'économie politique : « Cette science m'ennuie, j'ai bien envie de passer à d'autres sciences ». Dans quelle dimension se situe cette critique des sciences et ce passage d'une science aux autres sciences, si ce n'est dans une dimension du discours théorique qui n'est pas encore, n'est plus la généralité de science, mais bien une généralité d'un autre ordre?

Si on se souvient, donc par opposition au positivisme plat boukharinien et en consonance au contraire avec les desiderata de Gramsci, de cette complexe articulation entre discours théorique général et critique des discours de science, dans la pratique théorique de Marx, alors on ne peut que pencher également du côté de Gramsci contre Boukharine dans une question dont l'importance n'est pas cette fois simplement épistémologique, mais bel et bien déjà politique, une question qui tient cher

au coeur de Gramsci, dans toute sa carrière, et que Boukharine tend au contraire à supprimer ou à brouiller ou à effacer, la question de l'opposition entre le mécanique et l'organique. Dans le *Manuel de sociologie* le titre du passage qui correspond à cette question, c'est : « *Le "Mécanique" et l'"Organique"* », à la page 340, c'est-à-dire le premier texte de ces « Brèves remarques sur le problème de la théorie du matérialisme historique » qui forment à la fin du volume le Supplément que je vous avais demandé, d'avance, de lire et relire. Nous allons donc y venir maintenant pour tâcher de saisir les enjeux — donc déjà, en un sens, politiques — de ces questions d'épistémologie générale.

Le mécanique et l'organique, c'est une division à laquelle Gramsci tient. C'est au contraire une division que Boukharine tend à considérer comme, sinon nulle, du moins dépassée et devenue inutile à l'époque, c'est-à-dire en 1921, où il écrit le *Manuel de sociologie*. Il dit à la page 340 :

« 1° *Le "Mécanique" et "L'Organique"*. — Jusqu'à ces derniers temps, on opposait ces notions dans notre milieu. Dans le domaine des sciences sociologiques, nous, marxistes, nous protestions contre "l'explication mécanique", préférant parler de liens "organiques", etc., bien que nous fussions complètement étrangers aux préjugés de ce qu'on appelle l'école organique, en sociologie »

... toujours « en sociologie » puisque le matérialisme historique n'est pas supposé être autre chose que la généralité de science.

« Depuis, deux facteurs décisifs sont apparus : tout d'abord le *renversement des conceptions sur la structure de la matière* ; ensuite, le développement extraordinaire de *l'idéalisme dans la science bourgeoise officielle*. »

Alors, dans ces pages de Boukharine, je prendrai simplement ce qui concerne le premier facteur dit décisif : « le renversement des conceptions sur la structure de la matière », parce qu'il est un bon exemple de marxisme mécaniste, précisément dans un texte qui prétend refuser ou dépasser l'opposition du mécanique et de l'organique, et qu'il est le *germe même*, le germe boukharinien de ce qu'on pourrait et même devrait appeler « le

stalinisme théorique » — le stalinisme se trouve partout, non pas seulement dans la carrière politique de Staline, mais aussi dans la théorie.

Qu'est-il dit de ce renversement des conceptions sur la structure de la matière? Ceci :

« La révolution dans la théorie sur la structure de la matière a radicalement changé la conception de l'atome en tant qu'unité absolument isolée. Or, c'est précisément cette conception de l'atome qu'on reportait sur l'individu (“atome” et “individu” se traduisent en russe par un seul et même mot : “indivisible”). Les “Robinsonnades” dans les sciences sociologiques correspondaient exactement aux atomes de l'ancienne mécanique. Cependant, dans le domaine des sciences sociologiques, il s'agissait précisément de *venir à bout* des “Robinsonnades”. Il fallait énergiquement et résolument mettre au premier plan le point de vue *social*, ce qui avait été fait de façon géniale par Marx, s'opposant aux théories des individualistes bourgeois, y compris les brillants “classiques” de l'économie politique (Smith et Ricardo). Les protestations contre l'élément “mécanique” dans le domaine des sciences sociologiques étaient-elles justifiées? Evidemment, oui.

Mais il ne faut pas se borner à rappeler des termes, sans comprendre l'essence de la question. Maintenant ce qui est juste dialectiquement, se transforme en son contraire. Car la conception actuelle de la matière a *bouleversé* les anciennes idées. L'atome isolé et dépourvu de qualité est mort. L'élément du lien, de l'interdépendance, de l'éclosion de qualités nouvelles, etc. est rétabli dans tous ses droits. *Opposer*, la “mécanique” à “l'organique ” est, de ce point de vue, devenu un non-sens. »

Alors quelques remarques ici touchant l'enjeu politique. Si Gramsci, lui, tient d'une façon générale à l'opposition du mécanique et de l'organique, c'est pour des raisons qui touchent à l'action, pour des raisons qui sont les mêmes que celles qui ont animé le texte célèbre de « La révolution contre *Le Capital* » (entendez « Le Capital », le livre de Marx). Dans la mesure, en effet, où le livre de Marx peut être lu d'une façon scientifique ou, plutôt, scientifique, il engendre une sorte de conviction plate que, la science étant du côté du prolétariat, le cours de l'histoire se charge de lui-même d'assurer la

chute du mode de production bourgeois et de porter le prolétariat au pouvoir. Cette conception mécaniste, dite scientifique, est peut-être utile, elle est même certainement utile idéologiquement, et Gramsci est le premier à en convenir, pour tenir le coup dans les temps normaux, c'est-à-dire dans les temps de la domination bourgeoise, dans les temps de reflux de la révolution, mais c'est une conception essentiellement *désarmante* et qui donne lieu à des programmes mous ou révisionnistes qui, d'une façon générale, sape les bases de l'action et de l'imagination historiques. Il est donc très important de ne pas avoir de représentations mécaniques du type de nécessité historique dont parle Marx, à propos par exemple de la succession du capital au mode de production antérieur ou bien du prolétariat précisément au capital. Mais cet enjeu proprement politique échappe complètement à Boukharine, à moins qu'au contraire Boukharine ne représente le moment du reflux de la révolution et le moment déjà stalinien du « socialisme dans un seul pays » et du développement des forces productives fondamentales (« Il faut renoncer à la révolution mondiale, se consacrer à la mobilisation pour la production »), ce qui était en effet le thème des années 1920-1921, en sorte que pour Boukharine aussi, et pas seulement pour Gramsci, il y a des enjeux politiques. La différence est que chez l'un ils sont avoués et chez l'autre ils sont cachés. Mais ce qui me paraît le plus grave, et en même temps le plus intéressant, est le lien entre ce relâchement politique et la carence théorique, laquelle ici se marque essentiellement par l'idée naïve, ou en tout cas inanalysée, que c'est dans les sciences de la nature ou sur le modèle des sciences de la nature que se font les changements fondamentaux, et qu'à partir de là les idées — en quel sens ce terme est-il pris? — se trouvent tout entières bouleversées, qu'il s'agisse des idées dans les sciences sociales ou bien de la culture et des représentations idéologiques en général.

Le temps nous manque malheureusement pour développer ici cet enjeu politique davantage. Nous y reviendrons la semaine prochaine en le liant aux autres enjeux, politiques également, qui sont ceux du §1 de l'Introduction : « *Les nécessités de la lutte de la classe ouvrière et les sciences sociales* ».

< 10. LES ENJEUX POLITIQUES DE LA FAIBLESSE THEORIQUE DE BOUKHARINE

(Cahier 11, § < 25 >, *Réduction de la philosophie de la praxis à une sociologie*
Manuel, Supplément 1°, Introduction § 1) >

Nous terminions la séance dernière en soulignant quel lien existe (à charge pour nous de le dégager et de le préciser) entre le refus de la pertinence de la division entre le mécanique et l'organique chez Boukharine, d'une part, ce qui n'est que l'un des aspects de la carence théorique boukharinienne en général, et d'autre part la passivité dans le domaine politique. C'est là une idée qui n'est pas de nous, mais de Gramsci lui-même. On trouve, par exemple, entre autres affirmations de ce lien, à la page 127 de *Materialismo storico* (G 227), les expressions suivantes :

« il n'est pas [n'a pas été] mis en relief que la loi statistique peut être employée dans la science et dans l'art politique seulement dans la mesure où les grandes masses de la population restent essentiellement passives — du moins³⁷ pour ce qui regarde les questions qui intéressent l'historien et le politique — ou sont supposées restées essentiellement passives »...

...comme, bien évidemment, doit rester essentiellement passif, bien évidemment, identique à lui-même dans sa consistance, tout objet de science. Le danger de concevoir le matérialisme historique comme science est que la science n'a que des objets tandis qu'à l'histoire il faudrait des sujets. Et Gramsci souligne encore un peu plus loin :

« En fait, dans la politique », *In fatti, nella politica*, « le fait d'admettre la loi statistique », la loi statistique étant pour Gramsci le type même de la loi sociologique, « En fait, dans la politique, le fait d'admettre la loi statistique comme loi essentielle, fatalement opérante, n'est pas seulement une erreur scientifique, mais devient une erreur pratique en

³⁷ « du moins » : absent dans l'édition Gallimard.

acte », *ma diventa errore pratico in acto*, « c'est elle qui favorise en outre la paresse mentale et la superficialité programmatique » ...

... entendez la superficialité dans les programmes des partis politiques ou dans les programmes de l'Internationale. Il y a par conséquent un lien, marqué fermement par Gramsci lui-même, entre la dénivellation le long de laquelle Boukharine fait redescendre la généralité du matérialisme historique au niveau d'une simple généralité de science, et puis l'erreur pratique en acte dans la politique, c'est-à-dire très précisément la paresse mentale et la faiblesse programmatique.

Afin de faire aussi le lien entre ce texte et celui que nous lisons la semaine dernière, disons pour notre part quelque chose de la faiblesse théorique générale de cette conception boukharinienne sur l'évolution générale des idées qui est finalement l'objet de ce paragraphe sur le mécanique et l'organique tel que nous l'avons lu la dernière fois.

Vous vous souvenez que Boukharine disait que l'opposition du mécanique et de l'organique a longtemps été topique et nécessaire pour les marxistes parce qu'au fond elle était la même chose que le refus de la sociologie ou de la philosophie politique ou de la philosophie de l'histoire bourgeoises, en tant que celles-ci sont essentiellement fondées sur le mythe idéologique de l'individu ponctuel et n'accèdent pas au point de vue du social, de la totalité sociale proprement dite. Mais aujourd'hui, pense et dit Boukharine, nous n'avons plus besoin de cette ancienne opposition. Aujourd'hui opposer le mécanique et l'organique est « devenu un non-sens ». Et pourquoi est-ce devenu un non-sens? Pour une première raison, la seule sur laquelle nous nous arrêterons — la seconde étant le développement de l'idéalisme dans la science bourgeoise officielle qui n'est pas notre objet.

Cette première raison est le renversement des conceptions sur la structure de la matière. Il s'agit de dire qu'il s'est produit des choses dans les sciences physiques, en particulier en ce qui concerne la théorie de l'atome, que l'atome lui-même est apparu comme un ensemble de relations, comme un monde ou un système solaire à lui tout seul, que par conséquent le parfum métaphysique qui entourait encore le terme même d'atome, c'est-à-dire l'indivisible ou l'individu, le non-sécable, a disparu, et que donc la mécanique elle-même n'est plus mécanique au sens métaphysique du

terme, qu'elle n'a plus partie liée idéologiquement avec l'atome, équivalent de la sensation dans la théorie de la connaissance, de l'élément *partes extra partes* dans la représentation cosmologique générale des fondements de la science moderne chez Descartes, etc., comme si, par conséquent, quelque chose de social ou d'organique était déjà apparu dans les conceptions des physiciens.

Il est étonnant que Boukharine imagine, *premièrement*, que la science de la nature est la matrice de l'imagination théorique, le lieu conceptuel dominant — peut-être d'ailleurs n'a-t-il pas historiquement tort, mais il ne donne de cette conviction précisément aucune justification ni aucune analyse historique —, *deuxièmement*, qu'une importation des concepts ou des images a lieu à partir des sciences de la nature vers les sciences sociales — ce qui, là encore, n'est peut-être pas faux mais mériterait d'être analysé historiquement. Par exemple, pour Gramsci, il en va bien ainsi justement de la sociologie en tant que science sociale générale et, en son sein, de toutes les autres sciences sociales, *dans la mesure où* celles-ci sont analysées comme un certain produit historique de l'idéologie bourgeoise, elle-même fonctionnant comme retombée de la philosophie libérale en général, et chacun sait que la philosophie libérale en général, dans son thème spéculatif central qui est le thème transcendantal, est en effet appuyée sur la mathématique et la théorie de la nature ou la physique. Mais pour Gramsci il s'agit là, tout simplement, d'un phénomène historique. Il faudrait en effet analyser quels liens attachent les concepts des sciences naturelles aux concepts des sciences sociales, pourquoi le mouvement migratoire dans l'imagination théorique se fait d'amont en aval, c'est-à-dire pourquoi se trouvent précisément en amont les concepts des sciences de la nature et en aval les concepts des sciences de la société ; et enfin il faudrait savoir dans quel milieu circulent les concepts qui vont d'amont en aval ou qui s'importent de l'une de ces sciences vers l'autre. Ce milieu, ce ne sont pas simplement, comme à l'air de le dire Boukharine, les idées, au sens où dans un bon brave manuel d'histoire on parle du mouvement des idées, au dix-huitième siècle par exemple. Et c'est bien en ce sens, cependant, que parle Boukharine. Il dit que les idées, les idées en général, ont été bouleversées : « la conception actuelle de la matière a *bouleversé* les anciennes idées », comme si jamais dans le domaine philosophique pouvaient se produire des bouleversements dus simplement aux mutations conceptuelles internes à

une science donnée, en l'occurrence ici à la physique. C'est là précisément une représentation mécaniste des choses qui ne livre pas ses présupposés, car on ne voit pas quelle est la justification historique de la domination des sciences naturelles — il faudrait y ajouter d'ailleurs : des sciences mathématiques au premier chef, et naturelles ensuite. On ne voit pas non plus ce qui assure le relais entre les conceptions théoriques internes des sciences de la nature et puis les conceptions théoriques internes des sciences sociales, ce qui permet l'importation des modèles théoriques de l'une dans l'autre. On voit simplement qu'il est admis que *les idées* — sorte de matériel psychologico-culturel qui n'est pas davantage déterminé par Boukharine — que chacun ou chaque groupe a dans la tête, sont en fait bouleversées par ce que font les physiciens. Pourquoi pas par ce que fait la publicité des marques de lessive ou par ce que font les mathématiciens ou les biologistes? Ce qui manque ici, c'est une fois de plus la dimension philosophique et c'est une analyse historique et essentielle sérieuse de l'ensemble de la culture dans ses différents compartiments de science et dans sa totalité philosophique.

C'est à la faveur de ce manque théorique que Boukharine se donne les gants de dépasser l'opposition du mécanique et de l'organique. Ce qui est évidemment nécessaire, si l'on veut considérer que la généralité du discours matérialiste historique est une généralité de science ou sociologique, parce qu'en effet Gramsci, lui, considère bel et bien la généralité de science comme une généralité mécanique qui en elle-même n'atteint, si l'on veut, aucune vérité, ou simplement cerne celle qui concerne son objet lui-même abstrait, tandis que la vérité du discours matérialiste historique est d'ordre organique, c'est-à-dire qu'elle vise la totalité historique concrète, et qu'à ce titre elle a juridiction sur la pertinence et les limites historiques et sur la pertinence épistémologique des catégories de science elles-mêmes. Il s'agit là, dans les « *Quistioni generali* » du *Materialismo storico*, de l'opposition entre la logique interne et mécanique d'une science et puis la logique vivante, historique, singulière, concrète chaque fois et universelle d'une conception du monde ou philosophie.

Que les enjeux ici soient déjà politiques, nous l'avons dit. C'est le lien qui d'une façon générale attache Boukharine à Staline qui commence ici à

se montrer. Mais nous le ferons peut-être mieux apparaître encore en revenant, comme je l'avais annoncé la semaine dernière, sur le § 1 de l'Introduction, non pas toutefois sur tout ce paragraphe, intitulé, je vous le rappelle, « *Les nécessités de la lutte de la classe ouvrière et les sciences sociales* » — encore que là aussi la platitude montre le bout de l'oreille d'une façon qu'il serait intéressant d'analyser, sous les aspects en particulier de la confusion entre la pratique au sens de la *praxis* et un concept pragmatique de la pratique, un simple concept du besoin, et de la confusion entre la prévision des phénomènes qui vont se produire et puis le caractère *a priori* du prendre-en-vue-d'avance en tant qu'acte constitutif des catégories scientifiques. Mais ce qui nous intéresse désormais, c'est moins le manque théorique au niveau épistémologique que son enjeu politique et le lien entre les deux.

Donc ce § 1 explique que toutes les sciences dépendent de la pratique entendue au sens du besoin, que l'économie politique de la bourgeoisie correspond à son besoin de dominer le prolétariat et d'extorquer la plus-value et que, de la même façon, le prolétariat, lui, a besoin de connaître la manière dont la bourgeoisie produit, et de connaître sociologiquement le monde bourgeois issu du mode de production bourgeois afin de prévoir les réactions de la classe antagoniste et de pouvoir, par conséquent, développer sa propre stratégie et sa propre tactique, comme aussi de savoir ce qu'il pourra faire quand il viendra au pouvoir. C'est sur ce point que je voudrais maintenant m'arrêter en pénétrant le texte même :

« ... il lui faut savoir », « lui » c'est le prolétariat dans sa lutte pour son émancipation, « il lui faut savoir de quoi dépend et par quoi est déterminée la conduite [des différentes]³⁸ classes. Seules les sciences sociales peuvent répondre à cette question. »

Notez que là encore la substitution va de soi entre le matérialisme historique et les sciences sociales. Alors que si on lit Marx — j'en avais dit déjà quelque chose la semaine dernière — c'est au moins une question de savoir, non pas même si le marxisme est une science sociale, car il n'en est pas une, il est une philosophie de la *praxis*, si nous suivons Gramsci et nous

³⁸ « ces classes » dans le texte des Editions Anthropos, le démonstratif renvoyant *supra* aux classes autres que le prolétariat.

le suivons, mais de savoir si même il y a un point de vue marxiste au niveau de ce que l'on appelle les sciences sociales. Va-t-il de soi qu'il y ait une sociologie marxiste ou un point de vue marxiste en sociologie? Va-t-il de soi qu'il y ait une économie politique marxiste ou un point de vue marxiste en économie politique? Nullement. Donc, à l'exemple même de Marx concevant son travail comme la critique des différentes sciences sociales à partir de la connaissance historique de l'essence de la totalité du mode de production bourgeois, nous devons ici plutôt soupçonner que ce que l'on appelle les sciences sociales sont elles-mêmes des produits idéologiques historiques de la bourgeoisie. Il n'est pas du tout évident qu'il faille sauver dans l'orbite marxiste quelque chose comme une sociologie, mais il est possible que le matérialisme historique soit à lui-même toute la sociologie qu'il doit jamais être et qu'il doive en tout cas servir lui-même à régler l'imagination d'une sociologie marxiste. C'est en tout cas une question. Et c'en est une parce que les choses sont pensées historiquement à l'égard ici de la sociologie comme elles sont pensées historiquement par Marx à l'égard de l'économie politique. Il ne s'agit pas du tout pour Marx de faire une économie politique marxiste, ce qui n'a pas de sens, puisque l'économie politique correspond entièrement, par son objet même, au mode de production bourgeois, mais peut-être de faire une politique et une économie qui, déracinant complètement l'objet même de l'économie politique, donnerait lieu à des sciences encore inédites et jamais coupées de la pratique politique, de la banalité quotidienne et du niveau philosophique, soit une révolution en effet culturelle, dont l'idée commence à se faire jour peu à peu et qui pour nous représenterait quelque chose d'inouï comme un point de vue prolétarien en philosophie et dans l'ensemble de la culture en général.

Par opposition à cette vue essentiellement historique, philologique dirait Gramsci, et proprement marxiste, il y a chez Boukharine, malgré son affirmation du paragraphe suivant que toutes les choses changent tout le temps, il y a en fait un éternitarisme scientifique, c'est-à-dire ici scientifique, comme si les sciences sociales existaient depuis toujours et pour toujours, au moins par leur objet et même au fond par leur méthode. Seul, disons, l'intérêt de classe, conçu comme extérieur à la scientificité, introduirait une différence entre la pratique bourgeoise de ces sciences et puis leur pratique prolétarienne, tandis que ce que nous visons à essayer de comprendre, c'est

que le point de vue de classe n'est pas extérieur à la scientificité de la science ni à la « philosophicité », si je puis risquer ce barbarisme, du philosophique. Lisons Boukharine :

« Seules les sciences sociales », donc, « peuvent répondre à cette question », c'est-à-dire encore une fois « savoir de quoi dépend et par quoi est déterminée la conduite [des différentes] classes. ». « Seules les sciences sociales peuvent répondre à cette question. Après la prise du pouvoir... », je souligne : « Après la prise du pouvoir », et en effet le texte est écrit en 21, il y a donc quatre ans que le pouvoir a été pris, « Après la prise du pouvoir, la classe ouvrière est obligé de lutter contre les Etats capitalistes des autres pays, et contre la contre-révolution dans son propre pays ; c'est alors qu'elle est obligée de résoudre des problèmes extrêmement difficiles concernant l'organisation de la production et de la distribution. Comment établir un plan de travail économique? Comment se servir des intellectuels? Comment gagner au communisme les paysans et la petite bourgeoisie? Comment former des administrateurs expérimentés, issus de la classe ouvrière? Comment approcher les larges couches encore inconscientes de leur propre classe? etc., etc. — autant de questions », continue le texte boukharinien, « dont la solution exige une connaissance approfondie de la société, des classes qui la composent, de leurs particularités et de leur conduite dans certaines conditions données. La solution de ces problèmes exige également la connaissance de la vie économique et des conceptions sociales des divers groupements sociaux. En un mot, elle demande l'utilisation pratique de la science sociale. La tâche pratique de la reconstruction sociale ne peut être réalisée correctement que grâce à l'application d'une politique scientifique de la classe ouvrière, c'est-à-dire d'une politique basée sur la théorie scientifique, mise à la disposition des prolétaires, la théorie fondée par Marx. »

Ce texte me paraît extrêmement important et même extrêmement grave, tout simplement parce que le présupposé latent, et certes inconscient, du genre de questions ici soulevées et que nous venons de lire dans leur simple énumération, est tout simplement qu'on ne touche à rien, bien que l'on se situe après la prise de pouvoir. Toutes les catégories qui servent ici, comme

celle, par exemple, de travail économique, comme celle d'intellectuel, comme celle d'administration, toutes ces catégories existent et continuent à exister après la révolution comme avant, elles sont donc en ce sens-là éternelles, elles sont celles qui définissent l'objet supposé constant de sciences supposées constantes : les sciences sociales. Il se trouve simplement que l'intérêt du prolétariat à connaître ces différentes catégories constitutives de l'objet de science n'est pas le même que l'intérêt de la bourgeoisie, mais ce point de vue de classe, si fortement affirmé dans le § 1, reste encore une fois totalement extérieur à la constitution de l'objet de science et aux méthodes de la science elle-même dont jamais les catégories ne sont mises en question. Il y a là tout simplement le germe du révisionnisme en tant que tel, et il est grave qu'on envisage, qu'on puisse même envisager après la prise de pouvoir que des questions comme celles que je vais donc maintenant relire demeurent pertinentes.

« Comment établir un plan de travail économique? », comme si le sens des différents termes de la question ne devait pas bouger après la prise de pouvoir, comme si par conséquent la révolution n'atteignait pas la totalité de la pratique sociale et laissait intacte l'idée même de travail économique. Il n'existe pas de travail économique comme tel, il existe un travail économique bourgeois, dans le mode de production bourgeois caractérisé, faut-il le rappeler, par l'opposition capital/force de travail en tant qu'opposition qui sous-tend toutes les catégories économiques, et en particulier celles de Smith et de Ricardo, et dont la connaissance était déjà au niveau théorique le principe de la régulation des catégories de science, le principe de la domination théorique proprement philosophique de Marx sur de simples travaux de science (ou généralités abstraites) comme les travaux de Smith et de Ricardo.

Mais au niveau politique se reproduit ce qui se produisait au niveau théorique, il ne faut pas renoncer à ce que la prise de pouvoir remette en question l'idée même de travail et d'économie et donc le concept complexe de travail économique, qu'elle remette en question l'idée même, la notion même des intellectuels et l'ensemble de la culture, et par conséquent qu'elle empêche de poser platement cette question, par ailleurs cynique et inquiétante car on connaît son avenir, il est pour nous déjà du passé : « Comment se servir des intellectuels? ». La prise de pouvoir par le prolétariat doit changer quelque chose au statut de l'intellectuel en tant

qu'intellectuel et doit changer quelque chose à la culture elle-même, à la science et à la pensée elle-même, et non pas simplement introduire la question dite « pratique », qui en fait est simplement pragmatique, de savoir comment on va se servir de cette espèce, de cette race éternelle qu'il y avait sous les bourgeois, qui subsiste par sa fonction éternelle, après la prise de pouvoir, à savoir les intellectuels.

De même la question des alliances de classes : « Comment gagner au communisme les paysans et la petite bourgeoisie? ». Bien entendu, la question des alliances de classes se pose. Mais est-elle même soluble? Est-elle même posable dès lors que des catégories comme celles des paysans et de la petite bourgeoisie subsistent tout simplement, autrement que comme des résidus en voie de disparition par la pratique révolutionnaire elle-même, subsistent tout simplement, éternellement, et comme définissant simplement l'extérieur par rapport au prolétariat? Si la prise de pouvoir par le prolétariat suppose vraiment la révolution, à ce moment-là il faut que la pratique sociale générale, la politique tout simplement d'ensemble — il n'y a de politique que d'ensemble — change quelque chose dans l'être paysan du paysan et supprime radicalement la source historique même de la petite bourgeoisie, en sorte que les questions ici posées ne soient plus que des questions résiduelles, et non pas des questions encore historiquement pertinentes.

De même, « Comment former des administrateurs expérimentés, issus de la classe ouvrière? » Qu'aura-t-on gagné, qu'aura gagné le prolétariat, et où sera le sens historique mondial de la révolution, si simplement il s'agit de puiser dans le prolétariat, et non plus dans la bourgeoisie, des administrateurs pour administrer le même sens de l'administratif que celui que nous connaissons sous le mode de production bourgeois? C'est l'administratif comme tel qui doit lui aussi bouger comme le commerce comme tel doit bouger, comme l'agriculture comme telle doit bouger. Tandis qu'ici ces catégories, une nouvelle fois, qui sont supposées être celles des sciences sociales, continuent à valoir dans le discours boukharinien.

On comprend donc quel peut être l'enjeu proprement politique des questions d'épistémologie générale, voire de philosophie au sens propre du terme, sur lesquelles se fait la division entre Boukharine et Gramsci, et comment des questions comme le rapport entre science et philosophie, ou

bien la différence entre le matérialisme historique et la sociologie ou bien le mécanique et l'organique, le rapport entre les sciences de la nature et les sciences sociales, comment ces questions proprement philosophiques sont en fait toujours déjà des questions politiques.

Nous continuerons la lecture du *Materialismo storico* et la critique gramscienne de Boukharine sur le fondement des « Questions générales » posées la semaine dernière et cette semaine. En ce qui concerne vos propres lectures, il est certain que le manque du texte italien doit être pour vous une gêne. À ce sujet, je signale que toute émission radiophonique suppose des textes d'accompagnement, que je ne les ai pas donnés bout par bout parce que j'ai traduit les indications bibliographiques et biographiques en début d'année assez longuement, mais que je les rassemblerai en un envoi qui vous sera adressé aux alentours du 15 février.

< 11. L'INAPTITUDE A LA DIALECTIQUE

(*Cahier 11*, § < 22 >, *Questions générales*, IV) >

Jusqu'à présent nous avons toujours emprunté les textes correspondant aux critiques les plus fondamentales que Gramsci adresse à Boukharine, au même passage du *Cahier 11*, intitulé : « *Quistioni generali* » dans l'édition Einaudi du *Materialismo storico*, pages 129-133. C'est encore au dernier de ces textes que nous allons maintenant emprunter la matière de notre lecture. Après quoi, ces « questions générales » ayant été mises en place autant que faire se peut, nous reprendrons l'ordre du *Cahier 11*, c'est-à-dire non pas cette fois l'ordre de l'édition Einaudi mais celui des manuscrits, pour traiter dans ces derniers les points 14 et 15³⁹. Ce qui va nous donner les titres suivants :

- d'abord « La dialectique », dernier titre donc des « Questions générales », p. 132 dans l'édition Einaudi (*G 222*⁴⁰) ;
- puis « Sur la métaphysique », qui est le point 14 dans le *Cahier 11* ;
- et enfin « Le concept de “science” » qui est le point 15 dans le *Cahier 11*.

Il s'agit, toujours dans la correspondance entre les manuscrits et Einaudi, pour le texte sur la métaphysique, des pages 133-134 du *Materialismo storico* (*G 200-202*) et, pour le concept de « science », des pages suivantes, 135-138 (*G 202-205*). Naturellement, nous ne viendrons pas à bout en cette seule séance de ces pages sur la dialectique, la métaphysique et le concept de « science », mais nous les entamerons, autant qu'il nous sera possible de le faire, en une trentaine de minutes.

Il est bien évident, en effet, qu'il ne suffit pas de reprocher à Boukharine un manque théorétique en général, mais qu'il faut encore voir comment ce

³⁹ « points 14 et 15 », c'est-à-dire §§ < 14 > et < 15 > dans l'édition Gallimard. Rappelons que la numérotation des paragraphes est le fait de l'éditeur, Gramsci s'étant généralement contenté de commencer ses textes par le signe §.

⁴⁰ Le titre « La dialectique » ne figure pas comme tel dans l'édition Gallimard ni du reste dans celle de V. Gerratana. Le texte que Gérard Granel va traduire ici sous ce titre se trouve au § < 22 > du *Cahier 11* intitulé : « Questions générales », sous le n° IV.

manque s'exemplifie, autrement dit voir de quelle façon Gramsci fait le travail ou indique qu'il faudrait faire le travail qu'il reproche précisément à Boukharine de n'avoir pas accompli, le travail véritablement théorique qui exige donc la mise en place au moins de ces trois notions fondamentales *la dialectica*, *la metafisica* et *la scienza*, la dialectique, la métaphysique et la science. Je tâcherai de donner à ces leçons qui viennent maintenant le plus possible le tour de la lecture et de la traduction, conscient que le principal problème de ce cours est l'inaccessibilité des textes pour les auditeurs qui ne sont pas italianisants, mais bien entendu il va de soi que le commentaire est quelque chose d'irrépressible et que vous ne l'éviterez pas.

Je prends donc, à la deuxième phrase, le chapitre sur la dialectique, page 132 du *Materialismo storico* (G 222) :

« L'absence de tout traitement de la dialectique », il s'agit de l'absence d'un tel traitement, naturellement, dans le *Manuel populaire* de Boukharine, « l'absence de tout traitement de la dialectique peut avoir deux origines ; la première peut être constituée par le fait que l'on suppose que la philosophie de la *praxis* se scinde en deux éléments : une théorie de l'histoire et de la politique conçue comme une sociologie, et par conséquent [c'est-à-dire] à construire selon la méthode des sciences naturelles (expérimentale au sens grossièrement [étroitement] positiviste), et une philosophie proprement dite qui viendrait ensuite et qui serait le matérialisme philosophique ou métaphysique ou mécanique (vulgaire). »

Cette phrase a son importance, puisqu'elle explicite l'origine de la façon dont Boukharine manque la dialectique ainsi que le lui reprochait, vous le savez, le testament de Lénine lui-même. Il importe par conséquent de la regarder de près. La dialectique est manquée lorsque la philosophie de la *praxis* est supposée scindée en deux, d'une part en tant que théorie de l'histoire et de la politique, où on la conçoit alors comme une sociologie, et d'autre part en tant que philosophie proprement dite. À travers cette critique se profile déjà *a contrario* la position qui sera celle de Gramsci, à savoir que l'on ne peut atteindre la dialectique, dont je vous rappelle qu'il la conçoit expressément comme philosophie et non comme science, qu'à la condition que l'idée de philosophie proprement dite ne soit pas séparée de

la théorie de l'histoire et de la politique. Au demeurant, il n'est pas difficile, dans cette séparation, de reconnaître la grossière division entre le donné empirique, bien entendu ici du côté de l'histoire et de la politique, et puis on ne sait quel toit philosophique immanent, éternel, toujours subsistant, une dimension du philosophique proprement dit, dimension dans laquelle il y aurait en soi et pour soi des attitudes, et en particulier l'éternel conflit de l'attitude matérialiste et de l'attitude idéaliste. En réalité, il est déjà idéaliste de s'imaginer qu'il existe ainsi une sorte de dimension philosophique dans laquelle on prend des attitudes ou l'on adhère à des doctrines, sans que cette dimension soit immédiatement la même chose que l'interprétation ou la théorie de l'histoire et de la politique. Il n'y aura en revanche véritablement de matérialisme, et de matérialisme véritablement dialectique, que si l'essence même du philosophique consiste dans l'historicité du *logos* ou encore dans ce que la fin de ce texte appellera « l'historisation concrète de la philosophie et... son identification avec l'histoire » (G 224). Tel est donc l'enjeu du texte sur la dialectique dont je reprends maintenant le fil :

« Même après la grande discussion qui a eu lieu contre le mécanisme », il s'agit de la discussion qui s'est poursuivie au congrès d'histoire des sciences de Londres, où Boukharine figurait et avait fait une communication, « Même après la grande discussion survenue contre le mécanisme, l'auteur du *Manuel* ne paraît pas avoir changé beaucoup sa façon de poser le problème philosophique. Comme il apparaît dans le mémoire qu'il a présenté au Congrès de Londres d'histoire de la science, il continue à tenir que la philosophie de la *praxis* se serait toujours divisée en deux : la doctrine de l'histoire et de la politique et la philosophie, laquelle il dit cependant être le matérialisme dialectique et non plus le vieux matérialisme philosophique.

Mais si la question est posée de cette façon-là, on ne comprend plus l'importance ni la signification de la dialectique, qui de doctrine de la connaissance et de substance médullaire [substantifique moelle] de l'historiographie et de la science de la politique, se voit ravalée au rang d'une sous-espèce de logique formelle, au rang par conséquent d'une scolastique élémentaire. »

Un peu compliquée, cette phrase demande cependant que nous revenions sur elle, parce qu'elle explicite au fond une parenté ou — je ne voudrais pas du tout ici anticiper sur les intentions propres de Gramsci, prenons donc par conséquent uniquement à mon compte ce que je vais dire — elle nous permet de relever une parenté profonde entre la pensée d'Aristote ou la pratique théorique d'Aristote et celle de Gramsci lui-même. Je pense qu'il faudrait y ajouter : et celle de Marx. Ce qui est certain, en tout cas, c'est que sous le titre de « logique formelle », d'autres passages par leur contexte le vérifieraient, c'est bel et bien la notion aristotélicienne de logique formelle qui est visée. Or de quoi s'agit-il dans ce concept aristotélicien de logique formelle? Il s'agit du statut de la généralité. Elle était déjà notre question et elle est la question théorique fondamentale.

Au-dessus et au-delà des différentes régions ou des différents genres, dont les axiomes renferment et définissent l'objet et la méthode des diverses sciences, se profilent deux types de généralités, qui seront donc toutes les deux des généralités sans genre : d'une part la logique formelle, c'est-à-dire les axiomes communs à toutes les sciences, et il n'y en a finalement que deux, ce sont le principe d'identité et le principe de contradiction, et d'autre part cette généralité non plus formelle et cependant non plus générique, puisqu'elle n'est plus de science, donc entièrement problématique, qui est ou serait la généralité d'un savoir sur l'être en tant qu'être, l'être au-delà des différentes régions dans lesquelles se spécifie l'étant. Or il est clair que pour Gramsci la dialectique tient exactement le rang que tient chez Aristote la généralité non formelle, qui est celle de la question de l'être en général ou du discours sur l'être en général. C'est ainsi, en effet, que peut se comprendre le double refus, de la part de Gramsci, d'identifier la dialectique ou la théorie marxiste de la philosophie de la *praxis* en général soit avec une science, fût-ce avec la plus générale des sciences, c'est-à-dire, dans le projet de Boukharine, avec la sociologie, soit avec un usage seulement formel du *logos*, avec la logique formelle ou les axiomes communs. Il ne reste donc plus qu'une place pour la généralité dialectique qui est celle-là même qu'occupe le discours proprement métaphysique chez Aristote.

Aussi nous ne sommes pas étonné de voir que la dialectique est appelée par Gramsci ici : « doctrine de la connaissance » ; elle est appelée encore par ailleurs : « gnoséologie ». Il s'agit là simplement d'un parler *époqual*

ou, si vous préférez, d'un lexique historique. Il s'agit d'un langage moderne pour le dire encore plus simplement. Car il est certain que, depuis Kant, c'est la métaphysique dans son essence, et dans la question de son fondement et de son fonctionnement, qui est elle-même visée lorsque l'on parle de « théorie de la connaissance » ou de « doctrine de la connaissance ». *Erkenntnistheorie*, en effet, désigne en allemand, non pas le travail épistémologique au sens où nous l'entendrions, c'est-à-dire au sens où il est appuyé sur la positivité des sciences et tâche d'interpréter après coup le travail de celles-ci, mais bien la question de la connaissance au sens proprement métaphysique, c'est-à-dire la question centrale de la possibilité même de la philosophie moderne. On verra d'une certaine façon que Gramsci n'a pas abandonné, qu'au contraire il renouvelle l'idée qu'en effet la dialectique ou la théorie du matérialisme historique succède bel et bien à la tradition métaphysique en son plus haut, c'est-à-dire, bien entendu ici, en sa reprise hégélienne. Il reste que c'est simplement par défaut que le discours marxiste nomme encore « doctrine de la connaissance » la dialectique dans le moment même où il en recherche la signification et l'importance. Mais ces pratiques de détresse ou de paléographie ne sont pas propres à Gramsci. Nous sommes encore soumis à la même domination à l'égard de tout un lexique, peut-être aussi de toute une sémantique que cependant nous travaillons par ailleurs à périmer de la façon la plus rigoureuse possible. Je reprends le texte :

« La fonction et la signification de la dialectique ne peuvent être conçues dans toute leur fundamentalité que si la philosophie de la *praxis* est conçue comme une philosophie intégrale et originale qui inaugure une nouvelle phase dans l'histoire et dans le développement mondial de la pensée dans la mesure où elle surmonte (et en la surmontant inclut en soi les éléments vitaux) aussi bien l'idéalisme que le matérialisme traditionnel, expressions des vieilles sociétés. »

Ce qui veut dire par conséquent — je parlais à l'instant de paléographie ou de paléonymie, expressions reprises bien entendu à Derrida — que le matérialisme lui-même n'est nullement un titre adéquat à son propre contenu ou à la philosophie de la *praxis*, pour le nommer autrement par conséquent, et que s'imaginer comme Boukharine qu'il existe une sorte de

position matérialiste en philosophie, c'est déjà en réalité obéir à un pré-supposé traditionnel dont le fond est entièrement idéaliste ; c'est s'imaginer en effet qu'il existe ainsi une sorte de dimension philosophique générale des attitudes en philosophie, parmi lesquelles l'idéalisme et le matérialisme, et s'imaginer peut-être, pourquoi pas, dans la foulée, que le matérialisme dialectique n'est finalement que la correction de ce mouvement dans l'histoire, déjà matérialiste mais cependant mécaniste à des titres divers, qu'il reconnaît en effet d'une certaine façon comme son propre passé, comme si donc il n'y avait pas rupture, coupure fondamentale entre la philosophie de la *praxis* et l'ensemble de la tradition occidentale, matérialisme mécanique compris. Il faudra peut-être un jour, afin de respecter cette coupure, et penser effectivement à partir de l'avenir, renoncer à appeler la philosophie de la *praxis* « un matérialisme », non pas certes pour renoncer à ce que ce titre implique de dur et engage de polémique, mais plutôt pour éviter de retomber dans l'indétermination qu'il traîne aussi avec lui à l'égard de l'essence même de la philosophie. L'essence même de la philosophie est en cause dans la philosophie de la *praxis*, et par conséquent celle-ci ne peut pas légitimement, mais seulement par détresse, se nommer sous aucune des étiquettes ou par aucun des termes du passé, fût-ce par le terme de matérialisme. Ce qui implique que la liaison entre la philosophie et l'historicité est l'entière nouveauté de la philosophie de la *praxis* ; précisément, une nouveauté qui brise la complémentarité hégélienne de l'ancien et du nouveau, une nouveauté dure à l'égard de laquelle le passé est l'objet non pas tant d'une réinscription que d'une entreprise de combat et de destruction.

« Si la philosophie de la *praxis* », conclut ce paragraphe, « n'est pensée que de façon subordonnée par rapport à une autre philosophie, on ne peut concevoir la nouvelle dialectique, dans laquelle précisément ce surmontement s'effectue et s'exprime.

La seconde origine », de l'absence de traitement théorique de la dialectique chez Boukharine, « semble bien⁴¹ être de caractère psychologique. On sent [bien] que la dialectique est quelque chose de fort ardu et de difficile, dans la mesure où la pensée dialectique va contre

⁴¹ « bien » : absent dans l'édition Gallimard.

le vulgaire sens commun, lequel est dogmatique, avide de certitudes péremptoires, et possède la logique formelle comme expression. [...]

Ce motif me paraît avoir été un frein psychologique pour l'auteur du *Manuel*, lequel réellement capitule devant le sens commun et la pensée vulgaire parce qu'il ne s'est pas posé le problème dans des termes théoriques exacts et, par conséquent, qu'il s'est trouvé dans la pratique désarmé et impuissant. Si le milieu inéduqué et grossier a dominé l'éducateur, si le vulgaire sens commun s'est imposé à la science, et non l'inverse, [si c'est le milieu qui est l'éducateur,] alors il faut que l'éducateur à son tour subisse une éducation, mais le *Manuel* ne comprend pas cette dialectique révolutionnaire. La racine de toutes les erreurs du *Manuel* et de son auteur (dont la position n'a guère [même pas] changé depuis la grande discussion du Congrès de Londres⁴²) consiste précisément dans cette prétention de diviser la philosophie de la *praxis* en deux parties : une "sociologie" et une philosophie systématique. »

À l'inverse de cette prétention, Gramsci avance la sienne dans la phrase de conclusion du § < 22 > dont l'importance me paraît extrême :

« Séparée de la théorie de l'histoire et de la politique, la philosophie ne peut être que métaphysique, alors que la grande conquête de [dans] l'histoire du penser moderne représentée par la philosophie de la *praxis* est précisément l'historicisation concrète de la philosophie et son identification avec l'histoire. »

Dans les cinq ou six minutes qui nous restent, je voudrais indiquer quel type de questions cette déclaration doctrinale fondamentale implique.

D'abord, une définition de l'usage gramscien du terme métaphysique, très proche en un sens, lorsqu'il est bien explicité, de l'usage heideggerien, à savoir que « métaphysique » désigne le vide de la philosophie ou son

⁴² Après « discussion » : [, en conséquence de laquelle il semble qu'il ait renié son livre, comme il ressort du mémoire présenté au Congrès de Londres]. Une note de Gérard Granel indique que « Il n'est rien en fait dans le rapport présenté à Londres par Boukharine qui permette d'affirmer qu'il a renié son vieux *Manuel populaire de sociologie marxiste* » (G 224 et 501 pour la note).

manque théorétique fondamental (celui-là même qui chez Heidegger s'appellera « oubli de l'être »), vide ou manque qui se produisent pour autant que la philosophie a été scindée de la théorie de l'histoire et de la politique. Certes cette exploitation de la politique ne se trouve pas dans Heidegger. En revanche, celle de la théorie de l'histoire s'y trouve. Là encore il ne s'agit pas de tout confondre. La théorie de l'histoire se comprendra, dans l'ordre des questions qui nous occupent ici, c'est-à-dire dans l'ordre de la culture, comme une théorie de la superstructure et en particulier comme une théorie des intellectuels. C'est finalement sur le fondement d'une théorie historique des intellectuels qu'il paraît à Gramsci possible de surmonter effectivement le vide métaphysique de la tradition et, par conséquent, d'obtenir un usage véritablement dialectique de la pensée, tandis que chez Heidegger la théorie de l'histoire ce n'est pas la théorie des intellectuels comme un moment essentiel de la théorie de la superstructure, c'est la théorie du sens de l'être ou de la perpétuelle retombée de la pensée de la différence dans l'évidence de la présence. Et je ne me dissimule pas que le rapprochement de ces deux conceptions de l'histoire n'est en rien aisé. Il reste que l'idée d'une coupure avec la tradition dépend essentiellement de l'identification de la philosophie et de l'historicité est une idée commune aux deux penseurs, et qu'elle est chez tous les deux parfaitement distincte, par conséquent, d'une autre historicisation de la pensée qui est plutôt une « philosophication » de l'histoire, si vous me passez ce barbarisme, à savoir distincte de la pensée de Hegel. C'est bien évidemment chez Hegel que le développement propre de la pensée n'est plus séparable du développement de l'histoire. Mais le traitement de l'histoire est en réalité ici un traitement téléologique tel que le nouveau chaque fois, bien que préféré à l'ancien, ne jouit que d'une nouveauté apparente, puisqu'aussi bien le nouveau ne fait que mûrir ce qui était toujours en germe dès le début et que finalement ce n'est que le mouvement de l'idée dans sa scission à l'intérieur d'elle-même qui crée l'espace de la différence historique, dans lequel se meut l'ensemble de traits des figures de la conscience et en particulier des figures de la théorie philosophique. En revanche, il ne s'agit pas du tout dans la théorie de l'histoire, qu'on la prenne de façon gramscienne ou qu'on la prenne de façon heideggerienne – et en tout cas, si on la prend de façon gramscienne, cela est clair —, d'une telle théologisation de l'histoire, mais il s'agit bien

cependant de comprendre que l'historicité de l'histoire et la philosophie ne font qu'un.

La deuxième remarque que cette conclusion du § < 22 > appelle est que chez Gramsci, pas plus que chez Engels ou chez Marx, il n'y a pur et simple reniement à l'égard de la philosophie et, en particulier, de la philosophie des Modernes, mais au contraire que la philosophie de la *praxis*, au moment même où il s'agit de sa coupure à l'égard de la métaphysique, est nommée, est considérée comme la représentante de la pensée moderne (« La grande conquête de la pensée moderne ... représentée par la philosophie de la *praxis* », dit le texte que nous lisons), et que par conséquent il n'est pas question là non plus de penser mécaniquement la rupture ou la coupure entre dialectique et *vide* métaphysique. Pour que cette rupture soit bien comprise, il faut par conséquent que soit encore mis en place le concept de métaphysique — c'est l'objet du texte suivant — et enfin mis en place le concept de science, c'est l'objet du texte encore suivant. L'un et l'autre, nous les lirons et nous les commenterons dans nos deux séances prochaines. Je vous rappelle quelles sont les références de ces deux derniers textes. Pour *Sulla metafisica* c'est : *Materialismo storico*, pages 133-134 (G 200-202) et, pour le concept de « science », *Materialismo storico*, pages 135-138 (G 202-205).

< 12. LA RECHUTE DANS LA METAPHYSIQUE

(*Cahier 11*, § < 14 >, Sur la métaphysique) >

Je vous rappelle où nous en sommes de cette longue lecture des passages les plus théoriques du *Materialismo storico* de Gramsci, c'est-à-dire, puisque Gramsci reproche à Boukharine de ne pas affronter les questions fondamentales sur l'essence de la philosophie, la véritable philosophie (« Qu'est-ce que c'est qu'une théorie? », « Quels sont les rapports entre le matérialisme historique comme discours de la généralité et les simples sciences sociales? »), que nous essayons donc, pour notre part, en suivant Gramsci et non nos propres inventions, de combler ce manque théorique et, par conséquent, d'affronter la série des concepts les plus généraux et les plus fondamentaux, à savoir dans l'ordre : la dialectique, la métaphysique et le concept de science.

« *La dialectica* » est le titre du passage qui commence page 132 et qui finit page 133 dans l'ouvrage d'Einaudi (*G* 222-224), que nous avons traduit la dernière fois et dont le thème fondamental était, je vous le rappelle, l'identification de la philosophie et de l'histoire. Nous abordons ce matin le deuxième thème et le deuxième texte, *Sulla metafisica*, à cette même page 133 (*G* 200)⁴³.

« Peut-on retirer du *Manuel populaire* », demande Gramsci, « une critique de la métaphysique et de la philosophie spéculative? Il convient de dire que l'auteur manque le concept même de métaphysique, dans la mesure où il manque les concepts de mouvement historique, de devenir, et par conséquent le concept de la dialectique elle-même. »

Ce qui signifie que l'ordre des textes (la dialectique, puis la métaphysique, puis enfin la science) n'est pas seulement chez Gramsci, dans le *Cahier 11*, l'ordre des textes, mais bel et bien l'ordre des raisons comme aurait dit Descartes, l'ordre des questions ; à savoir qu'il y a une question plus

⁴³ Cf. *supra* p. 27.

générale encore que celle de la métaphysique, contrairement à ce que nous pourrions peut-être penser, qui est la question du mouvement historique du devenir ou encore de la dialectique elle-même, ce qui implique que l'on comprenne la métaphysique comme un produit historique et qu'on la détermine historiquement. Comme, d'un autre côté, il s'agit cependant de concevoir la dialectique précisément dans son opposition à la métaphysique et dans le réglage de la différence entre la métaphysique et la science, il y a donc une sorte de circulation elle-même historique et dialectique ici entre la recherche marxiste et le passé traditionnel de l'Occident.

« Il convient de dire que l'auteur », l'auteur du *Manuel*, Boukharine, « manque le concept même de métaphysique, dans la mesure où il manque les concepts de mouvement historique, de devenir, et par conséquent le concept de la dialectique elle-même. Penser une affirmation philosophique comme vraie dans une période historique déterminée de l'histoire, c'est-à-dire comme expression nécessaire et inséparable d'une action historique déterminée, d'une *praxis* déterminée, mais qui se trouve surmontée et “rendue vaine” dans une période ultérieure, penser ainsi sans pour autant tomber dans le scepticisme et dans le relativisme moral et idéologique, c'est-à-dire concevoir la philosophie comme historicité, est une opération mentale un peu ardue et difficile. »

Et ce « caractère ardu et difficile » est sans doute le motif de « caractère psychologique », disait le texte de la semaine dernière, pour lequel Boukharine fuit la réflexion fondamentale sur la nature de la dialectique et sur son rapport à la philosophie. Mais puisque Gramsci, lui, nous invite à ne pas fuir et que cependant il n'en dit, en ce passage au moins, pas davantage sur la façon de surmonter le scepticisme et le relativisme moral avec lequel on pourrait confondre la perspective historique, il faut essayer d'esquisser par nous-mêmes la question en ses deux points principaux.

Pourquoi s'agit-il là d'« une opération mentale un peu ardue et difficile? » D'abord parce que cette conception de la pensée elle-même comme mouvement historique suppose que l'esprit ou les opérations de l'esprit, comme dit la Tradition, soit en lui-même ou soient en elles-mêmes historiques. Il y a un premier exemple qui vient précisément à l'esprit ici et

qui est celui du langage, ou plutôt, justement, non pas du langage comme faculté indéterminée de l'être humain parlant et raisonnable en général, mais bien du langage tel qu'effectivement il est toujours actué, c'est-à-dire des langues, lesquelles langues sont chaque fois et sont seulement elles-mêmes des produits sociaux et historiques. C'est, par exemple, le grand mérite de Humboldt que de refuser de transcender ce qu'il appelle « *die Verschiedenheit der menschlich Sprachen* », la diversité des langues humaines, cette sorte de confusion comme à Babel, cette confusion des langues qui n'est pas un avatar des langues, mais qui est leur essence. Son mérite est de refuser de coiffer cette diversité des langues historiques du toit spéculatif d'une grammaire pure logique ou encore d'une catégorialité anhistorique de la pensée humaine. Voir, dans le même ordre d'idées et de difficultés, le débat qui à la fois unit et sépare Aristote, Heidegger, Benveniste et Derrida.

Nous ne sommes donc pas complètement démunis pour comprendre comment, au moins sur l'exemple des langues, on peut et on doit saisir l'esprit lui-même d'une façon essentiellement historique. Mais cela ne suffit point. Car l'historicité de l'esprit, y compris comme langue historique, est toujours conçue par le matérialisme historique au sens précis où la pensée — Gramsci dit : « *il pensiero* », dans la généralité et avec, je dirais, la gravité avec laquelle les Allemands de leur côté disent : « *das Denken* » — où la pensée est *expression d'une société*. C'est, par exemple, ce que disait déjà la page 132 (G 223) :

« La fonction et la signification de la dialectique ne peuvent être conçues dans toute leur fundamentalité que si et seulement si la philosophie de la *praxis* est conçue comme une philosophie intégrale et originale qui inaugure une nouvelle phase dans l'histoire et dans le développement mondial de la pensée dans la mesure où elle surmonte (et en la surmontant en inclut en elle les éléments vitaux) autant l'idéalisme que le matérialisme traditionnel, expressions des vieilles sociétés. »

L'historicité fondamentale de la pensée, comprise de façon marxiste, suppose donc encore le deuxième point suivant : c'est que la société ne soit pas comprise, comme elle l'est précisément à l'horizon des seules sciences sociales, comme un agrégat de phénomènes d'un certain ordre seulement,

les phénomènes précisément sociaux à côté desquels il y en aurait encore d'autres. Il faut comprendre que dans le discours marxiste, dans celui en tout cas ici de Gramsci, la société désigne la totalité concrète de la pratique, le lieu et la façon, le seul lieu et la seule façon, dont ce que Heidegger appelle le *Dasein*, l'être-homme, subsiste. Mais, à l'inverse, cela suppose que la société est comprise, je dirais, ontologiquement. Ce qui veut dire qu'une société historique chaque fois donnée — puisqu'il n'existe pas plus de société en général que de production en général — est à travers toutes ses occupations (ce qu'on appelle « ses activités » et « ses secteurs ») préoccupée à faire un monde. Le thème n'est pas développé par Gramsci, mais ce n'est pas la première fois que nous remarquons, chez lui comme chez Marx, l'usage constant de l'adjectif « mondial », et aussi l'usage du singulier dans son unicité pour désigner l'histoire.

Il y a une sorte de toit spéculatif, au-dessus du texte de Gramsci, et invisible en un sens dans ce texte — peut-être invisible à son auteur même — sur lequel nous voudrions au contraire diriger l'attention et que nous voudrions transformer en un lieu de questions. C'est peut-être bien en effet la question la plus urgente à l'horizon même de la pratique critique contemporaine que celle du toit théorique du marxisme. D'où l'importance de la reprise du thème de la mondialité ou de l'histoire, tout court et au singulier, comme Histoire du Monde. La phrase que nous venons à l'instant de relire, page 132 [G 223], parle ce langage comme s'il allait de soi, et ce qui va de soi ici simplement, c'est la générosité de la succession de la Tradition dans le marxisme : « ... une philosophie intégrale et originale qui inaugure une nouvelle phase dans l'histoire et dans le développement mondial de la pensée, etc. », laquelle est à son tour, donc, expression de la société ou chaque fois, plus exactement, des sociétés historiquement déterminées à partir du mode de production.

Je disais donc que pour ne point tomber ici, c'est-à-dire à cause de l'historicité fondamentale de l'esprit, dans le piège de ce qui s'appelle cette fois un historicisme, et dans le relativisme sociologique ou autre, il faut bien concevoir la société en sa dimension ontologique comme préoccupée, au-delà de toutes ses occupations, à faire un monde — et que c'est bien le présupposé de Marx dans les *Manuscrits de 1844* (mais qui n'a jamais été renié nulle part) que de concevoir la production comme l'unité-de-l'homme-et-de-la-nature et de concevoir la tâche véritable de la société

comme la production de cette production elle-même, comme l'accouchement d'un monde en tant qu'« unité essentielle de l'homme et de la nature » dans l'athéisme fondamental. Il va de soi que développer ces questions est en effet, comme indique malicieusement Gramsci, « *una operazione mentale un po' ardua e difficile* » (une opération mentale quelque peu ardue et difficile). Le § <14 > continue ainsi :

« L'auteur en revanche », Boukharine, « tombe en plein dans le dogmatisme, et par conséquent dans une forme, fût-elle purement naïve, de la métaphysique ; ce qui est clair à la fin de son introduction, lorsqu'il pose le problème, lorsqu'il finit de poser la problématique [dans sa problématique même], là où l'on voit sa volonté de transformer la philosophie de la *praxis* dans la construction d'une "sociologie" systématique, sociologie en ce cas signifiant précisément métaphysique naïve. »

Par conséquent, ce qui signale spécifiquement que l'on tombe dans la métaphysique et sa naïveté fondamentale ou son idéalisme, même lorsqu'elle n'est plus naïve au sens ordinaire, c'est précisément la substitution à la théorie du matérialisme historique de la généralité de science de la simple sociologie. C'est bien, par conséquent, cette question sur le statut de la généralité entre philosophie et science qui commandait toutes les autres, et c'est pourquoi nous avons, il y a quelques semaines, commencé nous-mêmes par elle.

« Dans le paragraphe final de l'introduction », poursuit Gramsci, « l'auteur ne sait pas répondre aux objections de certains critiques qui soutiennent que la philosophie de la *praxis* ne peut vivre que dans des oeuvres concrètes d'ordre historique. Il ne réussit pas à élaborer le concept de philosophie de la *praxis* comme "méthodologie historique", et celle-ci à son tour comme philosophie, comme la seule philosophie concrète, c'est-à-dire qu'il ne réussit pas à poser ni à résoudre du point de vue de la dialectique réelle le problème que Croce s'était posé et avait cherché à résoudre du point de vue spéculatif. »

Le problème, on le voit surgir tout de suite, c'est cette liaison que nous croyons nécessaire entre l'historicité et puis l'individualité ou la singularité des domaines d'étude. L'idée d'une étude de l'historicité en tant qu'étude générale ou plus exactement même universelle, et même en tant qu'étude de l'universalité comme telle, puisqu'il s'agit de la philosophie identifiée à l'histoire, cette idée suppose effectivement que sur l'historicité de l'historique on ait un point de vue auquel l'histoire en tant que science de l'histoire ne peut pas s'élever. C'est là qu'intervient cette détermination que j'appelais ontologique, celle qui chez Heidegger se signale par des questions comme celle de l'identité de l'essence de la technique moderne et de l'essence de la métaphysique moderne, et chez Marx par l'écart de sens entre la production comme industrie et la production comme production du monde d'un sujet *réel*, c'est-à-dire qui n'ait même plus à se définir dans son opposition au Dieu de la Tradition. Donc Boukharine ne réussit point à pénétrer dans ces questions.

« En lieu et place d'une méthodologie historique, d'une philosophie, il construit une casuistique de questions particulières conçues et résolues dogmatiquement, quand encore elles ne sont pas résolues d'une façon purement verbale, par des paralogismes naïfs aussi bien que prétentieux. »

Une nouvelle fois ici est affirmé le lien entre l'impuissance à pénétrer des questions philosophiques d'ordre théorique le plus général, autrement dit la confusion entre philosophie et science, d'une part, et d'autre part, non plus, comme nous l'avions longuement souligné les semaines précédentes, le révisionnisme programmatique, mais bien ce qui est son pendant théorique, le dogmatisme. Ce qui est absolument stupéfiant, historiquement et politiquement parlant, est la précision avec laquelle Gramsci, cependant en prison, et alors que la fortune de Staline est encore au moment seulement de se décider, trace avec exactitude tous les traits caractéristiques de ce qu'il faut malheureusement continuer à appeler le stalinisme tant politiquement que théoriquement.

« Cette casuistique pourrait cependant être utile et intéressante si du moins elle se présentait comme telle, sans autre prétention que de donner

des schémas approximatifs de caractère empirique, utiles pour la pratique immédiate. Du reste on comprend qu'il devait en être ainsi, puisque [dès lors que] dans le *Manuel populaire* la philosophie de la *praxis* n'est pas une philosophie autonome et originale, mais la [une] "sociologie" du matérialisme métaphysique. »

Une nouvelle fois est soulignée, par Gramsci donc et non par nous, que l'origine de toutes les erreurs de Boukharine dans le *Manuel populaire* est la confusion entre philosophie et sociologie, c'est-à-dire entre le statut scientifique de la généralité et le statut philosophique de la généralité. L'un des produits funestes de cette confusion est de priver le matérialisme historique de sa nouveauté, périlleuse mais riche, en tant précisément que philosophie ou que succédant à la philosophie. En effet, l'un des produits de cette confusion, soulignons-nous déjà la dernière fois, est l'évidence qui autorise à ranger la dialectique, le matérialisme historique, derrière une étiquette ou une position supposée existante en elle-même dans le ciel des attitudes philosophiques en général, qui serait le matérialisme en matière de métaphysique. Alors qu'au contraire, si Gramsci emploie l'expression « philosophie de la *praxis* », beaucoup plus souvent que matérialisme historique ou matérialisme dialectique, ce n'est pas seulement, comme on l'a dit, c'est peut-être aussi mais ce n'est pas seulement par une prudence carcérale et pour éviter d'irriter les autorités fascistes de sa prison, auxquelles, je crois, il aurait bien mal échappé par un camouflage aussi léger, mais c'est parce qu'il veut éviter de comprendre déjà d'avance la philosophie de la *praxis* comme un matérialisme ou de la comprendre déjà d'avance comme une option ou attitude métaphysique. Il la pense historiquement comme dialectique au sens historique, dialectique entièrement à inscrire à partir de la pratique du prolétariat et de l'avant-garde du parti. Et c'est seulement dans l'invention, elle-même pratique, d'une théorie encore inouïe, d'une sorte de point de vue prolétarien dans la généralité, qu'il devient possible de déterminer le sens même du terme matérialisme, et d'expliquer le rapport même de cette nouvelle généralité qui fait tournant dans l'histoire à l'égard du nom dont la généralité jusqu'ici s'est toujours couverte dans l'histoire elle-même, à savoir le nom de métaphysique. D'où la sévérité avec laquelle Gramsci juge l'emploi

indéterminé du terme métaphysique chez Boukharine — c’est ce que dit la suite immédiate du texte.

« *Metafisica per esso* », « La métaphysique pour lui », c’est-à-dire pour Boukharine, « signifie seulement une certaine formulation philosophique déterminée, la formulation spéculative de l’idéalisme, et non pas déjà », sous-entendu : comme il le faudrait et comme moi, Gramsci, je le pense, « toute formulation systématique qui se pose comme vérité⁴⁴ extra-historique, comme un universel abstrait en dehors du temps et de l’espace. »

Or le matérialisme métaphysique est précisément une telle formulation systématique qui se pose comme vérité extra-historique, et à ce titre elle est fondamentalement métaphysique ou bien, comme nous dirions, nous, idéaliste. C’est-à-dire qu’on n’est pas idéaliste parce qu’on appartient au courant reconnu et repéré qui s’appelle l’idéalisme, on peut l’être aussi bien lorsque l’on s’installe simplement *in abstracto* dans une position dite matérialiste et qui n’est pas consciente du caractère paléonymique de son propre intitulé. Autrement dit, le lien du matérialisme historique avec le matérialisme mécaniste, par exemple du XVIII^e siècle français, ce lien est à écrire entièrement, comme toujours dans le travail herméneutique, à partir du matérialisme dialectique. Il est non pas une filiation qui expliquerait quelque chose, mais une sorte de recherche en paternité effective, qu’il faut elle-même expliquer dans le risque total du présent, ou plutôt même encore de l’avenir, puisque décidément il s’agit ici de quelque façon d’écrire ce toit spéculatif ou ce toit théorique plutôt que spéculatif, ce toit théorique du marxisme qui chez Marx lui-même, après la flambée des *Manuscrits de 1844*, n’a plus fait l’objet d’un travail explicite. Je relis par conséquent cette phrase importante pour la détermination du rapport entre dialectique et métaphysique chez Gramsci :

« La philosophie du *Manuel populaire* (implicite en lui) peut être appelée un aristotélisme positiviste... »

⁴⁴ « Vérité » est entre crochets dans l’édition Gallimard, qui indique en note : [Dans le manuscrit, ajouté (N. de l’E.)].

Qu'il en aille bien ainsi, nous en avons assez dit en lisant, par exemple, le § 7 du Chapitre I du *Manuel* pour qu'il ne soit pas nécessaire d'y revenir aujourd'hui.

« La philosophie du *Manuel populaire* (implicite en lui) peut être appelée un aristotélisme positiviste, une adaptation de la logique formelle aux méthodes des sciences physiques et naturelles. »

Et nous avons également déjà dit que, pour réfuter ce faux aristotélisme, ce pseudo-aristotélisme qui n'est en fait que le positivisme des Modernes du XIX^e siècle, Gramsci, lui, s'appuie sur la véritable conception d'Aristote concernant les sciences et la généralité d'ordre non scientifique qui est proprement philosophique. La logique formelle dont il s'agit, par conséquent, est soit le niveau de la logicité formelle au sens aristotélien propre, par exemple le principe de contradiction et le principe d'identité, soit est son remplissement positiviste moderne fictif — je dis « fictif » parce qu'Aristote, lui, savait très bien qu'à ce niveau-là on parlait *logikos* et non pas *phusikos*, c'est-à-dire on parlait seulement dans les mots et non pas sur les choses mêmes, ce que le positivisme oublie — le remplissement donc de cette généralité vide par une pseudo-généralité pleine de l'ordre de la science, la généralité fictive du sociologique à l'horizon de toutes les sciences sociales. Alors que l'enjeu de la lutte de Gramsci est d'expliquer que le matérialisme historique en tant que langage philosophique de la généralité ne laisse aucune place à une généralité de science, qu'on peut si on veut appeler sociologique, qui coifferait encore toutes les sciences sociales, mais que c'est au contraire la théorie générale qui remplit directement la fonction régulatrice et la fonction de décision fondamentale à l'égard des différentes sciences dans une généralité qui n'est pas encore de science. Le lien entre le scientisme, le dogmatisme et le révisionnisme est ici une fois de plus, par conséquent, parfaitement souligné. Et c'est sans doute la leçon théorico-politique la plus importante de ces textes. C'est en vérité la raison pour laquelle je les ai choisis.

Il nous faut, par conséquent, entrer à la suite de Gramsci dans la reprise de cette question sur la logicité formelle, sur la généralité de science, de métaphysique et de dialectique. Poursuivons donc la traduction.

« La philosophie du *Manuel populaire* (implicite en celui-ci) peut être appelée un aristotélisme positiviste, une adaptation de la logique formelle aux méthodes des sciences physiques et naturelles. »

C'est ce remplissage monstrueux dont je parlais à l'instant.

« La loi de causalité et la recherche de la régularité, de la normalité, de l'uniformité, sont substituées à la dialectique historique. Mais comment, de cette façon-là, avec une telle conception, peut-on en déduire le surmontement, le “renversement” qui est l'oeuvre de la *praxis*?⁴⁵ »

Il est évident qu'à ce scientisme correspond l'hypostase métaphysique d'une nature des choses historiques, et par conséquent que leur historicité effective disparaît. S'il s'agit de prévoir des effets déterminés d'une nature, on ne voit plus du tout quel jeu reste pour la *praxis*. D'où la phrase suivante :

« L'effet, mécaniquement, ne peut jamais surmonter [dépasser] la cause ou le système des causes ; de là vient qu'il ne peut avoir d'autre développement que le plat et vulgaire développement qui est celui de l'évolutionnisme.

Si “l'idéalisme spéculatif” est la science des catégories et de la synthèse *a priori* de l'esprit, c'est-à-dire une forme d'abstraction anti-historiciste, la philosophie implicite dans le *Manuel populaire* est un idéalisme à la renverse », *un idealismo alla rovescia*, « en ce sens que des concepts et des classifications empiriques se substituent⁴⁶ aux catégories spéculatives, mais qu'ils sont tout aussi abstraits et anti-historiques que celles-ci. »

⁴⁵ [Mais comment, de cette façon de former les concepts, peut-on déduire le dépassement, le “renversement de la *praxis*”?]

⁴⁶ [ont été substitués].

Telle est la solidarité théorique, avant de devenir bientôt historique et politique, entre l'idéalisme et le dogmatisme révisionniste scientiste.

< 13. LA CONFUSION EPISTEMOLOGIQUE ET LA METHODE

(*Cahier 11*, § < 15 >, « Le concept de “science” »)

Nous terminions la semaine dernière notre traduction de Gramsci et les quelques questions qu'elle nous laisse le temps de poser en les résumant dans la critique du § < 14 > du *Cahier 11, Sulla metafisica*, qui reproche au *Manuel populaire* de Boukharine de constituer un idéalisme à la renverse, c'est-à-dire d'appartenir bel et bien lui-même à la vieille métaphysique, entendez désormais, dans la précision gramscienne de ce concept, à une pensée dont la généralité croit pouvoir se développer dans l'extériorité à l'égard de l'histoire.

La fin de ce paragraphe < 14 > est la suivante :

« Une des traces les plus visibles de cette vieille métaphysique dans le *Manuel populaire* est la recherche, menée par Boukharine, de réduire tout à une cause, la cause ultime, la cause finale. On peut reconstruire l'histoire de la cause unique et ultime, et démontrer que celle-ci est l'une des manifestations de la recherche de Dieu. »⁴⁷

Autrement dit, il n'y a pas de discours dont le niveau soit métaphysique qui puisse échapper à la structure onto-théologique de la métaphysique, comme dirait Heidegger, et par conséquent qui ne doive retomber bien en-deçà non seulement de Marx, mais même de Feuerbach, puisqu'il n'y a pas de discours appartenant à la métaphysique qui ne soit, au moins souterrainement, théologique, et cela même si l'on s'est déclaré partisan de l'athéisme ou bien même si l'on s'est rangé sous la bannière du matérialisme, précisément même si, en se rangeant sous la bannière du matérialisme, on a par là solidifié l'idée qu'il existe des attitudes anhistoriques en métaphysique. L'essentiel est par conséquent d'en venir à ce qui commande tous ces manques théoriques de Boukharine, soit à

⁴⁷ Ni dans l'édition Gallimard ni dans celle de l'*Istituto Gramsci*, cette phrase présentée ici par Gérard Granel comme la conclusion du § < 14 > (*Sur la métaphysique*) ne figure dans ce dernier. Elle termine bien en revanche le paragraphe dans l'édition Einaudi dirigée par Platone, p. 135.

l'égard de la dialectique, dont il est incapable, comme Lénine ne le lui a pas envoyé dire dans son testament, soit à l'égard de la métaphysique, dans laquelle il retombe sans le vouloir et précisément même là où il ne le veut pas. Ce qui commande toutes ces aventures, c'est finalement la conception de la science elle-même ; d'où le troisième texte : « *Il concetto di scienza* » (Le concept de “science”), à la page 135 de *Materialismo storico* (G 202).

Tout le texte va tourner autour d'une conception saine de la causalité. Cette conception saine de la causalité consiste à distinguer soigneusement, comme en une question bateau des années 40 ou 50, causalité et déterminisme. La parenté de ces pages de Gramsci est, dans mon souvenir, très grande avec quelques-uns de ces grands cours que dispensait Michel Alexandre dans l'hypokhâgne de Louis Le Grand il y a maintenant vingt, vingt-cinq ans. En un sens, un Kant bien compris suffit déjà à éviter la confusion dans laquelle tombe Boukharine et qui commande toutes les autres ou tout son destin théorique, la confusion entre causalité et déterminisme, qui est elle-même la racine de la conception positiviste et finalement dogmatique de la science. Entamons donc la traduction.

« *Il concetto di “scienza”*. La position du problème comme une recherche de lois, de lignes constantes, régulières, uniformes, », il s'agit de la position du problème, vous l'avez reconnu, dans le *Manuel populaire*, « est liée à l'exigence, conçue sur le mode un peu puéril et naïf⁴⁸ de résoudre péremptoirement le problème pratique de la prévisibilité des événements historiques. »

Et en effet, comme il n'a lui-même qu'un concept pragmatique de la *praxis*, Boukharine pense que le point de vue de classe en matière de sciences est lié tout simplement au besoin immédiat de ces mêmes classes, et que ce besoin est celui de la prévision, le besoin de prévoir la tactique et la stratégie de l'adversaire, et par conséquent de connaître, pour qu'une telle prévision soit possible, les lois les plus générales de la société en général. Si bien qu'il y aurait une sorte de domaine ou de terrain sociologique commun sur lequel manoeuvrent les deux classes et dans une

⁴⁸ [exigence un peu puérole et naïve].

conception de la science qui consiste à la transformer en une recette sur la prévision du cours des choses.

« Puisqu'il paraît [“apparaît”], », continue le texte, « par un étrange renversement des perspectives, que les sciences naturelles donnent la capacité de prévoir l'évolution des processus naturels, la méthodologie historique a été conçue “scientifiquement” seulement [si et] dans la mesure où elle est [rend] apte à “prévoir” l'avenir de la société. »

Gramsci invoque ici un renversement des perspectives, dont il ne dit pas, en cet endroit précis, en quoi il consiste. Ce qui n'est à la rigueur pas impossible grammaticalement dans la phrase ; mais ce sont encore une fois des notes écrites, debout, sur un pupitre, en marchant de long en large dans la cage d'une prison et souvent dans une détresse physique, biologique grave. Il me semble que le renversement dont il s'agit, c'est d'abord de vouloir faire passer les sciences de la nature, elles-mêmes conçues sur un modèle évolutionniste et positiviste, au rang de paradigme des sciences de la société, alors que la véritable position matérialiste historique, c'est plutôt d'être une théorie de la société — non certes, il est vrai, une science — régulatrice à l'égard des sciences sociales *et* des sciences de la nature ou de tout savoir en général, y compris la généralité philosophique. Le renversement de perspective est d'abord là.

Il est ensuite, plus profondément — et là est ce qui touche à la question philosophique du passage —, ce renversement qui consiste à dire que les sciences donnent « la capacité de prévoir l'évolution des processus naturels ». C'est plutôt l'inverse. C'est la capacité de pré-voir la nature qui engendre une science. Encore faut-il bien comprendre que pré-voir la nature, ce n'est pas ici prévoir le déroulement réel des phénomènes dans le monde, ce n'est pas la prévision des événements concrets comme tels, mais la prise-en-vue-d'avance du mode de légalité auquel ces événements nécessairement obéiront. C'est par conséquent un projet concernant l'être physique de la chose physique, de l'ordre du projet fondamental de la nature, par exemple, de Galilée à Newton, dans le principe d'inertie. Et ce n'est pas du tout une prévision de la pluie demain matin ou de la guérison de ma scarlatine pour mercredi prochain. Imaginer que la science est dans la prévision du déroulement des événements de la nature, tel est le

renversement de perspective. La science pré-voit d’abord la nature des choses et non pas le déroulement des choses dans la nature. Là est le manque théorique épistémologique fondamental de Boukharine.

Dessous encore, ce manque suppose une confusion philosophique d’ordre général entre l’objet de la science, qui est toujours immanent aux procédures méthodologiques qui le définissent ou plutôt qui le produisent, donc ce concret de pensée qu’est l’objet de science, et puis la chose réelle, l’ensemble du tissu réel que, prétend-on ou prétend Boukharine, les sciences doivent prévoir. Cette différence est donc bien celle, classique, que j’avais annoncée dès le début, c’est la différence entre causalité et déterminisme. C’est pourquoi il n’est peut-être pas inutile de reprendre parfois ces vieilles oppositions de concepts, ce nettoyage quasi-grammatical des notions qui font la substance traditionnelle des dissertations de khâgne, de licence ou d’agrégation. Je reviens au texte.

« De là vient la recherche des causes essentielles, y compris de la cause première [de la “causa prima”], de la « cause des causes ». Mais les *Thèses sur Feuerbach* avaient déjà critiqué par anticipation cette conception simpliste. En réalité on ne peut prévoir scientifiquement [“scientifiquement”] que la lutte »...

...il s’agit de la prévision de la lutte des classes que l’on peut tirer scientifiquement du *Capital*. Je vous rappelle que l’attitude de Gramsci depuis longtemps, depuis le fameux article « La révolution contre *Le Capital* », à l’égard de cet ouvrage de Marx, n’est certes pas de le renier ou de l’ignorer, mais de combattre son interprétation scientiste pour des raisons politiques, parce que cette interprétation scientiste est liée à ce qu’il appelle « la faiblesse programmatique » et « l’absence d’action ». Donc :

« les *Thèses sur Feuerbach* avaient déjà anticipativement critiqué cette conception simpliste. En réalité on ne peut prévoir “scientifiquement” que la lutte, mais non pas les moments concrets de celle-ci »...

...exactement comme l’on peut prévoir la causalité seule, mais non pas le déroulement des phénomènes, comme si ceux-ci faisaient passer à l’apparence une détermination subsistante des choses. S’il y a un thème

kantien riche d'avenir, curieusement matérialiste, parce qu'il est contre le scientisme, c'est la substitution à l'idée métaphysique d'une loi sous-jacente aux choses et passant à l'apparence (qui est au fond l'idée leibnizienne, même si cette loi chez Leibniz est elle-même à son tour purement mathématico-formelle) de l'idée d'une conformité, d'une simple conformité à la forme d'une loi, *die Gesetzmäßigkeit*. La causalité ne va pas plus loin que la *Gesetzmäßigkeit*, et elle ne signifie pas du tout que le réel est le passage à l'existence d'un tissu de *Gesetzen*, d'un tissu de lois subsistantes. Donc :

« En réalité on ne peut prévoir "scientifiquement" que la lutte, mais non pas les moments concrets de celles-ci, qui ne peuvent pas ne pas résulter de forces opposées en mouvement continu, non réductibles jamais à une quantité fixe [des quantités fixes], parce que [puisque] en elles la quantité devient continuellement qualité. »

L'enjeu politique de ces positions théoriques apparaît immédiatement, en ce sens que la position de Gramsci fait apparaître comme purement et simplement scolastique la question traditionnelle de savoir, par exemple, si une situation donnée est révolutionnaire ou non. Notez bien que c'est la question elle-même dans son bien-fondé qui s'écroule ici, c'est-à-dire les deux réponses, au fond dogmatistes et solidaires dans leur dogmatisme malgré leur opposition, celle qui consiste à trouver que la situation n'est jamais révolutionnaire, parce qu'elle ne l'est jamais totalement et qu'en effet cette totalité est inassignable objectivement, et l'autre réponse, purement volontariste, qui consiste à pratiquer comme révolutionnaire, c'est-à-dire comme visant la totalité, n'importe quelle action fragmentaire, dans n'importe quel risque d'échec, sur n'importe quel plan. En réalité, c'est à la fascination de la question qu'il faudrait mettre fin. Se demander si une situation *est* révolutionnaire, jusqu'où, combien, en totalité, en partie ou non, c'est se poser une question qui n'a pas plus de sens que de prévoir scientifiquement le moment et les modalités du renversement du mode de production bourgeois par le prolétariat. Bref, c'est appliquer la théorie à la pratique au sens le pire de la théorie, c'est-à-dire en son sens sourdement métaphysique et réellement scientifique, et dans l'oubli de ceci, premièrement, que la théorie est elle-même une pratique et, deuxièmement,

que c'est seulement dans la pratique que quelque chose comme la prévision peut trouver place, ainsi que Gramsci va l'expliquer maintenant. Il ne s'agit donc pas d'une vue d'avance sur le tissu concret de ce qui va arriver, mais de la *prévision propre à l'action*, celle *du combat lui-même*, qui ne mise pas du tout sur une nature des choses, mais sur ce qui peut apparaître d'un rapport des forces.

« Réellement on “prévoit” dans la mesure dans laquelle on opère [agit], », « *realmente si “prevede” nella misura in cui si opera* », « dans la mesure où on applique un effort volontaire et par conséquent où on contribue concrètement à créer le résultat “prévu”. La prévision se révèle donc non pas comme un acte scientifique de connaissance, mais comme l'expression abstraite de l'effort que l'on fait, la façon pratique de créer une volonté collective.

Et comment la prévision pourrait-elle être un acte de connaissance? »

Afin de faire passer entièrement la prévision, en un sens non mythologique, dans la dépendance de l'agir politique, il faut lui ôter son sol, son terrain pseudo-épistémologique, c'est-à-dire qu'il faut encore revenir sur l'essence même de la connaissance. D'où ce second paragraphe que nous abordons maintenant, toujours page 135 [G 202] :

« Et comment la prévision pourrait-elle être un acte de connaissance? Si connaître, c'est connaître ce qui est ou ce qui a été, ce n'est jamais connaître ce qui sera, lequel est un non-étant [“non-étant”] et par conséquent inconnaissable par définition. »

Retour spéculatif — ou plutôt, pensons à la détermination ontologique du connaître chez les Grecs, en particulier chez Aristote, mais aussi bien, à ce niveau de généralité, chez Platon : connaître, c'est connaître ce qui est en tant qu'il est. Or, « ce qui sera... est un non-étant ». Entendez bien ici qu'il ne s'agit pas simplement de dire que les événements futurs n'ayant pas eu lieu, ils ne sont pas puisqu'ils ne sont pas déjà réalisés. Il s'agit de combattre l'idée même que quelque chose dans le futur se prépare à se réaliser. Quant à « ce qui a été ou est », cela ne désigne pas simplement un stock de réalités subsistantes, mais la définition de leur conformité à une

loi, pour reparler ici encore une fois kantien, la définition de ce qui est reçu comme étant selon un certain sens d'être. Connaître est toujours agir sur la pré-détermination théorique de ce sens d'être qui admet ceci ou cela comme étant vraiment et non le reste, et cela n'est pas du tout accumuler des prévisions sur un contenu futur des choses ni simplement, du reste, faire des observations sur un contenu empirique présent ou passé des choses. La distribution ici de l'être dans les trois dimensions du temps ne doit pas faire écran à la compréhension correcte de la détermination ontologique de la connaissance. Donc je reprends tout le passage :

« Et comment la prévision pourrait-elle être un acte de connaissance? On connaît ce qui a été ou est, non ce qui sera, qui est un non-étant [“non-étant”] et par conséquent inconnaissable par définition. Le prévoir est donc seulement un acte pratique qui ne peut, dans la mesure où il ne s'agirait pas d'une futilité ou d'une perte de temps, avoir d'autre explication que celle exposée plus haut »

...« celle exposée plus haut », c'est-à-dire l'explication du sens proprement pratique et actif de la prévision. La prévision étant donc de l'ordre de l'agir et non de l'ordre du connaître.

« Il est nécessaire de poser exactement le problème de la prévisibilité des événements historiques pour être en mesure de critiquer de façon exhaustive la conception du causalisme mécanique, pour la vider de tout prestige scientifique et la réduire à un pur mythe, qui peut-être a eu son utilité dans le passé, en une période de retard [arriérée] du développement de certains groupes sociaux subalternes⁴⁹.

Mais c'est le concept même de science [“science”], tel qu'il résulte du *Manuel populaire*, qu'il faut finalement détruire par la critique ; ce concept est transplanté purement et simplement [tel quel] des sciences naturelles [de la nature], comme si celles-ci étaient la seule science, ou la science par excellence, comme cela a [avait] été fixé par le positivisme. Mais dans le *Manuel populaire* le terme de science est employé en de

⁴⁹ Dans l'édition Gallimard l'alinéa s'achève par cette parenthèse : « (voir une note précédente)¹ ». La note de Gérard Granel renvoie au § < 12 > du *Cahier 11*, en particulier aux pp. 187 et suiv.

nombreuses significations, certaines explicites, d'autres sous-entendues ou à peine accentuées [ébauchées]. Le sens explicite est celui que “science” possède dans les recherches physiques. À d'autres endroits cependant il [le terme] semble indiquer la méthode. Mais existe-t-il une méthode en général, et si elle existe [signifie-t-elle quelque chose d'autre que philosophie?]^j D'autres fois, il est vrai, il pourrait signifier simplement la logique formelle, mais celle-ci peut-elle s'appeler une méthode et une science? Il convient de poser de façon ferme que toute recherche a son mode [une méthode] déterminé et qu'elle construit sa science déterminée, et que la méthode s'est développée et a été élaborée en même temps que le développement et l'élaboration de cette recherche et de cette science déterminée, et qu'elle forme un tout avec elles. Croire pouvoir faire progresser une recherche scientifique en lui appliquant une méthode type, choisie parce qu'elle donnait de bons résultats dans une autre recherche, à laquelle elle était connaturelle, c'est une étrange bévue qui a peu de chose à voir avec la science. »

C'est ce passage qui, par anticipation, me faisait dire, il est vrai après du reste quelques autres que nous avons déjà rencontrés, que pour critiquer le pseudo-aristotélisme positiviste de Boukharine, Gramsci retrouvait — consciemment ? inconsciemment? (il ne le dit pas), avec en tout cas une précision étonnante — la véritable doctrine aristotélicienne du savoir en général, et en particulier de l'articulation et d'abord de la différence entre science et philosophie.

En effet, il est d'abord dit ici que la domination des sciences de la nature sur l'imagination théorique en général, le fait que ce sont les sciences physiques qui servent de domaine d'importation à l'imagination théorique, ce n'est pas du tout quelque chose qui va de soi, c'est une situation historique qu'il faut elle-même expliquer. Question que nous avons déjà rencontrée une autre semaine et sur laquelle, pour cette raison, je ne reviens pas par économie de temps.

Ensuite, la deuxième question fondamentale et véritablement théorique en effet du texte, est celle de l'idée même de méthode générale : « *Ma esiste un metodo generale?* » (Mais existe-t-il une méthode générale?). La

^j « cela signifie-t-il rien d'autre que la philosophie? ».

question de savoir s'il existe une méthode générale, c'est la question de savoir s'il existe un sens général de ce qui est, puisque cette méthode est celle du connaître et que « connaître c'est connaître ce qui est », disait le texte tout à l'heure d'une façon ultratraditionnelle. Or Marx disait déjà : « Il n'existe pas de production en général, et il n'existe pas de production générale ». Il n'en reste pas moins que c'est bien sur le concept de production que se trouvent refondues chez Marx les doctrines parcellaires et éclatées de la production au sens étroit, de la distribution et de la consommation qui sont celles, par exemple, des économistes classiques. Donc il ne s'agit pas dans le marxisme de renoncer à la généralité, au sens philosophique vrai, c'est-à-dire la totalité comme telle. Il ne s'agit pas même, d'une certaine façon, de renoncer à une méthode en un certain sens du terme, c'est-à-dire à un cheminement juste dans un tel domaine de la généralité ou de la totalité. Mais il s'agit de poser au moins un point d'interrogation après l'expression « méthode générale » : « Existe-t-il une méthode en général? ». Si cette question se pose, c'est que « méthode » depuis Descartes, plus encore depuis la dégradation épistémologico-positiviste de la métaphysique des modernes, signifie « méthode des sciences » ou « méthode d'une science », et que par conséquent il est extrêmement difficile d'arracher ce terme à une telle connotation. Et si la méthode désigne la mise en sécurité du type scientifique, la mise en sécurité des vérités de type scientifique, alors il faut plus qu'un point d'interrogation à l'expression « méthode générale », il faut une négation à la question : « Existe-t-il une méthode en général? » Réponse : non! Elle existe si la généralité et la méthodicité sont elles-mêmes comprises dialectiquement et/ou philosophiquement, et non pas scientifiquement. C'est pourquoi Gramsci demande encore : « ... et si elle existe », cette méthode en général, « signifie-t-elle quelque chose d'autre que philosophie? ».

La parenté avec Aristote se précise d'autant plus que la généralité de philosophie et la généralité transgénérique, la généralité sans genre par opposition aux généralités chaque fois régionales de la connaissance scientifique de l'étant, voisine encore avec une autre généralité, elle aussi transgénérique, mais cette fois purement formelle, qui est la généralité des *axiomata koina*, des axiomes communs, c'est-à-dire les principes les plus généraux de la logique tels que le principe de contradiction ou le principe

d'identité. Mais il est bien évident que cette généralité logique-là n'est d'aucune façon ce qui fraye la voie à un connaître ni de l'ordre des sciences ni de l'ordre de la pensée, qu'il s'agit simplement à la rigueur de moyens de régulation rétrospective d'un discours, et que par conséquent on ne peut que demander, d'une façon qui appelle la réponse négative que donne Gramsci : « ... mais la logique formelle peut-elle s'appeler une méthode et une science? » Bien entendu : non. En l'absence de l'assomption par le matérialisme historique de la généralité et de la métaphysicité comme philosophie, il ne reste plus au positivisme boukharinien qu'à remplir précisément ce vide de la logique formelle par ce qui est le pur produit d'un mouvement historique non interprété et non compris, à savoir une certaine représentation déterministe, positiviste de la science en importation à partir des sciences naturelles. Alors que, à supposer qu'on puisse — et en réalité on ne peut pas — régler le marxisme dans la simple question de l'opposition des sciences de la nature aux sciences sociales, il faudrait dire, faute de mieux, que c'est plutôt la science de la société qui gouverne toutes les questions sur la scientificité et qui, d'une certaine façon, doit dominer sur les sciences eidétiques formelles ou sur les sciences de la nature, plutôt que l'inverse. En réalité un tel renversement n'a lui-même pas de sens. C'est tout le statut de la scientificité — que celle-ci explore le rapport de l'homme à la nature ou le rapport des hommes entre eux, qu'il s'agisse de sciences de la nature ou de sciences sociales — c'est tout le statut de la scientificité qui est en cause, dès les *Manuscrits de 1844*, dans la mise en marche de cette étrange machine théorique qui s'appelle le matérialisme historique. Et c'est précisément à ce niveau de radicalité que Gramsci a le mérite de continuer Marx. « Il convient », dit-il, « de tenir ferme que toute recherche a un mode [une méthode] déterminé et construit une science déterminée », c'est-à-dire que toute recherche est régionale, et que par conséquent il n'y a pas de *metabasis eis allo génos* possible, qu'on ne peut pas importer les modèles scientifiques d'une science dans l'autre n'importe comment, parce qu'il n'y a pas de méthode type. S'il y en a bien une, c'est la méthode dont parlait Descartes, c'est la *mathesis universalis*, mais celle-ci n'est pas séparable de son idéalisme transcendantal, et, par conséquent, pas plus que le prolétariat ne peut continuer le mode de production bourgeois, pas davantage le matérialisme historique et dialectique ne peut continuer la *mathesis universalis*.

< DEUXIEME PARTIE

LE DEBAT ENTRE BORDIGA ET GRAMSCI >

< A. INTRODUCTION A LA QUESTION DES CONSEILS D'USINE
(P. Spriano, *L'Ordine Nuovo e i consigli di fabbrica.*
Ordine nuovo hebdomadaire) >

< 14. LA QUESTION DE L'ENTRE-DEUX DE LA CULTURE ET DE LA POLITIQUE ET LA NAISSANCE DE L'ORDINE NUOVO >

Eh bien nous nous retrouvons après une semaine d'interruption due à la maladie, dont je vous prie de m'excuser, laquelle est également la cause d'un retard de dix ou quinze jours dans l'envoi des textes d'accompagnement qui correspondent à ce que nous avons fait jusqu'ici, c'est-à-dire pour l'essentiel des indications bibliographiques et biographiques, d'un côté, et de l'autre certaines traductions provisoires des textes inédits du *Cahier 11*. Tout ceci vous parviendra sous peu, je l'espère, et encore une fois je vous renouvelle mes excuses pour avoir été remplacé par de la musique la semaine dernière. Heureusement, si je puis dire, cette interruption coïncide exactement avec la différence entre les deux versants de l'année.

Dans la première série de ces leçons, nous avons donc groupé un certain nombre de questions théoriques très générales autour de la critique de Boukharine. Dans ce que j'ai depuis le début annoncé comme devant être le deuxième versant de l'année, et qui commence aujourd'hui, nous allons grouper d'autres questions plus strictement politiques, moins générales dans leur aspect théorique, autour d'une question centrale, celle des conseils d'usine, *i consigli di fabbrica*. Il se trouve que cette question des conseils d'usine est la question centrale de la première période de Gramsci, du Gramsci qu'on appelle « ordinoviste », par référence au titre du journal dont il était, avec quelques amis, le fondateur : *L'Ordine Nuovo*. Et il se trouve aussi que cette question, pour politique et pour particulière qu'elle soit, n'est pas, d'une part, sans intérêt théorique général, si bien qu'il y aura finalement des liens qui se tisseront peu à peu entre les deux versants de cette année, et d'autre part qu'elle n'est pas une question isolée, mais qu'elle est plutôt la question pivot, la question centrale justement de la recherche d'un ordre nouveau, c'est-à-dire toute une nouvelle théorie de la société et du pouvoir, une théorie qui se cherche et qui se cherche le long de la pratique effective, soit la pratique russe, pour autant que les ordinovistes peuvent la connaître dans les années 1919-1921, soit la

pratique turinoise qui était celle de Gramsci, de Tasca, de Terracini et de Togliatti.

Cette question des conseils d'usine est, en effet, la question pivot de tout un ensemble de recherches sur les institutions propres à la classe ouvrière, sur le sens propre de la démocratie ouvrière. Et finalement on s'aperçoit que le titre même, *Ordine Nuovo*, doit être compris dans sa plénitude philosophique. Il ne s'agit pas simplement d'un nouvel ordre, au sens où l'on achète une nouvelle voiture, où un ordre succéderait simplement à un autre. Mais il s'agit d'un ordre essentiellement nouveau, totalement inédit dans son essence même, par rapport à l'ordre ancien. C'est dans ce sens du reste que déjà Machiavel entendait l'adjectif « *nuovo* » dans son titre célèbre *Il principe nuovo*. Quand il propose un prince nouveau, il ne s'agit pas simplement de faire succéder un prince de plus au prince précédent, mais de donner et de chercher une nouvelle définition, propre aux temps actuels, du prince. De même dans l'*ordine nuovo*, il s'agit de chercher une nouvelle définition propre aux temps socialistes de l'ordre lui-même. Donc autour de cette question des conseils d'usine se lie finalement la théorie la plus générale de la société et du pouvoir. Ce qui est remarquable, ce qui est proprement gramscien, c'est que cette question de la société et du pouvoir est toujours en même temps pour l'équipe de *L'Ordine nuovo*, et au premier rang pour Gramsci, une question de la culture.

Nous emprunterons l'essentiel des renseignements dont nous avons besoin sur cette période, parfois peu ou mal connue en France, à l'ouvrage de Paolo Spriano, dont je vous ai déjà donné la référence : *L'Ordine Nuovo e i consigli di fabbrica*, publié en 1971 dans La Petite Bibliothèque Einaudi. Paolo Spriano est un remarquable, peut-être le plus remarquable historien du Parti communiste italien et même du mouvement ouvrier italien en général, et dans cet ouvrage, il a fait précéder un choix de textes de *L'Ordine Nuovo* d'une centaine de pages d'introduction qui font l'historique de cette période.

Cette introduction elle-même, par sa construction, peut être symbolique de la difficulté que nous rencontrerons tout du long, en ce sens qu'elle est composée de deux parties qui pour être articulées n'en sont pas moins parfaitement distinctes ; d'une part, ce sont les quarante-quatre premières pages, une recherche des sources et de l'ambiance culturelle et politique dans laquelle *L'Ordine Nuovo* a vu le jour, et c'est le rappel de la formation

de Gramsci et de ses camarades, de tous leurs emprunts aux divers courants de la culture italienne de l'époque, tandis qu'à partir de la page 45 on se tourne, « Il faut se tourner », dit Spriano, « vers des termes plus politiques », c'est-à-dire qu'on se tourne vers l'historique du mouvement syndical en Italie et de la perturbation de la nouveauté apportée à ce mouvement syndical et politique en général non seulement par la théorie, mais par la pratique gramscienne et ordinoviste en général des conseils d'usine.

Quand je dis que cette construction, en partie double, de l'introduction de Spriano est symbolique de ce qui sera notre difficulté constante, peut-être aussi notre ressource constante, c'est qu'en effet, dans son début, elle juxtapose, en un sens tout simplement, l'aspect culturel et centralement philosophique des choses, pour se tourner tout simplement vers leur aspect politique dans sa deuxième partie. Or il se trouve que Spriano lui-même exprime parfaitement ce qui fait l'originalité de *L'Ordine Nuovo* et de Gramsci. À cette époque, elle consiste justement dans la non-séparation du culturel et du politique. Mais tout se passe comme si cette unité du culturel et du politique, qui est la pratique constante de la revue et celle aussi de ses rédacteurs sur le terrain social et politique, en même temps qu'elle est donc le lieu réel à la fois des textes et de l'action était aussi ce qui ne trouve pas sa thématisation ou sa théorie. Je vous lis cette phrase (elle est à la page 42 de Spriano) parce qu'elle est remarquable :

« L'originalité de cet effort », il s'agit de l'effort, donc, de *L'Ordine Nuovo*, en général pour promouvoir une culture prolétarienne et en particulier pour essayer de créer une sorte d'école, « *creare una scuola* », c'était le mot d'ordre de Togliatti. Donc : « L'originalité de cet effort », dit Spriano, « dérive, du reste, de la capacité qu'il a de ne pas instrumentaliser aucun des deux termes du rapport : ni le terme politique, ni le terme culturel ».

La formule est en elle-même intéressante : « ne pas instrumentaliser ». Je pense qu'il faut l'entendre de la façon suivante : ni le politique n'est simplement le moyen, l'instrument ou l'*organon* du culturel, ni le culturel simplement l'instrument, le moyen ou l'*organon* du politique, mais il y a une identité historique et pratique profonde du politique et du culturel.

C'est bien certainement pour nous, philosophes et philosophes en philosophie politique, cette unité qui nous fascine, mais c'est en même temps elle qui reste latente dans l'ensemble des textes de l'époque et qui nous posera par conséquent quelques problèmes.

Nous allons donc, je vous l'ai dit, emprunter les éléments historiques indispensables à Spriano, d'abord en nous penchant sur ce qui lui sert d'exergue, c'est-à-dire quelques phrases de Gramsci qui, en août 1920, par conséquent quinze mois après le début de l'expérience de *L'Ordine Nuovo*, revient sur ce début pour en faire le bilan. Gramsci dit ceci :

« Quand au milieu d'avril 1919, nous avons décidé, à trois, ou quatre, ou cinq », il s'agit de lui-même, de Tasca, Terracini et de Togliatti pour l'essentiel, « Quand au milieu d'avril 1919 nous avons décidé, à trois ou quatre ou cinq [...] de commencer la publication de cette revue *Ordine Nuovo*, aucun de nous [...] ne pensait changer la face du monde [...], ne pensait ouvrir un nouveau cycle de l'histoire. Aucun de nous [...] ne caressait des illusions roses sur la bonne réussite de l'entreprise. Qui étions-nous? Qui représentions-nous? De quelle parole étions-nous porteurs? Hélas! L'unique sentiment qui nous unissait, dans nos réunions, c'était celui que suscitait une vague passion pour une vague culture prolétarienne ; nous voulions faire, faire, faire, nous nous sentions angoissés, sans orientation, plongés dans l'ardeur vivante de ces mois qui ont suivi l'armistice, quand semblait imminent le cataclysme de la société italienne. »⁵⁰

Je reviens sur ce jugement, apparemment sévère. À peine donc quinze mois après le début, on dirait que Gramsci a beaucoup mûri et qu'il juge sévèrement la naïveté de ses propres commencements. Mais il faut revenir sur le détail des questions posées et des termes employés. D'abord : « Qui étions-nous? Qui représentions-nous? ». Cela reste en effet une question que *L'Ordine Nuovo* n'a jamais représenté personne, qu'il est toujours resté une entreprise singulière de quelques intellectuels socialistes, naturellement des intellectuels liés au parti, des intellectuels agissant politiquement (par

⁵⁰ Gramsci, « Il programma dell'*Ordine Nuovo* », I, *L'Ordine Nuovo*, II, 12, 14 agosto 1920, cité par P. Spriano in *L'Ordine Nuovo e i consigli di fabbrica*, op. cit., p. 13. Le texte intégral du programme figure aux p. 291-300 du même ouvrage.

exemple, Gramsci à un certain moment sera secrétaire de la section locale du P. S. I. à Turin), mais qui dans *L'Ordine Nuovo* ne représentent qu'eux-mêmes, comme si d'une certaine façon il fallait que le travail culturel ou théorique se fît dans une liberté, je dirais dans un vide institutionnel total et dans un risque partagé seulement à quelques-uns.

La deuxième remarque que cette exergue appelle touche donc à la sévérité au moins apparente du jugement rétrospectif : « L'unique sentiment qui nous unissait dans nos réunions, c'était celui que suscitait une vague passion pour une vague culture prolétarienne ; nous voulions faire, faire, faire ». « Faire, faire, faire », cela veut dire développer la culture prolétarienne, et là encore on voit comment la dimension politique se comprend d'entrée de jeu culturellement. Est-ce seulement parce que nous avons affaire à des intellectuels, à d'anciens étudiants ? Est-ce seulement un reflet de l'idéalisme bourgeois qui traîne encore dans leur conscience et dans leur pratique ? Ou bien n'est-ce pas au contraire une indication prophétique, encore aujourd'hui pour nous, sur l'essence culturelle de la révolution ? Je vous livre la question, et d'autre part je vous invite à réfléchir comme moi sur l'adjectif « vague » : « une vague passion pour une vague culture prolétarienne ». Bien entendu, il ne s'agit pas d'en rester là, de se repaître de ce vague. Il faut essayer de cerner les contours d'une culture prolétarienne. Mais encore aujourd'hui, et encore sans doute pour longtemps, il faut savoir que quelque chose comme un point de vue prolétarien dans la culture reste et restera une entreprise *vague*. Nous verrons à plusieurs reprises de quels dangers ce vague se paye et par quelles ressources, petit à petit, il se précise. La question ici est celle du rapport entre le vieux monde et le nouveau ; c'est la question des pratiques de détournement ou de réinscription ou de glissement de toute une culture, ancienne, passée à l'état de matériau à la fois vénéré et cependant pillé, réorganisé en vue d'une culture nouvelle qui n'a en soi aucun matériau propre si ce n'est la pratique prolétarienne elle-même sur les lieux de travail, telle que petit à petit elle essaiera de se donner à la fois son institution et sa compréhension politique la plus générale, précisément dans l'invention et l'extraordinaire extension, le succès extraordinairement rapide des conseils d'usine.

L'époque. — Nous sommes donc en avril 19 et nous sommes à Turin, dans la Turin ouvrière et socialiste qui a tout de même en Italie un caractère

tout à fait exceptionnel. Ce qui est exceptionnel à Turin, ce n'est pas la combativité en général de la classe ouvrière, puisque le P. S. I. était sorti renforcé de la Première Guerre mondiale, puisque les concessions arrachées au patronat étaient de plus en plus substantielles. Ce qui est exceptionnel à Turin, c'est que l'aspiration socialiste de la classe ouvrière, générale et pressante comme partout ailleurs, se combine là avec une structure et une configuration extrêmement modernes, parce que la classe ouvrière est concentrée dans de grands établissements de l'industrie métallurgique, que sa structure est homogène, articulée dans tout un mouvement d'associations efficaces, et que par conséquent il y a là une concentration et une combativité bien supérieures à ce qu'on trouve partout ailleurs à la même époque en Italie, lesquelles s'étaient du reste déjà révélées dans les luttes politiques et syndicales, en sorte qu'à la fin de la guerre le prolétariat turinois possède, selon l'expression de Spriano, « *un patrimonio originale* » (un patrimoine original) qui lui donne une sorte de note distinctive, celle de l'avant-garde.

Cette avant-garde arrache nombre de concessions aux propriétaires d'industries. Parmi elles, il faut noter, puisque cela concerne l'embryon des futurs conseils d'usine, « un nouvel accord passé en février 1919 avec la Fédération métallurgique qui non seulement reconnaît explicitement les Commissions internes, mais qui leur donne encore de nouveaux pouvoirs », en sorte que dans ces commissions internes, qui étaient à cette époque la seule organisation ouvrière à l'intérieur des établissements et dont jusque-là les rangs n'étaient guère bien fournis, « affluent tout d'un coup des masses et des masses, des milliers et des milliers de travailleurs »⁵¹. On en a une idée approximative si on confronte, par exemple, les tirages du journal socialiste turinois *l'Avanti!*. Son premier numéro était sorti à 16 000 exemplaires et, en peu de mois, en 1919, le tirage remonte jusqu'à 50 000 exemplaires. De même l'alliance coopérative turinoise devient une véritable puissance financière et un modèle corporatif qui a un grand prestige dans les masses. Si bien que finalement, à l'approche du 1^{er} mai 1919, le Parti socialiste peut préparer un manifeste dans lequel on sent passer l'espoir de la révolution imminente. « Travailleurs ! », dit ce

⁵¹ *Ibidem*, p. 16.

manifeste, « la grandeur historique actuelle vous appelle, vous pousse désormais aux conquêtes historiques décisives! »⁵²

Telle est donc l'atmosphère — différente à plus d'un titre, hélas peut-être, de celle que nous vivons — au lendemain donc de la Première Guerre mondiale et surtout pendant que se déroule déjà depuis 1917 en Russie la révolution que l'on sait. Tout le monde, et en particulier l'avant-garde turinoise, attend que cette révolution renverse l'ancien ordre, partout en Europe, et par conséquent il devient absolument urgent de penser à l'ordre nouveau. « C'est dans cette atmosphère que surgit, avec un tout petit capital de 6 000 lire, une petite revue de 8 pages, caviardée çà et là par la censure, *L'Ordine Nuovo*, qui se définit lui-même “Revue hebdomadaire de culture socialiste” »⁵³. Comme si, par conséquent, c'était justement l'imminence de la cassure politique qui faisait passer la réflexion culturelle, le travail culturel au premier plan des urgences. On pourrait croire le contraire et s'imaginer que le travail culturel et théorique est justement quelque chose que l'on peut développer à loisir dans les temps normaux — au sens où Gramsci entend ce terme, nous l'avons déjà noté, c'est-à-dire justement dans les temps de soumission du prolétariat à l'ordre bourgeois — et qu'au contraire dans une période de cassure politique, le moment est plus à agir qu'à réfléchir. Or c'est justement l'inverse. C'est déjà l'inverse qu'avait montré le grand bouillonnement culturel de la révolution soviétique, c'est justement l'inverse que montre encore la parution de *L'Ordine Nuovo* en 1919.

Il y a un petit encadré, dans ce premier numéro, qui en résume la finalité dans les termes suivants :

« Ce numéro sort pour jeter un cri de ralliement, pour apprendre à nous connaître les uns les autres, pour sentir le premier contact fécond avec l'air libre, les premières vibrations des âmes rassemblées dans la même foi. C'est un appel à la mobilisation des intelligences et de la volonté socialistes pour la détermination et la mise en valeur du programme de l'Etat socialiste ».⁵⁴

⁵² Cité *ibid.*, p. 17.

⁵³ *Idem.*

⁵⁴ *Id.*

On voit donc dès maintenant passer au premier rang, et précisément à cause du caractère catastrophique, au sens propre du terme, de la conjoncture politique, *le thème culturel*. Et c'est sur ce point que je voudrais insister dans les minutes qu'il me reste. Il s'agit par exemple pour Gramsci de proposer dans cette revue, ou avec cette revue, ce qu'il appelle « *una palestra di discussioni, studi e ricerche* », autrement dit « une arène de discussions, d'études et de recherches propres aux problèmes de la vie nationale et internationale ». Ou bien encore il s'agit d'une espèce d'étonnante « identité entre le prolétariat et la fonction active et unificatrice de la conscience », comme dit encore Gramsci dans le langage hégélien de Croce à cette époque, à cette époque où il se reconnaissait en effet comme « *piuttosto tendenzialmente crociano* », « plutôt crocien ». Faites attention ici à la nuance : « plutôt crocien “tendanciellement” (à titre de tendance) ».

Déjà en 1916, Gramsci disait que « le prolétariat seul, à travers » ce qu'il appelait « la fonction active et unificatrice de la conscience, pouvait “se distinguer, sortir du chaos, être un élément de l'ordre” » — ici Spriano essaye d'expliquer le titre de la revue, dont l'idée est donc déjà en germe en 1916 — « mais d'un ordre qui lui soit propre, et d'une discipline en vue d'un idéal qui lui soit également une discipline propre »⁵⁵. Ce qui est remarquable dans ce passage, c'est le pur et simple collage du langage crocien et hégélien de la conscience de soi et puis du prolétariat. Ce collage est déjà énigmatiquement dans Marx et dans Engels lorsqu'ils disent que le prolétariat est *le* successeur du grand idéalisme allemand. Gramsci dit des choses semblables, et toujours en 1916, cette fois dans l'article « Socialisme et culture », il insiste sur le fait que « toute révolution a été précédée par un intense travail de critique, de pénétration culturelle, de “perméation” des idées (de travail pour faire circuler les idées) »⁵⁶.

Ce thème culturel est donc absolument dominant dans *L'Ordine Nuovo*, et il est, je crois, autre chose qu'une trace idéaliste. Car Gramsci verra dans l'exemple russe des soviets — qu'il essayera de reprendre sur un mode turinois précisément à travers les conseils d'usine —, il verra dans cette question apparemment particulière, précisément le lieu de l'universel ou la réalisation effective de toute la culture acquise dans la tradition crocienne

⁵⁵ *Ibidem*, p. 18.

⁵⁶ *Il Grido del Popolo* (Le Cri du Peuple), 29 gennaio 1916, *cit. ibid.*, p. 19.

ou libérale italienne en général, par ces étudiants turinois ou ex-étudiants turinois qui viennent de fonder un nouvel ordre.

< 15. UNE ECOLE DE LA LIBERTE >

La question que nous avons posée la dernière fois, pour inaugurer l'aspect plus proprement politique de cette étude de Gramsci, était celle de l'unité entre la culture et la politique. Il est heureux que la langue ici vienne elle-même à notre secours, je veux dire qu'elle permette de parler de l'unité *entre* ceci et cela, et non seulement de l'unité *de* ceci et cela, « l'unité entre », c'est-à-dire une unité qui n'existe ou plutôt ne subsiste que comme l'entre-deux des termes dans l'écart desquels elle s'inscrit et non comme une unité supérieure qui les absorbe en soi et en efface la différence. Autrement dit, en termes moins abstraits, nous n'avons pas à chercher comment, chez Gramsci et les ordinovistes en général, « la vague passion pour une culture prolétarienne », comme disait Gramsci lui-même, s'ajoute à la volonté de « *fare, fare, fare* » et, s'y ajoutant, s'articule à elle ou vice versa. Cette juxtaposition et cette articulation ne pourraient se faire, en effet, que dans un concept général vide de la pratique en général. Mais il n'y a pas plus de pratique en général que de production en général. Ce qu'il faut donc, et tout au contraire, chercher à comprendre, c'est que la tentative sans cesse répétée non seulement dans *L'Ordine Nuovo*, mais dans toute la vie de Gramsci, jusques et y compris dans la prison où il cherchait encore à enseigner ses camarades d'incarcération, donc c'est que la tentative sans cesse répétée tout le long de la vie de Gramsci pour fonder et faire fonctionner un travail culturel, « animer », comme il dit, « une nouvelle vie morale et intellectuelle », « imaginer », comme le dira Togliatti, « une école nouvelle », fonder une ou plusieurs revues culturelles, etc., cette tentative ne fait qu'*un* avec l'autre terme de l'action, l'action d'agitation et d'organisation politique du prolétariat.

Je voudrais à ce point de la question faire une remarque. Nous sommes là très certainement de retour à l'unité allant de soi pour les Grecs, et encore pour Platon, entre philosophie et politique, et nous sommes là également dans le droit fil de la tradition philologique italienne qui, depuis Vico et le frontispice de la *Scienza Nuova*, mais sans doute aussi depuis Machiavel, partageant unitairement son temps et son activité entre la pratique des affaires et le travail culturel, l'établissement de la théorie et

l'enseignement des jeunes gens, nous sommes donc dans le droit fil de cette tradition philologique, totalement perdue en France, pour qui philosophie et politique ont toujours fait un seul entre-deux.

Telle est donc la question la plus générale dont nous étions partis la dernière fois et qui, en un sens, ne cessera d'accompagner les différentes études de textes plus particulières auxquelles nous aurons à nous livrer. En termes plus précis, cette question est celle du rapport entre la pensée de Gramsci, qui elle-même n'est pas à confondre tout simplement avec sa formation, et son action à la tête de *L'Ordine Nuovo* et de la section socialiste turinoise, pour inventer, implanter et développer les conseils d'usine. Disons tout de suite où se trouve, sinon dans tout le détail en quoi consiste, néanmoins où se trouve l'unité de cette pensée et de cette action, l'unité de cet entre-deux de la culture et de la politique. Elle se trouve dans ce qu'il faut bien appeler *une école de la liberté*. C'est là le point que je voudrais aujourd'hui développer, en soulignant alternativement chacun des termes dont se compose l'expression « une école de la liberté », et en soulignant d'abord « *de la liberté* » parce que les conseils d'usine sont en effet l'instrument de la libération du prolétariat. Leurs aspects les plus importants à cet égard sont sans doute les suivants, en une première approximation sur laquelle il faudra revenir pour ajouter, retrancher, préciser, etc. :

— libération d'abord à l'égard des vestiges ou des reflets de la liberté bourgeoise, pour autant que celle-ci domine encore d'une façon qui est plus ou moins inconsciente et plus ou moins apparente dans les organisations syndicales et politiques du mouvement ouvrier lui-même ; à ce thème correspond, dans le texte gramscien, soit la critique du P. S. I., soit la critique des syndicats, soit encore la critique des commissions internes qui seront pourtant le germe des *consigli di fabbrica* ;

— libération encore, d'une autre façon, représentée par les conseils d'usine, en ce sens qu'avec eux l'action et les institutions ouvrières *changent de terrain* ; il s'agit de situer cette action et ces institutions, et non seulement de les situer, mais de les distribuer en fonction de la production, et non plus comme c'était encore le cas général, à l'exception équivoque des commissions internes, territorialement, c'est-à-dire aussi bien dans le vide

du concept et de la pratique humaniste en général de la démocratie ; à cet aspect-là de la libération du prolétariat par les conseils d'usine, c'est-à-dire, je le répète, le changement de terrain, le passage du territoire à la production, correspond dans le corpus textuel gramscien l'élaboration d'un concept et d'une pratique prolétariens de la démocratie, c'est-à-dire qui soit historiquement autre que sa pratique et son concept bourgeois ;

— enfin, la conception et le développement pratique des conseils d'usine sont les instruments de la libération du prolétariat d'une façon peut-être encore plus profonde, qu'on peut discerner à travers les textes de Gramsci, dans la mesure où celui-ci s'efforce d'apercevoir et de distinguer dans l'ouvrier deux conditions, pour ne pas dire deux personnes, sa condition de salarié ou, si vous préférez, d'élément du capital variable, et sa condition de producteur. Il me semble que l'originalité peut-être la plus profonde de Gramsci et des ordinovistes est de s'adresser aux ouvriers comme producteurs, en particulier comme producteurs d'institutions propres à la classe ouvrière, elle-même germe d'une organisation historique nouvelle de la société et de l'Etat, précisément d'un *ordine nuovo*, d'un ordre nouveau, qui ait le poids et l'ampleur d'un nouveau monde et qui, par conséquent, comprenne aussi une nouvelle culture, car jusque-là va la question des institutions propres à la classe ouvrière centrée sur celle des conseils d'usine.

Tels sont les points principaux dans lesquels l'entre-deux de la culture et de la politique font de l'oeuvre de Gramsci une école de *la liberté*. Mais, je l'ai dit tout à l'heure, il faut aussi souligner qu'il s'agit d'une *école*. En effet, si tout ce travail d'agitation, d'action, d'organisation et même d'institutionnalisation du prolétariat est un constant appel à la spontanéité, il n'est rien moins que spontanéiste. Et s'il a des accents libertaires, et quoi qu'il en soit de telle ou telle alliance tactique, il n'est rien moins qu'un anarchisme. Il y a en effet chez Gramsci une théorie de l'avant-garde, une théorie de la nature et du rôle propre des intellectuels, une théorie de l'éducation du prolétariat qui sont précisément, en tant que *l'autre* de l'action politique, en tant qu'action et révolution culturelles, le coeur de l'action politique. Le coeur de ce coeur, à son tour, est, je crois, le point de vue historique. La fidélité la plus profonde de Gramsci à Marx me paraît de

plus en plus clairement consister dans son obstination à ne jamais analyser aucune institution, aucun concept, à ne jamais traiter aucun problème dans les termes d'un éternitarisme de l'ordre des choses ou de l'ordre de la nature, mais toujours en essayant d'en saisir la genèse historique — encore ne s'agit-il pas de n'importe quelle histoire, mais de l'histoire dominée par ce qui fait l'être même de l'historique comme historique, ce qui assure l'historicité chez Marx, c'est-à-dire les rapports entre forces de production et rapports de production. Cette action et cette révolution culturelles, qui sont le coeur, avons-nous dit, de l'action politique et qui ont donc elles-mêmes pour coeur l'analyse historique marxiste, le matérialisme historique comme théorie, et dans la généralité et le courage théorique dont Boukharine, nous l'avons vu, n'a jamais été capable, constituent l'essentiel de la pensée de Gramsci.

J'ai dit tout à l'heure, en parlant de la pensée de Gramsci, qu'il ne fallait pas la confondre avec sa formation. Ce que l'on trouve dans le livre sur *L'Ordine Nuovo et les conseils d'usine*, de l'historien du P. C. I., par ailleurs tout à fait remarquable, Paolo Spriano, c'est d'abord, je vous l'ai déjà dit, quarante-quatre pages sur la formation de Gramsci. Et l'une des questions que nous aurons à traiter dans son détail, si toutefois le temps nous en est laissé, est justement celle de l'écart en un sens entre la formation et la pensée. Gramsci est peut-être l'un des meilleurs exemples de l'impossibilité de réduire une pensée à ses influences, c'est-à-dire de la défaire, de la dissoudre finalement dans l'histoire de sa formation et des influences qu'elle a subies, un des meilleurs exemples, au contraire, de l'obstination avec laquelle la volonté foncière de l'esprit, pour parler comme Nietzsche, opère à la façon d'un estomac, trie, assimile, déplace ce dont elle forme pourtant en effet sa substance, et procède par une sorte de série de fidélités infidèles, de reprises décalées. Et la grande leçon de liberté là encore de Gramsci est que non seulement il agit ainsi à l'égard de la strate bourgeoise, du passé bourgeois de la culture, je veux dire par exemple le poids de la tradition libérale italienne, le poids d'un journal comme *La Voce* et de son directeur Salvemini, ou celui de la philosophie néo- ou post-hégélienne de Benedetto Croce, mais qu'il agit encore ainsi à l'égard même de Marx. Gramsci est quelqu'un qui ne craint pas — il a assez d'estomac, au sens nietzschéen du terme, pour cela — de se fabriquer, si je puis dire, son Marx ou plus exactement le Marx dont a

besoin la position de classe du prolétariat, celui qu'il appellera par conséquent « notre Marx », « *il nostro Marx* », qui est le Marx nécessaire à la révolution et qui même, d'une certaine façon, peut être opposé au Marx de la lettre du texte, au Marx du *Capital*. Je pense bien entendu au célèbre article de 1917 : « La rivoluzione contro *Il Capitale* » — ce qui ne veut pas dire, je le répète, que la révolution se fait contre les capitalistes, mais ce qui veut bien dire la révolution contre le livre de Marx intitulé *Le Capital*. Bien entendu, il s'agit là de s'attaquer à un Marx positiviste, c'est-à-dire d'une certaine façon à un Marx compris dans la naïveté positiviste par les évolutionnistes, par la génération qui a précédé celle de *L'Ordine Nuovo*, la génération d'avant 14. Néanmoins, il s'agit aussi d'une liberté effective de lecture et de réinscription du texte de Marx, d'un choix à partir d'un discernement politique sur ses dangers pratiques, d'un choix de ce qu'il faut souligner, admettre, à la rigueur peut-être refuser, souvent reprendre à nouveaux frais, « re-inventer » dans des termes actuels. Bref, du point de vue, du *double* point de vue, qui lui aussi est un entre-deux, de la fidélité et de la liberté à l'égard de Marx, Gramsci est exemplaire des tâches dont nous devrions, à notre tour et en notre génération, nous rendre également capables.

Nous aurons donc à chercher en quoi consiste cette pratique qui de la formation culturelle dégage une pensée et une pensée comme *liberté-fidélité* à l'égard du marxisme lui-même dans un pillage, réglé cependant, de la tradition libéro-bourgeoise. Mais nous aurons aussi à faire constamment le va-et-vient dans l'entre-deux entre ce travail culturel et le travail politique sous sa forme centrale, c'est-à-dire en tant qu'établissement pratique et développement théorique des conseils d'usine. C'est là, en effet, ce qui unifie tous les thèmes de Gramsci.

Il me semble que l'unité de l'entre-deux est dans le fait que Gramsci a saisi, dès le début de la révolution soviétique en Russie, l'importance du phénomène des soviets dans cette révolution, que, en raison de ce phénomène et de cette importance, il a fait dès le début confiance à cette révolution pour déboucher effectivement de façon socialiste, et surtout qu'il y a discerné les germes d'un monde nouveau, de ce fameux monde prolétarien qui comprend une culture prolétarienne et qui est son seul objet. Paolo Spriano a du reste parfaitement saisi ce fait comme le point central dans les pages 19 et 20 de l'ouvrage déjà cité que je vais maintenant vous

traduire et où il reprend une notation de Tasca lui-même tirée d'un article paru dans *Il Mondo* du 18 août 1953, « *I primi dieci anni del Partito comunista italiano : la storia e la preistoria* » (Les dix premières années du Parti communiste italien : l'histoire et la préhistoire)⁵⁷. Comme le note Tasca, et comme d'ailleurs en témoignent les volumes des écrits de jeunesse, *di Scritti giovanili* de Gramsci dans l'édition Einaudi :

« Gramsci », dit Spriano, « a su saisir, déjà après la révolution russe de février 17, avec “une acuité géniale qui fait que *Le Cri du Peuple*” », *Il Grido del Popolo* dans lequel Gramsci écrivait, « “s'est distingué tout de suite de toute autre publication dans la péninsule”, donc Gramsci a su saisir le mouvement qui poussait les bolcheviks à la création de ce nouveau type d'Etat basé sur les soviets ; il a su voir dans les choses de Russie », comme on disait alors, les événements en Russie, *le cose de Russia*, « un fait nouveau de portée universelle, destiné à avoir des incidences non seulement sur le cours international des événements », ce qui est bien évident, « mais également sur le développement de la doctrine marxiste. »

L'importance du rôle doctrinal des soviets, auquel tâchera de répondre et de correspondre en terrain italien l'entreprise des conseils d'usine, est donc bien le lien entre l'aspect culturel et l'aspect politique. En effet, il ne s'agit pas d'un simple problème, qu'on pourrait croire secondaire, d'organisation du prolétariat, mais en réalité d'un véritable développement de la doctrine marxiste, du germe d'une nouvelle conception du pouvoir, d'une nouvelle conception de la société, d'une nouvelle conception de la démocratie, d'une nouvelle façon de poser les problèmes de l'Etat, du parti, des syndicats, etc.

« Ce qui dès le début différencie le jugement et la perspective de Gramsci dans *Le Cri du Peuple* », poursuit Spriano, « de celui que montre l'ensemble de la presse socialiste courante à cette époque, et qui lui confère une profonde originalité, c'est le point de vue auquel se place le jeune étudiant. À une intuition politique sûre, à une confiance

⁵⁷ Cf. A. Tasca, *I primi dieci anni del PCI*, Laterza, Bari, 1971 (il s'agit d'une série d'articles parus dans *Il Mondo* en 1953, dont celui auquel se réfère P. Spriano cité par G. Granel).

immédiatement faite dans l'issue de la révolution russe, c'est-à-dire dans son débouché socialiste [...] se joignent chez Gramsci des accents culturels de réflexion méthodologique », vous voyez que c'est bien toujours notre problème de l'unité de la culture et de la politique comme un certain « entre » la culture et la politique, donc « se joignent chez Gramsci des accents culturels de réflexion méthodologique qui ne sont pas moins nouveaux » et qui surtout ne sont pas séparables. « Je veux dire », termine Spriano, « qu'il voit dans la révolution russe un exemple éclatant de victoire de la volonté politique sur le déterminisme économique, la victoire de l'homme historiquement réel sur le cours fatal des choses. »

Et par conséquent il y voit précisément en acte la réalisation politique et historique de ce qu'il cherchait et de ce à quoi toute sa génération aspirait sur les bancs de l'université turinoise, c'est-à-dire le dépassement du mécanisme, de l'évolutionnisme, du positivisme de la génération précédente.

De cette importance des soviets, à la fois politique et culturelle, dans une unité inséparable, surgiront le besoin, le devoir, la tâche, pour les ordinovistes, d'essayer de faire fonctionner en Italie quelque chose qui y corresponde. Or il y avait bien peut-être quelque chose qui, sans y correspondre déjà, pouvait au moins servir dialectiquement de germe ou de point de greffe à une expérience soviétique dans la réalité sociale italienne de l'époque. Il s'agit de ce qui s'appelait alors « la commission interne » dans les usines. C'est le deuxième renseignement que j'emprunterai à Paolo Spriano, pages 46 et suivantes du même ouvrage, pour terminer cette deuxième leçon d'introduction générale à l'étude de la question des conseils d'usine.

« On sait que l'idée est née de cette question : “Existe-il en Italie, comme institution de la classe ouvrière, quelque chose qui puisse être mis en parallèle avec le soviét et qui participe de sa nature?... Existe-il un germe, une velléité, un commencement timide de gouvernement des soviets en Italie, à Turin?”, et la réponse est positive : “Oui, ce germe existe, c'est la commission interne.” » Ces citations sont toutes tirées du programme de *L'Ordine Nuovo* lui-même. « D'où l'impulsion à étudier

cette institution, la commission interne, à concentrer l'attention sur l'usine [*la fabbrica*] «en tant que forme nécessaire de la classe ouvrière, en tant qu'organisme politique, en tant que *territoire national* de l'auto-gouvernement ouvrier». »

Cette expression, je crois, est à souligner de deux ou trois traits : « *come territorio nazionale dell' autogoverno operaio* ». Et effectivement, déjà sous la plume des rédacteurs du programme de *L'Ordine Nuovo*, elle est soulignée, elle est en italique : « *territoire national* ». Elle est une allusion à l'organisation *territoriale* jusqu'ici non seulement du parti politique, du P. S. I., mais même du syndicalisme. On entend par « territoriale » que cette organisation ne se découpe pas selon les unités de production, mais bien en effet territorialement, comme celle des partis ou des syndicats bourgeois. L'idée fondamentale des conseils d'usine, qui pour cette raison a trouvé son germe dans la commission interne dont nous parlons maintenant, est de changer de territoire, de considérer que le territoire national est la véritable patrie des prolétaires, qu'il n'est pas autre chose que les unités de production. Ce qui n'est qu'un corollaire de la définition ontologique du prolétaire comme producteur, laquelle est seule réelle et beaucoup plus profonde que sa définition par ses appartenances nationales, territoriales et autres, telles qu'elles sont fixées par l'ordre bourgeois, lesquelles ne sont plus ici, en pensée marxiste, que l'apparence. Il faut savoir pour bien mesurer l'importance de cette idée qu'à l'époque dont nous parlons, par conséquent en 1919-1921, la bolchevisation du Parti communiste — lequel de toute façon n'a pas encore vu le jour puisqu'il ne le verra qu'à la scission du P. S. I. à Livourne — n'est évidemment pas du tout commencée ni même imaginée, peut-être même pas encore imaginable. « L'idée », poursuit Spriano, « cheminera parmi les ouvriers et on en verra petit à petit se former l'élaboration idéologique et pratique. »

C'est cette élaboration idéologique et pratique des conseils d'usine, à partir du germe de la commission interne, que nous suivrons comme l'un des fils de notre travail, cependant que l'autre fil, centré sur la formation de la pensée de Gramsci, et la différence du reste de sa formation à sa pensée, nous le suivrons également, l'entrelaçant au premier afin de parcourir sans cesse l'entre-deux du thème culturel et du thème politique puisque nous

avons fait de cet entre-deux à notre tour notre propre thème. Nous reprendrons donc la prochaine fois la question de la transformation des commissions internes en conseils d'usine, soit dans Paolo Spriano, pour ce qui est du matériel historique, à partir de la page 47.

< 16. LE CHANGEMENT DE TERRAIN DES INSTITUTIONS OUVRIERES, TOURNANT DECISIF DE LA PHILOSOPHIE POLITIQUE >

Après l'interruption des vacances de Pâques, nous allons entrer dans un détail historique qui est nécessaire à l'instruction de la question des conseils d'usine. Il est au fond l'histoire des commissions internes d'usine qui seront l'embryon des conseils d'usine, moyennant une transformation révolutionnaire qu'il s'agit d'apprécier. Mais justement, parce que nous allons entrer dans ce détail historique après l'interruption des vacances de Pâques, il n'est peut-être pas inutile qu'au moins brièvement je vous rappelle quel est l'enjeu le plus général de cette question, apparemment singulière pour ne pas dire minime. Et le mieux peut-être, pour vous remettre en mémoire l'enjeu général de cette question, est de reprendre la phrase de Gramsci que j'avais déjà soulignée — comme il l'avait d'ailleurs lui-même soulignée — à la fin de notre dernière émission du trimestre précédent, dans laquelle *la fabbrica*, l'usine, est considérée « comme forme nécessaire de la classe ouvrière, comme organisme politique, comme *territoire national* de l'auto-gouvernement ouvrier ». Il s'agit là de ce que j'avais appelé, également dans la dernière leçon, un changement de terrain, mais que l'on doit aussi bien comprendre comme un *tournant décisif* dans la pratique et la doctrine ou la philosophie politiques, parce que vient ici au jour le refoulé de la philosophie politique et de la pratique politique bourgeoises. Je veux dire que concevoir l'action et l'organisation et l'institution du pouvoir ouvrier le long du procès de production — ce que signifie, en effet, le fait de prendre pied dans l'usine — est faire apparaître ce qu'évacue par principe la philosophie politique libérale classique, par exemple dans sa figure centrale, celle de Jean-Jacques Rousseau.

Vous savez, en effet, que si Rousseau reconnaît en quelque sorte deux sources à la réalité sociale et à l'Etat, tout son travail tend à dissoudre l'une par l'autre. Je m'en explique. Ces deux sources sont :

1) Depuis l'article « Economie politique » de l'*Encyclopédie* qu'on lui doit, Rousseau sait fort bien que la société est toute entière issue de la division du travail et que, par conséquent, le problème fondamental de la réalité sociale est celui de la propriété privée. Il le sait si bien qu'il en fera

encore le thème dominant du *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*.

2) Mais pour Jean-Jacques Rousseau, cette substance sociale qu'est la division du travail, le couple division du travail/propriété privée, est en même temps le mal ou le non-être, et il s'agit à l'opposé de développer un discours de l'être politique, ou de l'acte par lequel un peuple est un peuple, qui soit justement par rapport à cette matière de la production le discours de la forme. Le discours qui cherche l'être politique dans la volonté générale — cette fois c'est le *Contrat social* — est donc l'un de ces discours qui participent du destin moderne de chercher l'être formel comme l'être tout court. Comment accède-t-on à la volonté générale? Non pas bien entendu le long des volontés particulières, mais pas même, souvenez-vous-en, en sommant ces volontés particulières. C'est au contraire en s'élevant à la transcendance d'une généralité formelle que l'on accède à l'être politique. Il s'agit donc d'évacuer toute détermination concrète à partir de la production pouvant peser sur le citoyen et altérer en mal, parce qu'il s'agit d'un obscurcissement de la transparence souhaitée, sa détermination rationnelle pure. Il s'agit d'évacuer tout ce qu'il est en tant que membre d'une famille, en tant que pris dans telle ou telle activité professionnelle, en tant que pris dans le tissu de la production d'une façon ou d'une autre, en tant que distribué en riches et en pauvres, etc. Et la dissolution par la transcendance ou le transcendantalisme de la forme de toutes ces déterminations matérielles, est le rêve de l'instauration de la volonté générale comme être politique.

Il est bien évident que dans le discours classique lui-même la matière ne cesse de se venger de cet idéalisme de la forme, et qu'on voit dans Rousseau à tout moment ressurgir la substance concrète du rapport social comme rapport du riche au pauvre. On n'en est pas encore évidemment au concept marxiste de capital. On en est déjà à celui de l'argent. Et effectivement on voit quels compromis sont sans cesse passés, dans le deuxième livre du *Contrat social* ou encore dans les descriptions de l'économie de Clarens dans *Julie ou la Nouvelle Héloïse*, entre la théorie formelle de la citoyenneté et puis la réalité du rang social, de la division du travail, de la propriété privée et de la distribution de la richesse et de la pauvreté. Par conséquent, la dissolution de la société civile par la transcendance de l'Etat, pour employer déjà d'avance les termes hégéliens,

est un rêve de la théorie libérale bourgeoise. Mais c'est précisément de ce rêve qu'on se réveille lorsque l'on pense que la politique proprement dite ne peut être assise, si elle doit être autre chose qu'un masque idéologique ou que le relais des intérêts d'une classe, que le long des articulations du procès de production. Cette question est évidemment d'un enjeu considérable, théorique et pratique, et d'un enjeu actuel. C'est elle qui est à l'horizon des détails historiques, donc, dans lesquels maintenant il nous faut entrer.

Je vous signale, déjà en passant, que le livre récemment paru de Maria-Antonietta Macciocchi, *Pour Gramsci*,⁵⁸ comporte également une étude sur le passage de la commission interne au conseil d'usine, soit notre sujet d'aujourd'hui, et que par conséquent nous aurons à tenir compte aussi de ce travail-là. Pour l'instant venons-en simplement en un sens à l'histoire. C'est-à-dire empruntons une nouvelle et dernière fois à Paolo Spriano les éléments dont nous avons besoin. Je vous avais dit que nous reprendrions à la page 47 qui dit ceci :

« L'histoire des commissions internes présente, en fait, dès ses premières timides apparitions en 1906, un contenu "autonomiste" qui, contrairement à un jugement courant, ne disparaît pas purement et simplement même pendant la période de la guerre. Pour les ouvriers des grandes usines métallurgiques, un organisme qui soit l'expression de leurs intérêts, qui garantisse et défende dans l'usine les droits des travailleurs en matière d'application des tarifs, de normes disciplinaires, d'horaires, de qualification, etc. — la commission interne — n'a jamais été même pendant la guerre une réalité pacifique. Même si, ici et là, à travers les accords entre les organisations syndicales et le patronat, la commission interne peut avoir fonctionné comme organe de collaboration de classes, dans un contexte strictement corporatif, elle est encore malgré tout une conquête qu'il s'agit d'obtenir à l'échelle générale du pays, et les mêmes chefs d'entreprises l'ont tolérée beaucoup plus qu'ils ne l'ont reconnue là où du moins cette commission interne travaillait. C'est si vrai que c'est seulement à la fin de la guerre qu'est stipulé, entre la fédération métallurgique et le consortium industriel, un

⁵⁸ Cf. *supra* note 2.

accord (en février 19) dans lequel est reconnu de façon explicite pour la première fois le droit des ouvriers d'un établissement à avoir une représentation interne propre, une commission — généralement de cinq membres — qui reste en charge pendant un an et qui est élue "par l'assemblée des ouvriers appartenant à la fédération", dit le texte, "et qui est mandataire et fidéicommissaire, dans l'usine, de la Fédération métallurgique. »

Que signifient toutes ces précisions? Elles signifient qu'au moment où *L'Ordine Nuovo*, grâce à l'acuité et, disons, au flair théorique de Gramsci, a saisi l'importance doctrinale et pratique-historique du phénomène des soviets en Russie, et où donc il se demande ce qui pourrait y correspondre ou servir de germe à quelque chose qui y corresponde en Italie, la commission interne se présente de la façon suivante : « comme un organisme qui, d'une part, a été longuement réclamé et revendiqué par les travailleurs, mais qui cependant a rarement un aspect véritablement démocratique et représentatif ». En effet, d'une part, le choix des membres de la commission interne est pratiquement fait par la firme, par Fiat en l'occurrence, puisqu'il s'agit ici de l'organisation syndicale qui fonctionne dans la plus grande entreprise du Pétrograd italien, Turin. « Les modes d'élection sont rudimentaires, ils se ramènent à une assemblée désordonnée, l'électorat est restreint aux compagnons qui font partie de la Fédération ». D'autre part, cet organisme longe les rails tracés par les accords syndicaux et, qui plus est, il n'est pas lié à l'organisation productive, aux ateliers dans l'usine, bien qu'elle réponde de façon générique à l'ensemble du corps ouvrier.

Sur cet aspect non démocratique, sur ces critiques qu'on peut adresser à la commission interne, il faut, je crois, reprendre avec Spriano le témoignage de Jacchia dans *Vita operaia*, in *L'ordine Nuovo* I, 9 du 12 juillet 1919, et l'article de Umberto Terracini sur la même question qui, lui, est paru dans *L'Almanacco socialista* de 1920. Dans cet article Terracini affirme notamment :

« Le critère de choix, le mode d'élection ne donnait nullement la garantie que les commissaires fussent vraiment les représentants de la volonté générale de la *maestranza* », c'est-à-dire « de l'ensemble des

ouvriers. Les listes étaient formées par l'organisation de telle sorte que les élus portaient plutôt la casquette d'hommes de confiance du syndicat que de délégués de la masse. Les élections, faites dans des comices, dans des réunions rassemblées à l'issue du travail, sans contradicteur, sans qu'il y ait une lutte entre les hommes et les idées, à main levée et par acclamation, en même temps qu'elles assuraient (et ce n'était pas difficile) le succès de la liste choisie par l'organisation, ne donnaient pas la garantie que les électeurs connaissaient les pensées et les projets des élus, en sorte que les commissions internes montraient quelque chose d'extérieur. Elles étaient détachées de la masse, et elles ne se sentaient pas appuyées, soutenues, aidées par cette même masse ; une fois le comice électoral clos, une muraille, pour ainsi dire, se levait entre les représentants et les représentés. »⁵⁹

C'est sur la base de ces faits que se développe non seulement ici sous la plume de Terracini, mais aussi sous celle de Gramsci, une critique du caractère non réellement démocratique du syndicat, qui va même jusqu'à considérer celui-ci comme étant de dérivation libérale bourgeoise. Bien entendu, ces questions sont encore, jusqu'à un certain point, et dans des termes actuels, nos questions. C'est pourquoi nous sommes également concernés par l'entreprise de *L'Ordine Nuovo* visant à transformer ces commissions internes, encore largement non démocratiques et dominées en fait par la pression du mode bourgeois de production, en organismes qui véritablement émanent directement de la masse ouvrière et soient le noyau d'un pouvoir ouvrier. Ainsi reste donc dans la commission interne, inexprimé et inexaucé, ce besoin propre, profond, qui était celui du prolétariat, d'un organisme autonome et démocratique. Et ce sera en se servant de ce besoin que *L'Ordine Nuovo* plaidera pour la révolution de cette institution, pour la faire reposer sur un critère entièrement nouveau fondé sur les deux principes suivants : 1/ le droit pour tous les ouvriers, sans distinction d'appartenance ou non à la fédération ou au syndicat, d'élire les membres des commissions internes, et 2/ une organisation de la représentation ouvrière par unité productive, qu'il s'agisse de l'équipe ou de l'atelier ou enfin de l'établissement industriel dans son entier.

⁵⁹ Cité in Spriano, *op. cit.*, p. 48, note 1.

« Déjà dans l'été 1919 l'idée de transformer la vieille commission interne en un système qui comporte de tels traits nouveaux s'était fait jour, à travers l'élection des *Commissari di reparto*, des commissaires d'ateliers, lesquels composent le conseil d'usine (dans le sein duquel apparaîtra, comme son expression, la nouvelle commission interne ou comité exécutif). C'est cette idée de transformation de la commission interne qui est devenue l'idée force de *L'Ordine Nuovo*, c'est elle qui emploie les énergies les meilleures et qui reçoit l'apport d'un débat qui aussitôt s'enflamme dans les usines mêmes sur cette question. De ce moment-là jusqu'à la fin 1920 la "revue de culture socialiste" turinoise devient *lo specchio e insieme la forza propulsiva di un movimento reale*, le miroir et en même temps la force propulsive d'un mouvement réel », à savoir celui qui se crée et s'agite dans les usines, autour de cette idée et à partir de ce besoin de représentation organique, démocratique des ouvriers. »

Je m'arrête un instant sur l'expression : « la culture qui devient le miroir [*lo specchio*] et en même temps la force propulsive du mouvement réel », parce que nous avons dit — et qu'il faut essayer de tenir ce qu'on dit — que l'entre-deux de la culture et de la politique serait notre question parce qu'il nous semble que c'est le trésor, beaucoup plus caché qu'on ne croit, de *L'Ordine Nuovo* et plus particulièrement de Gramsci. Or on voit bien là quelque chose comme un sens vrai pour la théorie du reflet (qui dit *specchio*, *speculum*, miroir, dit reflet) ; le sens vrai parce que la revue des ex-étudiants, soit le niveau culturel, le niveau d'élaboration théorique, est, en un sens, simplement le miroir du mouvement réel, mais en même temps elle est le lieu d'où est partie l'idée et, en ce sens, elle est la force propulsive de ce mouvement réel. Il y a comme un échange entre la proposition de l'idée par l'avant-garde culturelle, d'une part, et de l'autre la construction effective des éléments de l'idée à partir du mouvement réel que cette proposition de l'idée produit sur les lieux de travail, et par conséquent il y a une sorte de va-et-vient permanent entre l'inventivité ou la spontanéité de la masse, qui est seule à pouvoir exprimer ses besoins réels, et la perpétuelle proposition voire correction de l'idée à partir d'exigences doctrinales du côté de la revue, des intellectuels, des

philosophes. Si bien que ce qui est important c'est le « *insieme* », c'est l'être-ensemble du miroir et de la force propulsive comme être-ensemble de la culture et du mouvement réel. Ce problème est désespérant si on le traite dans le vide philosophique, mais il disparaît en un sens, comme tous les vrais problèmes, lorsque le moment pratique se produit, lorsque se déclenchent le mouvement réel et, à ce moment-là, l'échange quotidien entre l'invention théorique, venue en un sens d'en haut — et ce haut n'est jamais nié par Gramsci lui-même — et puis l'invention, le remuement à la base. Ainsi l'histoire résout les problèmes des philosophes. Il n'en reste pas moins qu'elle ne les résout que dans une juste mesure pratique, qui a elle-même besoin d'être constamment tenue en éveil par la formalisation philosophique de la question qui lui rappelle en quelque sorte que son bonheur est indu et que la pratique est toujours un péril. L'impossibilité de la solution philosophique abstraite dite dialectique est d'une certaine façon l'une des armes de la justesse pratique.

« C'est ainsi », note encore Spriano, « que ne cesseront ni l'action culturelle, dont *L'Ordine Nuovo* avait précédemment tracé les lignes, ni l'intervention sur les questions politiques plus générales ». Je ne sais pas s'il faut ici lui accorder ce « plus générales ». Bien entendu, en un sens immédiat, cela se comprend : il y a d'autres questions politiques à traiter, quand on est un philosophe et un responsable politique marxistes, que celle des conseils d'usine. Il n'en reste pas moins que ce qui est en cause dans l'invention et la mise en place des conseils d'usine est peut-être ce qu'il y a de plus général en matière même de définition de la politique. C'est du moins ce que nous nous efforcerons petit à petit de montrer.

À cette fin, il faut entrer dans le fameux article, « La démocratie ouvrière » du 21 juin 1919, et rappeler d'abord que, trois jours plus tôt, Gramsci avait pris la parole dans l'assemblée turinoise du P. S. I. en des termes dont le quotidien socialiste a rendu compte de la manière suivante :

« Pour que la révolution, de simples faits physiologiques et matériels devienne acte politique et inaugure une ère nouvelle, il est nécessaire qu'elle prenne corps dans un pouvoir déjà existant dont le développement est commencé dans les limites des institutions de l'ordre ancien. »

Ce qui veut dire, non pas du tout qu'on ne peut pas mettre le vin nouveau dans les vieilles outres, mais qu'on ne peut mettre au contraire le vin nouveau *que* dans les vieilles outres, ce qui a pour effet de faire fermenter les vieilles outres et qui suppose aussi qu'on choisisse non pas n'importe laquelle, mais celle qui soit capable de craquer, c'est-à-dire à la fois de ne pas se dissoudre trop tôt et de ne pas résister trop longtemps. C'est quelque chose comme le rapport pratique dialectique entre les institutions du passé et leur subversion, laquelle ne se fait pas par création *ex nihilo* de modèles utopiques, mais plutôt par un travail de fermentation de l'idée, à partir des germes de cette idée qu'on peut déjà lire avec violence dans les traits, tels ou tels traits, cependant déformés, de l'ancien. La façon dont le nouveau ne s'actualise que par la déformation, par la reconnaissance, inventée en un sens, de ses propres traits dans le ricanement de l'ancien, c'est la façon dont *L'Ordine Nuovo* essaye de lire déjà dans les commissions internes quelque chose qui deviendra les conseils d'usine.

« Ce pouvoir prolétarien », continue Gramsci selon le compte rendu de l'organe du parti, « doit être l'émanation directe, disciplinée et systématique des masses laborieuses, ouvrières et paysannes. Il est nécessaire par conséquent de systématiser une forme d'organisation qui absorbe et discipline de façon permanente les masses ouvrières ; les éléments de cette organisation doivent être cherchés dans les commissions internes d'usine selon les expériences de la révolution russe et hongroise et selon les expériences pré-révolutionnaires des masses laborieuses anglaises et américaines, lesquelles, à travers la pratique des comités d'usine, ont inauguré cette éducation révolutionnaire et cette mutation de la psychologie qui, selon Marx, doivent être considérées comme le symptôme le plus prometteur de la réalisation communiste ».

Dans ce compte rendu on retrouve tous les thèmes gramsciens :

— d'abord ce que nous avons désormais saisi après la traversée de la critique de Boukharine : l'anti-positivisme, l'anti-physiologisme, le refus de comprendre le marxisme comme une sociologie en tant que physiologie, et la volonté de le comprendre comme une sorte de manuel de l'action politique ;

— d'autre part, le rapport entre le travail d'organisation institutionnelle, ici le passage des commissions internes à un organisme du type qui fonctionne déjà chez les soviets, avec l'éducation révolutionnaire et la mutation de la psychologie, soit notre entre-deux politico-culturel que nous tâchons de ne jamais perdre de vue.

Ces indications, dans leur sécheresse, n'ont été qu'historiques jusqu'à présent. J'ai essayé cependant, à trop grands traits bien entendu, de montrer quel était l'horizon le plus général de leur enjeu. À partir de la semaine prochaine, nous développerons la question des conseils d'usine aussi loin qu'il le faudra pour que nous atteignions effectivement cet enjeu.

< B. LE DEBAT ENTRE BORDIGA ET GRAMSCI SUR LES CONSEILS D'USINE

< 17. LA QUESTION DE LA DEMOCRATIE OUVRIERE >

(P. Spriano, *L'Ordine Nuovo e i consigli di fabbrica*)

La façon dont nous avons introduit la lecture du Gramsci ordinoviste nous oblige à envisager maintenant la portée et les conséquences de ce que j'ai appelé le changement de terrain, c'est-à-dire la portée et les conséquences de l'organisation de la classe ouvrière sur le lieu et selon les clivages du procès de production. Il y a au moins deux questions majeures : celle de la démocratie et celle de l'Etat, qui n'en font d'ailleurs peut-être qu'une. Il y a au moins une obscurité, une difficulté centrale, celle de la confusion du soviet et du conseil d'usine. Et c'est un reproche que Bordiga ne manquera pas d'adresser à Gramsci. Il y a au moins enfin un risque, celui de s'enfoncer, soi et la classe ouvrière, dans la réalité et les tâches immédiates de la production en manquant le seuil du politique et sa spécificité.

Que les deux questions majeures soient celle de la démocratie et celle de l'Etat, et qu'elles n'en fassent fondamentalement qu'une, ressort de tous les textes. Que l'obscurité soit dans la distinction ou la confusion du soviet et du conseil d'usine, et qu'enfin le risque soit de s'enfoncer dans l'horizon d'une production immédiatement comprise, ressort plus spécifiquement de la polémique avec Bordiga dont nous nous occuperons particulièrement la semaine prochaine, autour de la deuxième des questions fondamentales ou du deuxième aspect de la question fondamentale, c'est-à-dire lorsque nous traiterons de la théorie gramscienne de l'Etat. Mais ce qui est risque et obscurité peut être aussi création historique véritable, gésine d'une liberté et d'une pratique prolétariennes inouïes, c'est-à-dire dont on n'a pas encore entendu le son, ou dont on n'a précisément entendu le son que dans la brève éclaircie qui sépare la fin de la Première Guerre mondiale de l'avènement du fascisme dans la péninsule, et seulement sous la forme embryonnaire des conseils d'usine et de *L'Ordine Nuovo* turinois. Quoi qu'il en soit, en effet, des limites et des dangers de l'expérience — par exemple de l'incapacité politique des ordinovistes à former une fraction sur le plan national, par exemple aussi du flou dans lequel ils ont laissé le rapport dialectique à instaurer entre la prise de pouvoir comme conquête de

l'Etat bourgeois et de son appareil, et l'invention d'un nouvel Etat comme horizon de toutes les innovations institutionnelles prolétariennes — il n'en reste pas moins qu'à la formation du P. C. I., après la scission de Livourne, ce sont eux, les ordinovistes, et eux seuls qui ont apporté au nouveau parti ce sans quoi il n'est rien : les masses.

Nous entamerons donc aujourd'hui la question de la démocratie ouvrière.

La question des conseils d'usine est en effet celle d'une forme inouïe, parce que proprement prolétarienne, de la démocratie. Par rapport aux syndicats et au parti lui-même cette institution de la classe ouvrière est le moyen pour elle de rester le sujet et le seul sujet de sa propre histoire. Toujours dans Paolo Spriano — puisqu'enfin il faut bien que votre travail se centre autour d'un ou deux livres seulement et ne se disperse pas trop dans une tâche bibliographique écrasante — nous lisons ce qui suit aux pages 57 et 58 :

« Soit qu'il polémique contre les "mandarins" syndicaux, tuteurs jaloux de l'ouvrier syndiqué, soit qu'il repousse l'opposition tendant à identifier dans le parti le protagoniste de la révolution, l'unique centre légitime du pouvoir ouvrier, Gramsci tient ferme que ce sont les masses qui doivent être appelées à "faire la révolution", et non le syndicat ni le parti ». Et Spriano de préciser que « Tout ceci », malgré certaines apparences, « a peu de chose à voir avec ce qu'on appelle "le syndicalisme révolutionnaire" classique » tel qu'il est déjà bien connu en Italie. « Gramsci le dit lui-même dans une note polémique parfaitement claire : "Les tendances syndicalisantes de *L'Ordine Nuovo* sont un mythe : nous avons simplement le tort de croire que la révolution communiste, ce sont seulement les masses qui peuvent la faire passer à l'acte, et que ce n'est pas un secrétaire de parti ni un président de la république qui peuvent la faire passer à l'acte à coup de décrets. Il paraît que telle fût aussi l'opinion de Karl Marx et de Rosa Luxemburg, et que telle soit l'opinion de Lénine". »

Nous reviendrons tout à l'heure sur cette parenté avec Rosa Luxemburg et sur la qualité propre du léninisme de Gramsci, parce que c'est évidemment une question décisive dans le contexte proprement politique.

Par conséquent, on peut, je crois, suivre Spriano lorsqu'il donne sa juste dimension, sa véritable signification à la polémique que Gramsci mène contre ce qu'il appelle la « *statolâtrie* », l'idolâtrie de l'Etat, ou contre le socialisme statolâtrique.

« C'est », dit-il, « une polémique contre une conception, propre à la social-démocratie réformiste, d'inspiration prussienne et typiquement bureaucratique, des rapports entre l'Etat et le mouvement ouvrier. Et lorsque Gramsci se réfère à Rosa Luxemburg et à Lénine, il le fait de façon absolument pertinente ; qu'il s'agisse en effet de l'une ou de l'autre », c'est-à-dire de Rosa Luxemburg ou de Lénine, « ils sont, justement ces années-là, en train de mener une âpre bataille théorético-politique contre la même cible que Gramsci. Toute la lutte des spartakistes allemands, et de Rosa Luxemburg en particulier, tout le mouvement qui se regroupe autour de la revue *Arbeit Rat* » — encore un mouvement dont le noyau est culturel — « se développent contre les vieilles sections du parti de direction réformiste. Au lieu de poser au premier plan l'Etat bureaucratique qui décide la socialisation, Rosa Luxemburg plaide pour une organisation démocratique des masses qui contrôlent la production par le moyen de leurs conseils et organisent à partir du bas un *ordine nuovo*, un ordre nouveau. À son tour Lénine, dans un écrit de mai 1919, examinant les positions des socio-démocrates "indépendants" d'Allemagne, les accuse justement de ne pas comprendre le mouvement révolutionnaire des masses, et il écrit ce qui suit : "Messieurs les philistins" », on voit que Lénine ici reprend, certainement volontairement, le style même de la polémique marxienne, « "Messieurs les philistins, avec Däumig à leur tête, rêvent évidemment d'une révolution dans laquelle les masses se soulèvent un beau jour et d'une façon complètement organisée. Les révolutions de ce genre, il n'y en a pas et il ne peut pas y en avoir. Le capitalisme ne peut tomber autrement que par le moyen d'une révolution qui soulève, entraîne, dans le cours de la lutte, des masses qui auparavant n'étaient pas encore touchées par elle. Les explosions spontanées, durant la montée révolutionnaire, sont inévitables" (Lénine, *Les héros de l'Internationale de Berne*, 2 mai 1919) ».

Alors la portée de la question est évidemment énorme. C'est la question de la spontanéité, de la créativité de la classe exploitée qui, pour une fois, au lieu d'être traitée dans le vide comme une sorte de question morale, ou dans l'évidence de l'antithèse immédiate création/institution, est traitée dans la précision conceptuelle et historique. Il n'est pas toujours évident qu'elle soit traitée ainsi, et il y a nombre de formulations, soit dans Gramsci, soit dans Togliatti, soit dans *L'Ordine Nuovo* en général, qui pourraient permettre, si on lit superficiellement, de conclure en effet à quelque chose comme un spontanéisme, d'autant que la dette théorique de Gramsci à l'égard de Sorel aussi bien que son compagnonnage au moins tactique avec certains anarchistes et libertaires créent aussi l'occasion d'un tel soupçon et d'une telle lecture. On trouve par exemple, sous la plume cette fois non de Gramsci, mais de Togliatti — ce qui est significatif d'une position commune à l'ensemble du groupe et de la revue —, des encouragements de ce type :

« *“fate, lavorate, cercate voi”*, dit-on aux ouvriers », c'est Spriano qui introduit cette incise, en l'occurrence c'est donc Togliatti qui s'adresse aux ouvriers dans *L'Ordine Nuovo* : « faites, travaillez, cherchez vous-mêmes, les choses qui sont dites dans le journal, repensez-les, voyez-les avec vos yeux, trouvez-en les applications pratiques qui peuvent en être faites à votre cas. Cela seul qui se conquiert par soi-même a de la valeur et dans les luttes sociales et surtout dans la vie intellectuelle. » »

En face de déclarations d'une telle généralité, on pourrait croire que la question de la spontanéité est elle-même comprise spontanément et que nous sommes par conséquent en plein spontanéisme, si en lisant mieux on n'apercevait petit à petit que la spontanéité n'est pas ici la propriété mythique d'un individu ou d'un groupe social *in abstracto*. Elle est bien certes celle de la classe ouvrière, de l'ouvrier, mais seulement de l'ouvrier en tant que producteur. C'est ce distinguo, ce « en tant que » qui va nous mettre sur le chemin de ce que je crois être la question fondamentale, ou plutôt l'originalité fondamentale de Gramsci dans la façon de traiter la question traditionnelle de la spontanéité, de la créativité et de la démocratie prolétariennes.

Paolo Spriano s'exprime ainsi à la page 55 de son ouvrage :

« Le groupe de la revue, lorsqu'il en appelle directement aux ouvriers, "hommes réels", franchit un pas qui est nouveau dans le monde socialiste turinois, qui franchit toutes les barrières bureaucratiques et hiérarchiques et qui veut arriver, comme il dira plus tard », c'est-à-dire comme Gramsci le dira, avec une certaine précision théorique, dans les *Quaderni del Carcere*, « à l'ouvrier en tant que producteur, plutôt qu'à l'ouvrier en tant que salarié ou en tant qu'adhérent à l'Idée, au Parti socialiste. Est-ce une affinité idéale? Est-ce une reprise de la "théorie de la spontanéité" sorélienne? », demande alors Spriano, « Indubitablement. »

Et en effet on trouve par exemple, dans la chronique de *L'Ordine Nuovo* du 11 octobre 1917, quelques lignes de Gramsci sur Sorel où, justement, ce que Gramsci considère comme vital et nouveau dans la doctrine sorélienne, c'est, dit-il, « l'exigence affirmée que le mouvement prolétarien s'exprime dans des formes propres, qu'il donne vie à des institutions propres ». « Que le mouvement prolétarien se doive exprimer dans des formes propres, donner vie à des institutions propres, c'est », commente alors Spriano, « une affirmation en effet partagée avec Sorel, empruntée à Sorel, mais qui sera répétée et reprise des formulations de nombre d'autres penseurs et d'autres mouvements. On dirait », conclut Spriano, « que partout où Gramsci voit jaillir cette étincelle, il la propage, convaincu que là se trouve le noyau révolutionnaire. » Et je pense que Spriano a bien mis ici le doigt sur ce qui permet de séparer effectivement la pensée de Gramsci, et sa politique, de la formation culturelle qui a pu être la sienne et des sources où se ravitaillent soit la théorie soit la pratique politiques. Ce qui, par exemple, apparaît à Gramsci comme la réalisation de l'hégélianisme crocien, ou bien comme la vérité prolétarienne de ce qui se cherchait dans le libéralisme bourgeois de *La Voce* de Salvemini, ou bien encore comme le centre de diverses expériences de la classe ouvrière des *Industrial Workers of the World* ou des intuitions soréliennes, c'est en effet toujours la même chose, c'est la question de l'inventivité en matière institutionnelle propre à la classe ouvrière dès lors qu'elle est organisée sur le lieu de production et selon les clivages de la production. Si bien qu'on ne comprend rien à la pensée de Gramsci lorsqu'on la dilapide en ses sources et origines ou qu'on

la réfère à sa formation. On comprend en revanche très bien comment cette formation disparaît en ce qu'elle forme, dès lors qu'on a saisi que la question des institutions propres à la classe ouvrière n'est pas une question parmi d'autres pour Gramsci, qu'avec son noyau dans les conseils d'usine elle est la question politique et théorique la plus profonde, la question fondamentale qui résume toutes les autres ou plutôt qui change la position même de toutes les questions traditionnelles, en l'occurrence celle d'abord dont il s'agit aujourd'hui, celle de la démocratie ouvrière.

Pourquoi en est-il ainsi? Que peut vouloir dire « arriver à l'ouvrier en tant que producteur, plutôt qu'à l'ouvrier en tant que salarié ou en tant qu'adhérent à l'Idée, au Parti socialiste »? C'est donc là l'énigme dont il faudrait donner l'explication ou trouver le déchiffrement afin de pénétrer dans le cœur de toutes les positions gramsciennes. Nous allons retarder cependant un moment cette tentative de déchiffrement, je dis bien prudemment cette *tentative*, parce que c'est le moment de noter qu'il y va ici de la détermination exacte du léninisme de Gramsci. Par exemple, Spriano note, dans le texte que nous avons lu, la convergence de l'attitude de Lénine à propos des conseils ouvriers et de l'attitude de Gramsci dans *L'Ordine Nuovo*, et l'on sait par ailleurs⁶⁰ que la thèse de Gramsci sur le renouvellement du parti avait reçu, contre toute vraisemblance d'une certaine façon, l'approbation presque bruyante, en tout cas très ferme de Lénine. Il s'agit donc de la lecture du léninisme par Gramsci, et là-dessus encore on trouve quelques indications, maigres mais intéressantes, dans Spriano. Le point le plus important n'est peut-être pas tant la valorisation de la volonté, de l'action, bref le réalisme bolchevique, opposé à l'attente déterministe et évolutionniste d'une révolution conçue comme simple fait physiologique — encore qu'on voie bien là comment Lénine est la réalisation de ce qui s'appelle encore dans un vocabulaire crocien, c'est-à-dire hégélien, l'esprit, au moment des années de formation de Gramsci. Le plus important est sans doute que Gramsci suit Lénine sur le plan d'une restauration de la dialectique révolutionnaire — je dis une restauration parce qu'il s'agit justement de succéder à la période positivisto-métaphysique de la compréhension de Marx qui caractérise les générations précédentes. Donc le plus important est que Gramsci semble suivre Lénine,

⁶⁰ Cf. *supra*, Chronologie de la vie de Gramsci, juin-juillet 1920.

l'accompagner, peut-être même par moments le précéder, en tout cas suivre le même fil que lui, dans la restauration de la dialectique révolutionnaire, sur l'étroit rapport qui se fixe entre économie et politique en tant que « fait historique unitaire ». Telle est l'expression trouvée par Spriano, qui est encore insuffisante parce qu'en un sens l'économie et la politique sont simplement nommées comme l'une d'un côté et l'autre de l'autre, que par conséquent l'épaisseur historique du terme de production disparaît et que donc on ne voit pas comment le fait historique qui est dit là être « unitaire », en tant qu'unique jeu d'une différence économie/politique, trouve son fondement.

Pour que l'unité de l'économique et du politique trouve son fondement et que par là soit donné *le* fait historique, il est bien évident qu'il faut cesser de comprendre immédiatement ces deux termes, l'économie comme un certain secteur et type seulement d'activité, la production industrielle par exemple, et la politique, de son côté, simplement comme transcendante à cette économie, comme le lieu de la généralité, de la totalité pratique ou du bien commun. Il faut comprendre en quel sens la politique est fondamentalement non pas tant économie que production, et que de la détermination de l'essence des Temps modernes par la production vient le caractère unitaire du fait historique en tant que fait indissolublement économique et politique. Il me semble que, à sa façon, c'est vers cette épaisseur de la production que Gramsci se dirige. En tout cas, il est certain que s'il converge avec Lénine, c'est sur cette unité dialectique. C'est-à-dire qu'ils ont la même lecture des événements de Russie, comme l'on disait à l'époque, la même façon de concevoir la spécificité du caractère ouvrier de la démocratie, en tant qu'antithèse de la démocratie bourgeoise, le soviét comme antithèse du parlement, et la même façon, certainement plus développée chez Gramsci, au moins à l'époque, de concevoir le nouvel Etat comme exprimant la représentation directe des producteurs — il n'est pas dit simplement dans le vague « des ouvriers », parce qu'ici ils ne sont pas pris en tant que salariés, ni même en tant que membre du parti, c'est-à-dire avant-garde organisée du prolétariat, mais bien directement, et je serais tenté de dire substantiellement, comme producteurs — donc de concevoir le nouvel Etat comme exprimant la représentation directe des producteurs en tant que *dominium* réel de la liberté.

Comment expliquer cette épaisseur de la production? Bien entendu, en un sens, nous n'y suffirons pas ou nous n'y arriverons jamais, en tout cas pas dans les limites de ce qu'il est possible de faire en un certain nombre de demi-heures radiodiffusées. Il faudrait y ajouter toute une lecture au moins du Livre I du *Capital* de Marx et des *Théories sur la plus-value* et d'un certain nombre de textes sur la subordination réelle et la subordination formelle du travail au capital, au moins ces textes-là, dans un rapport difficile à tisser avec la question heideggerienne sur l'essence de la technique en tant qu'elle est identique à l'essence de la métaphysique dans les Temps modernes, comprendre par conséquent quel est le rapport historial entre technique et capital. Il faudrait disposer d'une interprétation ontologique de la critique faite à l'exténuation de la valeur d'usage dans la valeur d'échange, ou bien à ce que j'ai déjà appelé le processus d'infinetisation caractéristique de toutes les opérations par lesquelles le capital comme substance automatique se reproduit et soumet à cette auto-reproduction, c'est-à-dire à l'auto-reproduction de la substance logique abstraite, tout, petit à petit, branche de production par branche de production et institution après institution, soumet toute la réalité pratique, moderne, capitaliste, à cette seule loi de la reproduction de l'échange comme tel, de l'abstrait comme tel; il faudrait au moins de tels développements afin de pouvoir répondre à la question, ici soulevée, que j'appelle l'épaisseur de la production et qui est elle-même une question textuellement et herméneutiquement épaisse. Donc nous n'y répondrons pas. Heureux cependant si nous parvenons à montrer que la question ne peut pas ne pas être posée et qu'elle est bien celle-là. On en trouve des marques, toujours dans Spriano, parce que j'ai décidé en un sens de ne pas le quitter, lorsqu'à sa page 64 il dit :

« Dans la position de Gramsci — dans sa participation même au débat politique le plus immédiat — il y a toujours la constatation que le mouvement ouvrier révolutionnaire se trouve en train de travailler en face de et même au beau milieu d'une crise, qui n'est pas seulement la crise de "l'Etat libéral" bourgeois, de ses idéaux, de son autorité, de son personnel politique, de son parlement, de sa justice, de sa culture, mais qui est la crise de la société dans son ensemble, de ses structures, de son mode de production, de son économie. De là un divorce, une scission

toujours plus grande entre Etat et société. Insistant, constant est le rappel que Gramsci fait de ce point. Si on ne l'aperçoit pas, on risque de mal comprendre la place exacte que prend l'appel fait par *L'Ordine Nuovo*, au moment constructif de la révolution », c'est-à-dire à cette spontanéité-créativité qui soutient l'idéal d'une démocratie prolétarienne, « cet appel que par exemple on retrouve, lorsque la crise sociale touchera son point culminant aux environs du printemps 1920, dans le fameux avertissement qui a valeur prophétique », c'est le rapport d'avril 1920 *Pour une rénovation du Parti socialiste* qui justement recevra l'approbation de Lénine, où Gramsci écrit ceci : « “La phase actuelle de la lutte des classes en Italie est la phase qui précède ou bien la conquête du pouvoir politique de la part du prolétariat révolutionnaire pour le passage à de nouveaux modes de production et de distribution qui permettent une reprise de la productivité, ou bien une réaction terrible de part de la classe des propriétaires et de la caste au gouvernement.” »

Nous insisterons la prochaine fois sur le point que Spriano, lui, omet de souligner, c'est qu'il ne s'agit pas seulement pour Gramsci d'une reprise de la productivité, mot d'ordre habituel des partis qui se réclament de la classe ouvrière dès qu'ils ont pris le pouvoir, mais bien d'une telle reprise à l'intérieur d'un changement des modes de la production et donc par conséquent de la distribution et de tous les compartiments de la pratique sociale. Cette question, nous la reprendrons en la liant à celle de l'Etat et à la polémique entre Gramsci et Bordiga.

< 18. LA QUESTION DE L'ETAT
(A. Leonetti, *Dibattito sui consigli di fabbrica*) >

La démocratie et le pouvoir d'Etat sont, disions-nous, une seule et même question, que nous avons abordée plutôt sous l'angle de la démocratie la semaine dernière, que nous allons reprendre plutôt sous l'angle de la question de l'Etat cette semaine, étant entendu que ce qui est théoriquement intéressant, et presque fascinant à l'horizon de ces questions, est l'insistance mise par Gramsci, mais aussi, nous le verrons, par Rosa Luxemburg et par Lénine lui-même, finalement dans un appel à ce qu'il y a de plus profond, peut-être de plus caché dans la pensée du fondateur, dans la pensée de Marx, sur l'organisation de la classe ouvrière sur les lieux de production, ou bien encore la directive, le souci constant de s'adresser à l'ouvrier comme producteur et non pas comme salarié ou comme citoyen. C'est dans ce changement de terrain que depuis le début j'essaye de sonder ce qui est en cause historiquement, je serais presque tenté de dire historiquement, dans la question de la démocratie prolétarienne en tant qu'elle est essentiellement différente de la démocratie bourgeoise, et c'est encore cela qui est à l'horizon du travail que nous allons entamer maintenant à propos de l'Etat.

Il a fallu que Gramsci et les ordinovistes se défendent, précisément en ce qui concerne leur conception de l'Etat, se défendent contre des accusations de tendances syndicalisantes voire anarcho-syndicalistes et qu'ils démontrent que ces tendances, qu'on leur prêtait généreusement, ont toujours été un mythe. Lorsque les anarchistes soutiennent qu'il est inutile de faire capituler l'Etat pour lui en superposer un autre puisqu'aucun Etat ne résoudra la question sociale, *L'Ordine Nuovo* réplique avec les arguments classiques du marxisme en revendiquant la nécessité d'un Etat socialiste pour garantir la victoire et le développement de la révolution et comme constituant un anneau essentiel de cette victoire et de ce développement. Par conséquent, d'une façon tout à fait classique et orthodoxe, *L'Ordine Nuovo* sait la nécessité d'un Etat avec tous ses organes répressifs, un Etat qui s'organise en dictature du prolétariat dans une première phase, qui par conséquent forme une armée, une magistrature,

un ordre législatif, etc. Il est donc faux — là-dessus les précisions apportées par Paolo Spriano, en particulier dans les pages 56 et suivantes, sont parfaitement claires — que *L'Ordine Nuovo*, et à sa tête Gramsci, ait versé dans la négation anarcho-syndicaliste de l'Etat.

En revanche, il y a un débat de fond sur cette question de l'Etat entre Gramsci et Bordiga. Et cela est une question beaucoup plus sérieuse que la précédente. Nous en emprunterons les éléments à ce petit ouvrage, au double nom de Bordiga et de Gramsci justement, qui s'intitule *Dibattito sui consigli di fabbrica* (Débat sur les conseils d'usine) que l'on trouve aux Editions Savelli, dans la collection « La Nuova Sinistra », Giulio Savelli editore, Via Cicerone 44, 00193 Roma. Cet ouvrage est remarquable non seulement parce qu'il exhume et oppose, « contre-oppose » les textes principaux de Gramsci et de Bordiga sur les conseils d'usine, c'est-à-dire aussi sur l'ensemble des questions des institutions et d'abord de l'Etat, mais aussi parce qu'il comporte une introduction d'Alfonso Leonetti,⁶¹ soit l'un des survivants, peut-être même le seul survivant de la première équipe des ordinovistes, et par conséquent quelqu'un qui sait de première main de quoi il parle. Il est vrai que, dans cette introduction, Alfonso Leonetti tourne peut-être trop à l'avantage de Gramsci le débat avec Bordiga, et n'est peut-être pas fidèle à la complexité effective de la position de Bordiga. Néanmoins son introduction est suffisamment essentielle pour que nous consacrons la journée d'aujourd'hui à en traduire certains passages, lesquels seront en même temps pour nous l'occasion de poser la question de l'Etat dans la problématique de la production.

Cette introduction de Leonetti commence par remarquer que la seule question qui ait préoccupé tant les organisations que les théoriciens dans les années 1919-1920, c'était la question des soviets, la question des conseils d'usine. C'est pourquoi il commence par en rappeler la définition, qu'il emprunte à un article de Carlo Radek, « L'idée du Soviet », reproduit dans *L'Ordine Nuovo*, justement en 1919, dans le n°31 :

« Quelle est donc l'idée du soviet? Elle “est”, dit Carlo Radek, “plus simple qu'on ne peut l'imaginer. Dans l'usine les esclaves du capital créent. L'usine est réunie par mille liens aux autres usines, à toute la vie

⁶¹ Alfonso Leonetti, in *Bordiga-Gramsci : dibattito sui consigli di fabbrica*, op. cit., p. 7-15.

économique du lieu. C'est la raison pour laquelle la représentation de l'usine est la cellule politique et économique de tout le mécanisme de l'Etat. Les représentants du prolétariat d'un lieu sont en ce lieu les organes du pouvoir politique et les organes directeurs de l'économie..." »

Par conséquent il s'agit bien de représentation, mais il s'agit de concentrer la représentation politique et économique en une seule, et surtout de l'établir en un seul lieu qui se trouve être le lieu de production. « Les racines du pouvoir prolétarien, de l'Etat ouvrier plongent "dans la représentation de l'usine" », autrement dit dans ce qui nous occupe, c'est-à-dire les « "conseils ouvriers", élus sur le lieu de travail ». Et Leonetti note que :

« Le caractère nouveau de la démocratie prolétarienne ou socialiste est justement représenté par le fait qu'elle naît sur les *lieux de production*, ou comme une démocratie des producteurs. » Et il ajoute qu'« il ne s'agit pas là d'une création artificielle », mais bien du « chemin historique, autrement dit nécessaire et obligatoire, pour créer la société communiste, la société, comme dit Marx, dans laquelle "le travail une fois émancipé, tout homme devient travailleur et le travail productif cesse d'être la prérogative d'une classe"⁶². »

Il y a déjà dans ces quelques phrases de Leonetti beaucoup à relever, d'abord ceci que la question de la localisation de la représentation, du jeu donc démocratique, et de l'implantation des institutions, la question de l'enracinement de la vie politique sur les lieux de production ou lieux de travail, n'est pas seulement une question de localisation. C'est, avons-nous déjà dit, un changement de terrain. La démocratie qu'il s'agit de construire est la démocratie des producteurs et non pas celle des citoyens, de même que l'Etat qu'il s'agit, au moins provisoirement et dans la phase de la dictature du prolétariat, de substituer à l'Etat bourgeois sera, au lieu de l'Etat des « *cittadini* », l'Etat du travail. *Cittadini* est un terme que j'ai laissé dans son italien parce qu'il signifie l'unité entre trois sens ou l'unité

⁶² Marx, *La Comune, stato proletario*, in *L'Ordine Nuovo*, Torino, 5 giugno 1920.

de ce que *nous* découpons entre trois sens. *Cittadino*, en effet, signifie d'abord « citadin », qui habite la *città*, la grande ville, mais *cittadino* signifie aussi « citoyen », et finalement *cittadino* signifie « bourgeois ». C'est-à-dire que c'est un terme qui recueille en lui l'essence de l'existence politique telle qu'elle est déterminée par le mode de production bourgeois et qu'elle se comprend dans la philosophie politique classique ou libérale ; elle condense le phénomène de la concentration urbaine de la production, c'est-à-dire dans la ville (en ce sens un *cittadino* est un citadin), et dans cette ville on trouve non seulement la concentration de la production, mais aussi toutes les superstructures qui vont de la mairie au théâtre, à l'opéra, à la préfecture, aux grands établissements de la magistrature, de l'université et ainsi de suite. Donc, d'une part, la concentration de la production dans la ville, d'autre part, et du même mouvement, la citoyenneté, et enfin le caractère bourgeois de ce mode de production et de ses institutions civiles, tout cela est dit d'un seul mot dans l'italien *cittadino*. Or il ne s'agit pas dans la question de l'Etat, ni d'ailleurs dans l'exercice prolétarien de la démocratie, de s'adresser à ces citadins-citoyens-bourgeois, mais d'inventer une démocratie prolétarienne ou encore un Etat qui soit l'Etat du travail.

« Face à “l'Etat des citoyens”, création de la bourgeoisie », dit Leonetti, « se dresse “l'Etat du travail” ou, comme le dit encore Marx, “le gouvernement libre des producteurs”, qui est la création de la masse prolétarienne. À la “città” », donc à cette ville comme centre de la vie civile essentiellement bourgeoise, « À la “città”, entièrement ordonnée par le pouvoir bourgeois, se substitue un nouveau “territoire”, une nouvelle “unité” : le lieu de travail, l'usine ou le champ. »

Or il se trouve que cette insistance mise par Leonetti dans son Introduction, comme elle l'était déjà mise à l'époque de *L'Ordine Nuovo* dont il parle, soit par lui soit par Togliatti soit par Gramsci, à remplacer la territorialisation bourgeoise par l'enracinement dans le travail ou encore à s'adresser aux ouvriers comme producteurs, cette insistance n'est pas une marotte du groupe des Italiens de l'après-Première Guerre mondiale. Ou si marotte il y a, elle est aussi à l'époque celle de tout le monde : elle est celle, nous l'avons déjà remarqué, de Rosa Luxemburg, avec les spartakistes

d'Allemagne, mais elle est surtout celle de Lénine. Dans les fameuses « Thèses sur la démocratie bourgeoise et la dictature du prolétariat », au I^{er} Congrès de l'Internationale communiste en mars 1919, Lénine, comme le rappelle Léonetti, écrivait ceci :

« “La vieille démocratie, c'est-à-dire la démocratie bourgeoise et le parlementarisme, était organisée de telle façon que les masses laborieuses étaient tenues toujours plus éloignées du mécanisme de l'Etat. Le pouvoir des soviets, autrement dit la dictature du prolétariat, est, au contraire, par son essence même, le moyen le plus apte à rapprocher les masses laborieuses d'un tel mécanisme. À la même fin tend la réunion des pouvoirs législatif et exécutif dans l'organisation soviétique de l'Etat, *comme y tend la substitution de l'unité de travail — l'usine, l'atelier, etc. — aux circonscriptions électorales territoriales.*” Et encore dans le discours d'ouverture de ce I^{er} Congrès de l'Internationale communiste, à Moscou, Lénine disait : “Il fallait trouver la forme pratique qui permît au prolétariat d'exercer sa domination. Une telle forme est le régime des soviets” », par conséquent des conseils d'usine, « “avec la dictature du prolétariat. Ces termes étaient du ‘latin’ pour les masses jusqu'au jour que nous vivons. Mais désormais, grâce au système des conseils⁶³, ce latin est traduit dans toutes les langues modernes ; la forme pratique de la dictature prolétarienne a été trouvée par les masses populaires. Elle est devenue intelligible à la grande masse des ouvriers, grâce au pouvoir des soviets en Russie, aux spartakistes en Allemagne, aux organisations analogues dans les autres pays, telles que les ‘Shop Stewards Committees’ en Angleterre” », et il faut bien entendu ajouter, en Italie, les conseils d'usine turinois.

Alors la question n'est pas tellement ici de chercher la caution de Lénine, que de montrer que cette question du soviet ou des conseils d'usine est bel et bien la question fondamentale. Elle est celle d'un tournant historique, de l'invention d'un nouveau mode institutionnel de vie politique qui soit propre au prolétariat. Et tout le problème du prolétariat est finalement d'essayer de ne pas décalquer les institutions bourgeoises, l'idéologie

⁶³ Lénine, cité par Leonetti, dit : « soviet », c'est-à-dire effectivement « conseil » en russe.

bourgeoise, mais surtout la pratique institutionnelle bourgeoise de la démocratie ou de la vie politique en général ou de la vie économique, qu'il s'agisse des syndicats, des partis, des conseils, de la conception de l'Etat, etc. L'idée est donc celle de l'entière nouveauté historique du soviét, laquelle revient à s'ancrer dans la production. Et là est la sorte d'arrière-fond théorique, quelque peu caché, vers lequel je voudrais, de petites remarques en petites remarques, conduire notre réflexion. D'abord, peut-être comprendra-t-on l'enjeu, d'une façon tout d'un coup très claire, de ce passage du territoire à la production si on se livre à une sorte d'analyse de l'effroi causé par la réalité des conseils d'usine non seulement, bien entendu, dans les milieux des entrepreneurs, dans la classe possédante, mais aussi chez ceux qui se réclamaient pourtant de la classe ouvrière, soit chez les syndicalistes de la C. G. L., soit dans l'aile réformiste du P. S. I., et c'est justement à cette aile réformiste qu'appartient quelqu'un dont Leonetti rappelle ici le nom et le combat contre les soviets, Filippo Turati. Turati était même le leader de l'aile réformiste. Et il qualifiait le soviét tout simplement de « horde ». *Orda* en italien dit notre « horde » avec tout ce qu'elle entraîne derrière elle comme imagination de la barbarie, du désordre, du bouillonnement dangereux. D'autant plus que cette horde est, par un beau tour de balancement rhétorique, opposée chez Turati à l'« urbe », c'est-à-dire *urbs*, *urbis*, l'*urbe*, la ville, *astu* ou *città*, mais la ville en tant qu'elle signifie aussi la *polis*, une certaine politique, à savoir l'ordre bourgeois lui-même. L'opposition ici de l'*urbe* à l'*orda*, de la ville à la horde, est la même chose que l'opposition du citoyen/citoyen bourgeois à une classe ouvrière qui, en un sens, n'a pas de patrie, quitte le territoire et l'histoire pour se concentrer et s'implanter sur les lieux du travail et y puiser un mode d'invention et d'action en matière politique et économique qui lui soit propre et qui soit absolument inouï. Or il est évident que rien n'est plus parlant que cette opposition du soviét comme une horde à l'idéal policé, poli, c'est-à-dire politiquement bourgeois, de l'*urbe*, de la ville. Cela veut dire que des organisations de la vie publique qui s'enracinent dans le caractère de l'ouvrier d'être producteur sont quelque chose d'inouï historiquement. Elles n'appartiennent à aucun ordre, aucun *logos* connu, et par conséquent elles sont longtemps d'abord quelque chose de barbare. Or, c'est cette barbarie qu'il s'agit de dégager, et non pas du tout de combattre.

Pour comprendre l'enjeu de cette question, il faut remonter non seulement, comme nous venons de le faire, à Lénine, mais bien encore, et c'est le mérite de Leonetti de l'avoir senti, au texte de Marx sur la Commune de Paris, précisément au passage qui exprime la conscience que Marx a de quelque chose d'unique en un sens dans l'insurrection communale, et la force qu'il a pour dégager ce quelque chose d'unique comme étant le caractère industriel de cette révolte. En effet, l'origine de l'insistance gramscienne sur l'enracinement de la vie politique et économique dans la production, n'est pas seulement Lénine ni seulement le filon sorélien, mais bel et bien une lecture de Marx, encore qu'on ne dispose d'aucun moyen de savoir effectivement quelle a été cette lecture, si ce n'est qu'elle a été celle de son écrit sur la Commune de Paris « “où Marx accentue explicitement” », dit Gramsci, « “le caractère *industriel* (c'est Gramsci qui souligne) de la société communiste des producteurs” ». Le fait de souligner « industriel » donne tout son poids à « producteurs » et signifie que la société communiste est une société non pas de citadins-citoyens, mais de producteurs. Et quand on dit « de producteurs », on ne veut donc justement pas dire simplement « de salariés » ou « d'électeurs » ou « d'administrés », mais bien de gens qui sont les seuls à posséder un certain caractère historique universel, le caractère de la production, en tant qu'ils possèdent une sorte de réserve d'avenir en s'opposant au détournement de la production dans le mode bourgeois de production. Souligner le caractère *industriel* de la société communiste ou de la Commune et y voir déjà l'image de la société communiste comme société des producteurs consiste à rappeler quelque chose qui va bien au-delà de ce qu'est immédiatement la production industrielle au sens où des économistes ou même, hélas, des philosophes politiques comprennent cette réalité. Il ne s'agit pas tant de cette réalité industrielle immédiate que du sens fondamental de la production chez Marx. Et pour le saisir il faut bien revenir jusqu'aux *Manuscrits de 44*.

C'est un retour que nous ferons, par conséquent, à partir de la semaine prochaine, en essayant d'expliquer pourquoi un tournant historique et même historial fondamental est en cause dans cet appel à la production qui est le secret, le vrai secret de la Commune, comme le disait Marx lui-même, à savoir qu'elle était « un gouvernement de la classe ouvrière » et la « forme politique », finalement découverte, dans laquelle il était possible de

réaliser « l'émancipation du travail »⁶⁴. Mais, plus profondément encore, ce que nous essayons de pénétrer est ce qui est en cause dans cette émancipation du travail.

Nous reprendrons donc ces questions à la fois à travers les quelques indications que comporte l'Introduction de Leonetti et à travers les textes de Marx même dans les *Manuscrits de 44* ou bien encore dans certains passages des oeuvres de la maturité. Et c'est à partir de là seulement, je crois, que l'arrière-fond de l'opposition entre Bordiga et Gramsci sera posé avec assez de sérieux pour que ce débat sur les conseils ouvriers et le pouvoir de l'Etat entre les deux grands dirigeants du P. C. I. soit autre chose qu'une matière d'érudition ou d'histoire de la formation du groupe dirigeant italien, soit vraiment une question de philosophie politique.

⁶⁴ Gérard Granel reprend ici un passage célèbre de *La guerre civile en France, 1871 (La commune de Paris)* : « [Le] véritable secret [de la forme politique de la Commune], le voici : c'était essentiellement un *gouvernement de la classe ouvrière*, le résultat de la lutte de la classe des producteurs contre la classe des appropriateurs, la forme politique enfin trouvée qui permettait de réaliser l'émancipation économique du travail », Editions Sociales, coll. « Classiques du marxisme », 1968, rééd. 1971, p. 67.

< 19. LE CHANGEMENT FONDAMENTAL DE L'ESSENCE DE LA PRODUCTION

(« Syndicats et conseils », Gramsci, *Ordine Nuovo*, 11 oct. 1919) >

Nous avons dit la dernière fois en terminant, peut-être bien imprudemment tant nous sommes tenus par le temps, que pour bien comprendre l'enjeu qui se trouve à mon sens derrière l'opposition, le débat et même le combat politique de Gramsci et de Bordiga, en particulier sur la conception du parti et de la représentation communiste, derrière aussi cette énigmatique mais centrale distinction dans la condition de l'ouvrier, dont Gramsci use à tout propos, entre le producteur et le salarié, il fallait remonter aux notions marxiennes les plus fondamentales. C'est à ce retour en arrière que d'une façon extrêmement doctrinale, et doctrinale simplement parce que rapide, je voudrais procéder avant de revenir de nouveau au détail des textes de *L'Ordine Nuovo* turinois, d'un côté, du *Soviet* napolitain, de l'autre, où tout se joue dans la conception de la société, de l'Etat, du parti, de la démocratie prolétarienne.

Il s'agit d'abord de rappeler, au niveau des notions fondamentales de Marx, qu'il n'y a pas de *production en général*. Je veux dire que la production n'est pas je ne sais quelle entité métaphysique, toujours la même, mais qu'elle n'existe qu'historiquement, sous la forme de tel ou tel mode de production. Il existe le mode bourgeois de production caractérisé par le couple antagoniste force de travail/capital, et il existe ou il peut exister, il doit exister le mode socialiste de production, et il a existé avant le mode capitaliste de production d'autres modes de production, dont le fameux mode asiatique, mais il n'existe jamais de production en général. Le rappel de cette évidence est utile parce qu'il permet de comprendre où se situe exactement l'opposition entre Gramsci et Bordiga, ou du moins quel est l'enjeu à notre sens de cette opposition sur les questions les plus particulières des conseils d'usine et de l'organisation ou non des soviets dans la péninsule et du primat ou non de la prise du pouvoir d'Etat et ainsi de suite. Et, en effet, rappeler que la production n'existe que sous une forme chaque fois historique, c'est pratiquer dans les questions concrètes la leçon philosophique générale, s'il vous en souvient, d'une autre polémique, celle non pas avec Bordiga, mais celle avec Boukharine, à savoir que si la

philosophie n'est pas entièrement historique elle retombe dans la naïveté et le vide de la métaphysique.

En l'occurrence, il s'agit de rappeler ce qu'est à grands traits le mode historique bourgeois de production, caractérisé donc par le couple oppositionnel force de travail/capital, et de rappeler premièrement le caractère *abstrait* du travail dans ce mode historiquement déterminé, non pas du tout en tant que *travail en général*, notion vague, ni même seulement en tant que *travail social moyen nécessaire* pour la production d'une marchandise donnée, à partir de quoi se calcule la valeur de cette marchandise, car ce principe-là est déjà celui de l'économie politique classique, mais bien surtout en tant que *force de travail*, concept prolétarien ou marxien précis. On entend par force de travail le caractère *abstrait* du travail. Le travail est abstrait en ce sens que l'individu ne s'y réalise nullement concrètement, qu'il n'est plus le livre ouvert des forces essentielles de l'homme et l'un des moments de la *production de l'unité homme-nature*, ce qui est le véritable concept marxien de la production acquis dans les *Manuscrits de 44*. Il est au contraire *travail morcelé*, qui ne vise en un sens qu'à produire de la valeur d'échange dans l'exténuation, sans cesse recommencée, renouvelée, repoussée plus loin, de toute valeur d'usage. Bref, en tant que force de travail, il est seulement le lieu et à la fois le moyen de l'auto-reproduction et de l'auto-accroissement de cette *substance automatique* qu'est le capital — le terme de substance automatique étant la façon hégélienne dont Marx nomme le capital. Un tel travail, par conséquent, n'est nullement bordé par le besoin réel, par l'ordre du désir, par la finitude essentielle de la vie humaine, mais il est au contraire ce qui exténue cette vie et substitue aux choses de cette vie les objets de son renouvellement perpétuel.

C'est seulement si l'on se souvient de cette opposition entre la production et le travail sous son mode bourgeois, donc en tant que force de travail, opposée à et séparée *du* capital, qu'on peut encore une fois comprendre en quel sens Bordiga et Gramsci, lorsqu'ils débattent, d'une certaine façon ne s'entendent même pas.

Il y a par exemple pour Bordiga l'évidence d'une sorte d'existence de la production, je dirais presque en soi et pour soi, comme il y avait pour Boukharine une sorte d'évidence de l'existence en soi et pour soi du matérialisme en tant que position philosophique en général. Et de même

aussi qu'il y avait pour Boukharine l'évidence du niveau des sciences sociales et de leur généralité, occupé selon lui par la sociologie, de même il y a pour Bordiga l'évidence de l'existence de la politique et de l'économie. Par exemple, à propos de l'Etat, il soutient que le premier devoir de la classe ouvrière est de s'emparer du pouvoir politique d'Etat, toutes affaires cessantes — c'est-à-dire cessant aussi de mettre au premier plan l'organisation des conseils d'usine, avec la modification fondamentale de l'essence même de la production qui était visée par les ordinovistes. Mais qu'est-ce que le pouvoir politique d'Etat? Il n'existe pas plus en lui-même que la production n'existe en elle-même ou le matérialisme, comme attitude philosophique, en soi-même. Le pouvoir politique d'Etat est toujours, conformément à la théorie marxiste de l'Etat comme superstructure, celui d'une classe. Il s'agit par conséquent, et Bordiga bien entendu le sait, de s'emparer du pouvoir d'Etat bourgeois. Mais il semble que pour lui prendre le pouvoir d'Etat bourgeois, afin de procéder à partir de cette transcendance du politique aux socialisations qui porteraient, elles, sur le niveau de l'économique, ce serait réaliser peu à peu le socialisme. Tandis que le souci historique et théorique fondamental et constant des ordinovistes, qui nous intéresse parce qu'il est de nouveau le nôtre aujourd'hui, est, non pas bien entendu, selon un thème anarchisant ou anarcho-syndicalisant, de nier de façon idéaliste la dimension même de l'Etat, mais de se rappeler qu'il n'y a pas de transcendance du politique par rapport à l'économique, qu'il est même dangereux de s'emparer du politique comme tel, en l'occurrence de l'appareil d'Etat qui est un appareil répressif, sans se souvenir que cet appareil a été modelé par la bourgeoisie pour ses intérêts et que, par conséquent, il n'est pas tout simplement apte à être le lieu de décision à partir duquel s'engendrerait, par nationalisations, par mesures sociales de toutes sortes, véritablement une nouvelle forme de la société, un ordre nouveau qui mériterait d'être appelé prolétarien et dans lequel s'auto-gouverneraient le prolétariat puis, avec la disparition des classes, l'humanité en général. Il faut au contraire, dans la perspective des gramsciens, certes s'emparer du pouvoir d'Etat, mais en même temps travailler à ce que cet Etat devienne petit à petit, par décalage et déplacement effectifs des institutions passées, un peu comme le conseil d'usine est un remodelage prolétarien des commissions internes, *Il Stato nuovo*, l'Etat véritablement nouveau, et non pas simplement de nouveau un

Etat, le même, la dimension abstraite du politique qui se trouverait simplement occupée par les forces du prolétariat. Il faut que l'Etat lui-même devienne, en un sens, prolétarien ou, en tout cas, devienne l'instrument de la prolétarisation effective de la production.

De même la production n'est pas simplement l'économie. Il y a même un passage curieux, peut-être douteux, dans un article de Gramsci, où l'économie se trouve rangée dans la superstructure. Il faudrait peut-être un jour s'en expliquer. Le texte est, je le dis, douteux parce qu'il dit « structure supérieure », et que l'on ne sait pas s'il faut traduire par superstructure. Mais toujours est-il qu'il ne faut pas identifier économie et production. Dans l'article de Bordiga intitulé « *Il sistema di rappresentanza comunista* » (Le système de la représentation communiste)⁶⁵, cette identification va de soi, elle est sous-jacente, elle est par conséquent constante, alors que l'économie n'est pas du tout la même chose que la production si l'on pense de façon marxiste — d'une façon qu'on accusera peut-être de fondamentalisme ou de philosophisme, mais nous supporterons alors la honte ou la gloire de cette accusation en même temps que Gramsci. L'économie est une science et elle n'existe historiquement qu'en tant qu'économie politique bourgeoise. Elle est une science qui, par conséquent, enferme dans ses concepts son objet immanent comme l'économique. Mais l'économique n'est pas du tout le mode de production lui-même. Il est l'abstraction rationnelle prélevée sur le mode de production bourgeois, et ce n'est pas du tout la même chose. D'où viendrait, sans cette différence fondamentale de la production et de l'objet de la science économique, soit l'économie elle-même, la cécité des fondateurs eux-mêmes et des plus grands continuateurs de l'économie politique bourgeoise, je veux dire la cécité d'Adam Smith et de Ricardo sur la valeur du travail. Ce qui leur échappe à tous, parce que cela ne peut pas être découvert par le simple langage de science, qui recompose par abstraction rationnelle le tout concret de pensée, est ce qui fait la détermination essentielle du concret réel, à savoir ce secret fondamental de la plus-value : *l'opposition force de travail/capital*.

Le discours, dans lequel Marx établit l'opposition force de travail/capital comme essence du moment historique bourgeois de la production, n'est pas

⁶⁵ *Il Soviet*, 21 septembre 1919. Voir au ch. 20 la lecture de cet article par G. Granel.

un discours d'économie politique. Il est le discours philosophique qui comporte en lui-même la critique de l'économie politique. Par conséquent, le producteur et le salarié ne sont effectivement pas identiques. On peut même dire que le salarié est exactement l'ouvrier condamné à la non production, à condition d'entendre que tout le mode bourgeois de production est le mode de production de la non-production. Il est une production de l'abstrait comme tel, de la destruction de la valeur d'usage, de la destruction de l'unité essentielle et libre de l'homme-et-de-la-nature, bref, la substitution permanente à cette unité première, ontologiquement bonne, si j'ose dire, de l'objet permanent du capital qui n'est au fond que la reproduction du capital lui-même dans son accroissement et son perpétuel échange, flux et reflux entre lui et les marchandises. Ce processus s'emparant de toutes les branches de l'industrie, lesquelles ne sont plus du tout guidées par les nécessités finies d'un besoin feuerbachien ou d'une finitude essentielle ou d'un désir, pour parler successivement comme Feuerbach, comme Heidegger et Aristote ou comme Deleuze, il est une machine de production qui détruit la véritable production et qui y substitue à tout moment les conditions de sa simple perpétuation et de son simple accroissement, tant et si bien que toutes les branches de l'industrie, affranchies de la borne de l'usage, ne sont plus que les avenues abstraites de la reproduction de la valeur d'échange, l'équivalent général, et que construites au-dessus de cette détermination fondamentale de l'histoire qu'est le mode de production, toutes les institutions bourgeoises, quelles qu'elles soient, en passant par la magistrature, la pédagogie, le parlementarisme, l'université, la famille, que sais-je encore, la culture en général, toute la superstructure elle-même, petit à petit, s'adaptent à ce mouvement d'exténuation de la valeur d'usage, en font l'apologie, en justifient ou en re-construisent perpétuellement le paysage idéologique justificatoire, et en assurent la garde et le maintien politique, juridique, policier, intellectuel et autres.

Il s'agit donc bien, dans la libération de la production, de libérer le travail de sa forme historique en tant que force de travail et, par conséquent, de supprimer le salariat et non pas du tout d'améliorer les conditions de vie du salarié par des mesures prises au niveau du social ou de l'économique. Il ne s'agit pas simplement de nationalisations au sens technique de ce terme. Celles-ci elles-mêmes n'ont de sens historique, ne

marquent un moment créateur d'histoire, comme le disent et le souhaitent les ordinovistes, qu'à la condition que la nature même de la production soit véritablement réinventée à partir de l'expérience du prolétariat, et que, dans ces conditions, viennent au jour une nouvelle usine et aussi, par conséquent, une ou même plusieurs nouvelles formes d'économie — je dis plusieurs parce qu'il faut que la rationalité économique, qu'il n'est pas question de nier dans un volontarisme idéaliste, soit elle-même sans cesse mouvante et replongée au sein du peuple dans la volonté politique. Et c'est seulement si un tel travail de changement fondamental de l'essence de la production, dans son mode prolétarien par rapport à son mode bourgeois, a lieu, c'est seulement si, dans la foulée de ce changement fondamental de la production dans son essence, a lieu aussi une invention institutionnelle propre à la classe ouvrière qui culmine dans l'invention de l'Etat véritablement nouveau et véritablement prolétarien, et non pas simplement de l'Etat occupé par le prolétariat, qu'alors effectivement un tournant de l'histoire advient.

Tel est donc l'enjeu que, je crois, l'on peut appeler historial, sans forcer du tout le terme, des questions apparemment beaucoup plus petites, beaucoup plus déterminées qui se jouent dans la querelle de *L'Ordine Nuovo* turinois et du *Soviet* napolitain. Il était nécessaire de le rappeler — je vous prie de m'excuser si, pressé par le temps, j'ai dû le faire dans une espèce de torrent verbal — pour que les petites questions de ces quelques textes, qui ne sont après tout que des articles de journaux et qui n'expriment aussi, si on veut, que des combats de tendances extrêmement minoritaires au sein d'un P. S. I. en crise, perdent justement l'apparence de la petitesse et révèlent la raison pour laquelle elles forment ici le support, le seul support d'un cours de philosophie politique.

Je reprends donc de différents textes, soit de Gramsci soit de Bordiga, quelques formulations — faute de pouvoir comme en faculté vous livrer une traduction *in extenso* — qui, sur le fond des questions que je viens de développer, doivent donc maintenant devenir parlantes. Commençons par Gramsci.

Dans l'article du 11 octobre 1919⁶⁶ de *L'Ordine Nuovo* intitulé « *Sindacati e Consigli* » (Syndicats et Conseils), on voit d'abord que le

⁶⁶ Article qui se trouve repris aux pages 22-27 de l'ouvrage d'Alfonso Leonetti, *Bordiga-Gramsci : dibattito sui consigli di fabbrica, op. cit.*

syndicat mérite une critique radicale. Il s'agit, bien entendu, non pas du syndicat nouveau, dont les conseils d'usine doivent être le ferment, mais bien du syndicat existant, de celui dont la direction est en réalité réformiste et dont Gramsci dit ceci :

« Le syndicat, dans la forme sous laquelle il existe actuellement dans les pays d'Europe occidentale, est un type d'organisation non seulement essentiellement différent du soviétique », il s'agit là du soviétique qui vient de naître en Russie après la Révolution d'octobre, « mais différent aussi, et d'une façon notable, du syndicat tel qu'il est toujours davantage en train de se développer dans la République communiste russe.

Les syndicats de métiers, les chambres de travail », c'est-à-dire les bourses de travail, disons-nous, « les fédérations industrielles, la Confédération Générale du Travail », la C. G. L., c'est-à-dire notre C. G. T., « sont le type d'organisation prolétarienne spécifique de la période de l'histoire qui est dominée par le capital. »

Dans une période de l'histoire dominée par le capital, l'ouvrier n'apparaît pas du tout comme producteur, mais seulement comme salarié, c'est-à-dire comme un élément du capital variable dans la logique du capital qui n'est pas pour rien dite dominante. Cette domination est sans reste — il faut savoir ce que cela veut dire « une classe dominante » — et, en un sens, les organisations propres à la classe ouvrière la subissent elles aussi. C'est pourquoi Gramsci dit :

« le syndicat est le type d'organisation prolétarienne spécifique de la période de l'histoire dominée par le capital. En un certain sens on peut soutenir qu'il est partie intégrante de la société capitaliste, et qu'il a une fonction qui est inhérente au régime de propriété privée. »

Pourquoi? Eh bien parce que sous la domination du mode bourgeois de production, nul n'échappe à la règle de la propriété privée, notamment pas les ouvriers. Il y a donc ici une analyse proprement marxiste de la genèse du syndicat, au fond comme *ditta*, comme firme privée de propriétaires de force de travail. Nous sommes dans le droit fil de l'analyse marxiste.

« Plus exposés au risque de la concurrence, les ouvriers ont accumulé leur propriété », nous savons donc que cette propriété est simplement la force de travail, « dans des “*ditte*” toujours plus vastes et compréhensives, ils ont créé cet énorme appareil de concentration de viande de fatigue », je traduis mot à mot l'expression italienne : « *questo enorme apparato di concentrazione di carne da fatica*, ils ont imposé les prix et les horaires et ils ont discipliné le marché ».

C'est-à-dire que, d'une certaine façon, le rôle des syndicats, dont il n'est pas question de nier qu'il consiste effectivement à défendre des intérêts de la classe ouvrière, est finalement celui de n'importe quelle partie prenante à la loi du marché, il est de maintenir les prix. Et certes ce n'est pas rien, puisque quand on subit la loi du marché, il faut se défendre sur le marché, et il n'est pas question de nier le sérieux de la dimension proprement revendicative. Mais enfin ce rôle-là des syndicats montre bien en quel sens ils prennent les ouvriers, comme des salariés et non pas comme des producteurs, c'est-à-dire comment ils ne sont nullement des instruments qui, dans le présent, travaillent déjà à l'avenir de la société, c'est-à-dire à son changement radical ou changement de base du monde, pour parler comme l'Internationale, et comment en un sens, pris dans la non⁶⁷ démagogie, par exemple, à laquelle on n'échappe pas dès lors que l'on compose avec la rationalité économique, ils jouent finalement le rôle de l'un des états du marché. Finalement, le capitalisme, au moins tant qu'il est capable de développer les forces productives, n'est pas tellement menacé par le syndicalisme. Souvenez-vous de Grenelle, rappelez-vous comment, du jour au lendemain, dans la nuit du 26 au 27 mai 1968, ce qui n'était pas possible au tarif de 12% l'est devenu à celui de 35%, à savoir l'augmentation du S. M. I. G., et comment d'une certaine façon la crainte que le patronat manifeste toujours à l'égard des exigences syndicales est très largement jouée. En revanche, si la nature essentielle du syndicat n'était pas concurrentiste, comme elle l'est selon Gramsci (« *La natura essenziale del sindacato è concorrenista* »), et si elle était communiste, comme elle ne l'est pas selon Gramsci (« *non è comunista* »), alors le syndicat, à ce moment-là, pourrait être l'un des moyens, l'une de ces

⁶⁷ Gérard Granel dit bien : « la non démagogie », là où l'on aurait peut-être attendu : « la démagogie ».

institutions nouvelles par le moyen desquelles s'édifie le nouvel Etat prolétarien, le seul Etat qui doive être capable de sa dégénérescence. Mais tel n'est pas le cas. L'urgence, selon Gramsci, est par conséquent, à partir des conseils d'usine qui sont, eux, pour ainsi dire le point source de ce qu'il y a de vraiment prolétarien dans les nouvelles institutions, de changer fondamentalement le syndicat, et il en pense autant, bien entendu, du parti. Il dit ceci :

« La dictature prolétarienne peut s'incarner dans un type d'organisation qui serait spécifique de l'activité propre des producteurs et non des salariés, esclaves du capital. Le conseil d'usine est la première cellule de cette organisation. [...] Sa raison d'être est dans le travail, est dans la production industrielle, par conséquent dans un fait permanent et non pas déjà dans le salaire, dans la division des classes, dans un fait transitoire et que justement l'on veut surmonter. »

On voit très clairement, dans des phrases de ce type, comment la production industrielle est prise ici historiquement, comment c'est de quelque façon la production qu'il s'agit de retrouver dans sa permanence, c'est-à-dire non pas parce qu'il existerait une production en général, nous l'avons déjà nié, mais parce qu'il existe ce que détourne le mode bourgeois de la production avec son couple salaire/profit et plus profondément son couple force de travail/capital. Il s'agit de sauver la production *ou* le travail, de les sauver dans la réserve d'avenir imprévisible qui sont les leurs, autrement dit il s'agit de « produire bien ou utilement », dit encore la suite du texte, afin d'être « créateur d'histoire. »

C'est donc bien un projet global de civilisation, de nouvelle histoire, de nouveau monde, d'« ordine nuovo », de nouvel ordre de toute chose, qui est en cause dans ces articles de *L'Ordine Nuovo*. À quoi répondent ceux du *Soviet* sous la plume de Bordiga, à la thèse desquels nous consacrerons la prochaine séance.

< 20. LE SOVIET SELON BORDIGA

(« Le système de la représentation communiste », Bordiga, *Il Soviet*, 14 sep. 1919) >

Nous avons traduit et commenté la dernière fois l'article de Gramsci du 11 octobre 1919 de *L'Ordine Nuovo* qui s'intitulait : « Syndicats et Conseils », et nous en étions restés, au terme de cet article, sur la nécessité de présenter un peu sérieusement en face des thèses turinoises les thèses napolitaines de Bordiga parues dans *Le Soviet*, qui sont en effet aussi des thèses sur le soviet. C'est à quoi nous allons nous employer dans cette séance qui sera pour l'essentiel consacrée à la traduction et à la présentation des textes, réservant à la prochaine séance, l'avant-dernière, à la conclusion du débat entre Bordiga et Gramsci, puis la dernière séance à une sorte de commentaire doctrinal dont l'ambition sera aussi de faire l'unité de toute l'année, l'unité entre le versant proprement théorique, je veux dire la critique du *Manuel populaire de sociologie marxiste* de Boukharine, c'est-à-dire les questions sur la théorie du matérialisme historique, qui nous avaient occupés la première partie de l'année, et cette longue querelle sur les conseils d'usine qui nous a occupés la deuxième partie de l'année. Par conséquent cette fois-ci, dans la mesure où je suis capable de retenir ma langue, je voudrais bien vous présenter simplement les textes, puisque le temps nous presse, et réserver pour les deux prochaines semaines le commentaire doctrinal et l'unité de l'ensemble de l'année.

Passons donc à la thèse bordiguienne dont l'une des présentations probablement les plus cohérentes est celle qui en est faite dans l'article du 14 septembre 1919 du *Soviet* sous le titre : « Le système de la représentation communiste »⁶⁸. Naturellement il est hors de propos de traduire l'ensemble de cet article, mais je prélèverai en lui les passages les plus aptes à montrer ce qui sépare la thèse des ordinovistes turinois de celle de Bordiga.

⁶⁸ « *Il sistema di rappresentanza comunista* » in Alfonso Leonetti, *op. cit.*, p. 28-31.

« Nous sommes heureux », dit Bordiga dans cet article, « de constater que *L'Ordine Nuovo* de Turin demande des explications sur le point du programme communiste », il s'agit de l'esquisse de programme communiste publié par *Le Soviet* quelques semaines auparavant, « qui dit : “les élections des conseils locaux des ouvriers auront lieu *indépendamment des catégories professionnelles auxquelles ils appartiennent, et selon des divisions par circonscriptions de ville et de province*”. »

On comprend très bien pourquoi *L'Ordine Nuovo* demande des explications sur ce point, puisque le point théoriquement et politiquement central pour *L'Ordine Nuovo* est justement, nous l'avons vu, l'organisation de la classe ouvrière sur les lieux de production. Il est donc inévitable que les camarades turinois demandent des explications sur ce point du programme communiste tel que l'a esquissé *Le Soviet* napolitain, puisque ce programme prévoit au contraire que les élections des conseils locaux des ouvriers, autrement dit les soviets, se feront « indépendamment des catégories professionnelles auxquelles ils appartiennent. »

Ce terme « professionnel » est pour moi l'occasion de mettre dès maintenant le doigt sur le noeud de l'équivoque : chaque fois que les Turinois parlent de production, les Napolitains répondent par « catégories de métiers » ou encore « clivages professionnels », et c'est bel et bien un malentendu fondamental. Si en effet on se ressource dans la production, en tant qu'elle signifie l'émancipation du travail, c'est-à-dire la fin de l'organisation même du travail qui est commandée par le couple oppositionnel force de travail/capital, à ce moment-là l'avenir qui s'ouvre, en tant qu'émancipation de la production ainsi entendue, et donc en deçà et en dehors de la rationalité économique telle que le mode de production bourgeois la circonscrit et la découpe, ne laisse nullement intacte l'évidence des métiers et des professions. Peut-être faut-il même remonter ici jusqu'à un fameux petit passage des *Manuscrits de 1844* de Marx où celui-ci, de manière apparemment légère, comme toujours lorsqu'il dit l'essentiel, se proposait joyeusement d'être critique le matin, pêcheur à la ligne l'après-midi, père de famille sur le tard, etc.⁶⁹ Alors le malentendu est

⁶⁹ Le passage évoqué paraît être plutôt celui de *L'Idéologie allemande* qui, à la division du travail en activités déterminées, possessives et exclusives, oppose le libre

complet entre, d'une part, ceux comme Bordiga et ses coauteurs du *Soviet*, pour qui d'abord le politique et l'économique subsistent comme des entités en soi, et qui ensuite conçoivent l'économique comme l'ensemble, la collection, pour ainsi dire, des métiers et des professions, et puis, d'autre part, ceux qui, comme à Turin et dans la foulée de Gramsci et Terracini, Togliatti, autour de *L'Ordine Nuovo*, prétendent, en organisant la classe ouvrière en tant que productrice et non en tant que salariée, faire sauter la rationalité objective économique, parmi d'autres, et renouveler fondamentalement ce qu'il convient d'entendre et par politique et par économique et par profession et par métier. Mais j'ai dit, en commençant, que du commentaire je tâcherai de revenir le plus souvent à la simple traduction et présentation des textes, puisque le temps nous est mesuré, et c'est cette promesse que je voudrais bien parvenir à tenir. Cela demande, de votre côté, que vous ayez la patience d'enregistrer simplement les textes en remettant à la semaine prochaine le moment où ces textes seront sollicités, et où ce qui est en cause à travers eux sera ressaisi conceptuellement.

« L'auteur de l'article », continue Bordiga, « qui est le camarade Andrea Vilongo⁷⁰, se demande si on a voulu nier que le pouvoir des soviets doit provenir des masses consultées qui voteraient *sur le lieu même où elles travaillent* : dans les usines, les ateliers, les mines, les villages.

La pensée des rédacteurs du programme fut la suivante. »

Voilà donc l'explicitation par Bordiga des arrière-fonds doctrinaux du projet de programme communiste tel qu'il était élaboré dans le *Soviet* :

investissement de chacun au sein de la société communiste dans n'importe quelle activité de son choix, car alors : « c'est la société qui règle la production générale et qui me permet ainsi de faire aujourd'hui telle chose, demain telle autre, de chasser le matin, de pêcher l'après-midi, de m'occuper d'élevage le soir et de m'adonner à la critique après le repas, selon que j'en ai envie, sans jamais devenir chasseur, pêcheur, berger ou critique. », trad. Rubel, *nrf*, Bibliothèque de la Pléiade, Karl Marx, Oeuvres, III, Philosophie, p. 1065.

⁷⁰ Note d'Alfonso Leonetti, toujours in *Bordiga-Gramsci : dibattito sui consigli di fabbrica*, *op. cit.*, p. 28 : « Cf. Andrea Viglono, *Verso nuove istituzioni* [Vers de nouvelles institutions], in *L'Ordine Nuovo*, 5 agosto 1919, n. 16. ».

« Le système des soviets est une représentation *politique* de la classe laborieuse, dont la caractéristique fondamentale est l'exclusion du droit électoral de tous ceux qui n'appartiennent pas au prolétariat. »

Je vous signale à ce sujet l'existence d'une étude relativement récente d'André Glucksmann qui a paru dans les numéros des *Temps modernes* de janvier et février 1974, sous le titre « Nous ne sommes pas tous prolétaires », et qui traite précisément de la question de savoir qui appartient ou non au prolétariat. Cette étude, en elle-même remarquable, est l'une des façons de comprendre comment la notion de salariat — qui, après tout, appartient essentiellement au mode bourgeois de production, et qui est une des catégories de l'économie politique, mais non de la *critique* marxiste de l'économie politique en tant qu'exhumation de la vérité historique du mode de production bourgeois — est bien impropre à définir le prolétariat. Je vous donne là, par parenthèse, une indication bibliographique parmi d'autres, mais peut-être l'une des plus importantes destinées à relier les débats théoriques, qui n'étaient pas, d'ailleurs, seulement des débats théoriques mais qui étaient aussi des combats effectifs au sein de la fraction communiste dissidente du P. S. I., puis bientôt ensuite au sein du P. C. I. lui-même, entre Gramsci et Bordiga. Cette référence permet d'éclairer le rapport entre ces questions, qui pourraient paraître vieilles, puisqu'après tout elles datent de 1919-1921, et puis les questions que nous agitions ou qui nous agitent aujourd'hui. Je reprends le texte de Bordiga :

« La pensée des rédacteurs du programme fut la suivante. Le système des soviets est une représentation *politique* de la classe ouvrière, dont la caractéristique fondamentale est l'exclusion du droit électoral de tous ceux qui n'appartiennent pas au prolétariat.

Si l'on croit que le "soviet" serait la même chose que le syndicat économique : rien alors de plus inexact ».

J'en profite pour noter dans la marge que fonctionne toujours chez Bordiga l'évidence des concepts suivants : le politique, l'économique, et l'évidence de leur différence et de leur hiérarchie. En revanche, à travers ce qui en un premier moment peut peut-être apparaître comme une confusion

précisément sur la nature du soviet, chez Gramsci et les rédacteurs de *L'Ordine Nuovo*, ce qu'il y a de plus remarquable et de plus riche d'avenir, me semble-t-il, est précisément que le thème de la production, dans son opposition au salariat, mélange d'une certaine façon l'économique et le politique, ou plutôt renvoie à l'horizon de l'idéologie bourgeoise l'évidence de la signification séparée de chacun de ces termes comme celle de leur hiérarchie. Revenons donc encore une fois au texte.

« Il peut se faire que dans les premiers moments de la révolution dans différents pays les organismes du type du soviet aient été constitués par des représentants des organisations de métier, mais cela ne fut qu'un pis-aller transitoire.

Tandis que le syndicat économique a pour objectif la défense des intérêts catégoriels du travailleur en tant qu'il appartient à un métier donné ou à une industrie donnée, dans le soviet figure le prolétaire comme composante d'une classe sociale qui conquiert et exerce le pouvoir politique et la direction de la société, dans la mesure où ses intérêts ont quelque chose de commun avec ceux de tous les travailleurs à quelque métier qu'ils appartiennent. Dans le soviet central nous avons une représentation politique de la classe laborieuse avec des députés des circonscriptions locales. »

Phrase longue, mais absolument fondamentale qui appelle deux remarques.

Premièrement, elle implique la permanence chez un marxiste du langage de l'économie et, par conséquent, du langage des intérêts catégoriels ou sectoriels du travailleur en tant que salarié, c'est-à-dire en tant que sa force de travail est une marchandise parmi d'autres. En revanche le fondement de la critique du syndicat par les ordinovistes sera justement de montrer que le syndicat trouve sa borne dans la logique du capital, et que son rôle, certes non négligeable, de revendication métier par métier et secteur par secteur, est simplement celui d'un stabilisateur du marché, c'est-à-dire finalement le rôle d'un groupe de pression qui défend la valeur de sa marchandise comme les autres groupes de pression défendent la valeur de leurs marchandises, et que dans le meilleur des cas les syndicats concourent simplement à la stabilisation des prix de la force travail, en quoi ils rentrent fondamentalement dans la logique du marché et sont bien incapables de

préfigurer cette révolution fondamentale de la production elle-même qui consisterait à la faire échapper au marché, lui-même créé par l'opposition incestueuse « force de travail/capital ». Par conséquent, il s'agira pour les ordinovistes non pas certes de supprimer tout simplement le syndicat, mais de le rénover fondamentalement sur la base des conseils d'usine comme il s'agira d'ailleurs de rénover fondamentalement le parti sur la même base et son élargissement au niveau de la ville, de la région, voire de la nation.

Ce sont là deux conceptions absolument opposées touchant les institutions de la classe prolétarienne. La force des ordinovistes, me semble-t-il — je prends ici un parti très clair, qui est celui de Gramsci contre Bordiga — est précisément d'ouvrir un avenir aux institutions de la classe ouvrière en tant que véritable création d'histoire, c'est-à-dire en tant qu'émancipation du travail, détourné par le mode bourgeois de production en force de travail. À l'inverse, la perspective d'abord proprement politique des bordiguiens, la prise du pouvoir d'Etat, puis ensuite leur perspective en un sens purement économiste, c'est-à-dire le projet de procéder à partir du pouvoir d'Etat aux socialisations, ces perspectives, qui ont l'air socialiste, sont peut-être finalement dominées par l'horizon de l'idéologie bourgeoise, tant et si bien que ce n'est pas une surprise si le devenir effectif du post-léninisme, c'est-à-dire le devenir effectif du stalinisme a été celui que nous avons connu, et si finalement la position des ordinovistes, malgré le soutien qu'un certain temps Lénine lui a donné, est restée pour ainsi dire en réserve d'histoire. Mais l'intérêt qu'il y a à ce que la position des ordinovistes soit restée en réserve d'histoire, c'est qu'aujourd'hui il semble bien que le moment soit venu de faire donner cette réserve.

Deuxièmement, il est à remarquer que, chez Bordiga, il y a une sorte de constitution du prolétariat comme indistinction générique, ou comme genre indistinct, en ce sens qu'il s'agit d'une généralité qui s'élève au-dessus des espèces du métier. Par quoi il semble que l'on gagne la dimension politique au-delà de l'« aziendisme », de l'ouvriérisme voire du syndicalisme qui seraient autant de péchés dont seraient affectés les ordinovistes turinois. À quoi l'on peut répondre que ce que l'on atteint ainsi dans la généralité vide, c'est seulement le mythe bourgeois du politique, et que ce qui définit vraiment la politique comme politique prolétarienne c'est la modification du mode de la production, et qu'il s'agit là de bien autre chose que de la représentation économique du travailleur comme salarié, métier par métier.

Sautons à présent aux conclusions fondamentales, puisque le temps nous manque, que Bordiga tire de la lecture qu'il fait des institutions que s'est données la Russie révolutionnaire, en particulier les chapitres XI, XII, XIII et XIV de la Constitution de la République des Soviets. La conclusion qu'il en tire est la suivante :

« L'engrenage des soviets a indubitablement une double nature : politique révolutionnaire, d'un côté, et économique constructive de l'autre.

Dans les premiers moments est prédominante la première fonction, et, avec le développement de l'expropriation des bourgeois, ce premier moment cède successivement du terrain au second moment. »

Ce qui implique, d'ailleurs, une diminution du politique au fur et à mesure qu'à partir du politique, par prononciations successives des socialisations, se fait une sorte de construction du socialisme au niveau économique. Ce qui est évidemment suspect puisque cela suppose que l'on confonde la disparition de l'Etat, thèse incontestablement orthodoxe, avec la disparition du politique, et en particulier de la lutte politique, ce qui est évidemment beaucoup moins nécessaire sur le fondement des prémisses de Marx. Continuons.

« Pour cette seconde sorte d'activité les organismes techniquement adaptés iront petit à petit en s'affinant à l'école de la nécessité, et dans ce champ surgiront et s'imbriqueront les formes de délégation des catégories syndicales et des unités de production spécialisées pour tout ce qui regarde la technique et la discipline du travail.

Mais la fonction politique fondamentale du réseau des conseils ouvriers est fondée sur le concept historique de la dictature : doivent là avoir libre jeu les intérêts prolétariens en tant qu'ils investissent toute la classe au-dessus des catégories », entendez des catégories de métier ou professionnelles, « et tout le développement historique du mouvement d'émancipation de cette classe.

Les conditions pour réaliser tout ceci sont substantiellement l'exclusion des bourgeois de toute participation à l'activité politique, et la distribution convenable des électeurs dans les circonscriptions locales

desquelles partent les délégués au Congrès des Soviets qui nomme le Comité Central Exécutif, et qui a la tâche de promulguer les décisions de socialisation successive des différentes branches de l'économie.

Il nous paraît à nous que face à cette définition historique du système de la représentation communiste *L'Ordine Nuovo* exagère légèrement la définition *formelle* de l'engrenage de telles représentations.

D'où doivent venir et quels seront les groupements selon lesquels se fera le vote, ce n'est pas là le problème substantiel ; ce problème-là peut comporter des solutions nationales et régionales diverses.

Seulement jusqu'à un certain point on peut voir le germe des soviets dans les commissions internes d'usine ; ou mieux nous pensons que celles-ci sont destinées à produire en bourgeonnant les conseils d'usine chargés d'attributions techniques et disciplinaires durant et après la socialisation de l'usine elle-même, restant parfaitement clair que le "soviet" politique *cittadino* pourra être élu là où ce sera plus commode et probablement dans des circonscriptions qui ne seront guère différentes des actuels sièges électoraux. »

« *il "soviet" politico cittadino* », dit Bordiga, c'est-à-dire le soviet politique citoyen ou citadin ; *cittadino* est ce mot dont nous avons déjà dit qu'il ramasse en lui historiquement l'idée du citadin, celle du citoyen et celle du bourgeois, et le voilà qui réapparaît à l'intérieur du discours marxiste comme le lieu même de la représentation politique.

En conclusion, Bordiga soutient que :

« Ce qui caractérise le système communiste, c'est par conséquent la définition du droit à être électeur, lequel ne dépend pas de l'appartenance à une catégorie professionnelle, mais du fait que l'individu, dans le complexe intégral de ses rapports sociaux, soit plus ou moins un prolétaire intéressé à la réalisation rapide du communisme, ou un non prolétaire lié d'une façon ou d'une autre à la conservation des rapports économiques de la propriété privée.

Cette question extrêmement simple garantit la fonctionnalité politique de la représentation par soviets : au flanc de celle-ci ou aux côtés de

celle-ci se multiplieront de nouveaux et fiables organes technico-économiques subordonnés cependant toujours au pouvoir politique... »

La thèse de Bordiga est donc parfaitement claire. Elle maintient l'évidence de la distinction du politique et de l'économique, et elle imagine un double réseau de représentation pour la classe ouvrière : une fois sur le plan politique et une autre fois sur le plan économique.

Nous verrons à partir de la semaine prochaine, lisant cette fois l'article de Gramsci paru sous le titre « Les syndicats et la dictature » dans *L'Ordine Nuovo* du 25 octobre 1919, que le retour sur le concept de production, qui donne lieu à la critique du syndicat, est une façon de ne pas laisser intacte l'évidence de ces concepts et de leur division et de leur hiérarchie, je veux dire la politique, l'économie et leur rapport, tels que Bordiga les manipule. Et nous tâcherons de voir en quoi cette question-là qui, si l'on veut, n'est qu'une querelle de tendances à l'intérieur d'un P. S. I. en voie de décomposition, signifie en fait la même chose que ce que signifiait déjà la critique du *Manuel populaire de sociologie marxiste* de Boukharine dans le premier versant de l'année, à savoir la définition du communisme comme philosophie, bref la question du statut de la généralité. C'est seulement si l'on remonte, en effet, à cette question elle-même générale et philosophique du statut de la généralité que l'on peut comprendre quel est le lien entre ces anciennes querelles d'une fraction du mouvement ouvrier sur la Péninsule, au lendemain de la Première Guerre mondiale, et puis ce que nous avons devant nous aujourd'hui, soit théoriquement soit politiquement, comme tâches les plus urgentes. Nous prendrons donc comme textes certains extraits de l'article de Gramsci : « Les syndicats et la dictature » du 25 octobre 1919, certains extraits aussi, si le temps ne nous est pas trop mesuré, de l'article de Bordiga : « Est-ce que nous formons les Soviets? » paru dans *Le Soviet* du 21 septembre 1919, et enfin l'article du 8 novembre 1919 de Gramsci : « Syndicalisme et Conseils » qui met la dernière main à la distinction de l'ouvrier comme salarié et de l'ouvrier comme producteur, distinction qui a été pour nous le fil rouge de toute cette lecture.

< 21. LE MALENTENDU

CONCLUSION DU DEBAT ENTRE GRAMSCI ET BORDIGA

(Gramsci, « Syndicalisme et conseils », *Ordine Nuovo*, 8 nov. 1919

Bordiga, « Est-ce que nous formons les Soviets? », *Il Soviet*, 21 sept. 1919,
« Pour la constitution des conseil ouvriers en Italie », *Il Soviet*, 1^{er} fév. 1920 >

Il nous reste au titre de ces quelques jours dits de rattrapage, du 22 au 24 mai, deux séances encore, deux séances seulement pour essayer de conclure, d'une part, sur la partie proprement politique de cette année, c'est-à-dire sur la question des conseils d'usine, et plus singulièrement encore sur le débat entre Bordiga et Gramsci, ce sera l'objet de cette première séance, et quant à la dernière il s'agira pour nous de conclure, d'autre part, sur l'unité des deux versants de l'année : le versant théorique initial sur la nature même du matérialisme historique et la critique de Boukharine, d'un côté, et de l'autre, donc, le versant politique autour de l'expérience des conseils d'usine turinois. Bien entendu, ces conclusions seront ce qu'ont été du reste, déjà, les quelques traductions et les quelques esquisses de problématiques que j'ai pu vous livrer, beaucoup trop courtes, beaucoup trop schématiques, mais étant donné le temps qui nous est imparti, il n'est guère possible de faire davantage que de guider vos propres lectures.

Il faut donc conclure sur le débat entre Bordiga et Gramsci avant même, en réalité, de l'avoir déployé dans un détail suffisant pour qu'on puisse dire que la question ait été sérieusement traitée. En particulier, j'ai quelques remords à l'égard de la figure de Bordiga lui-même, dans la mesure où, trop intéressé par l'avenir théorique et pratique des pressentiments gramsciens, j'ai trop peu lu et trop peu soutenu dans la force qu'ils ont tout de même les textes et les positions bordigiennes. On va donc essayer aujourd'hui de redresser cette balance, de donner un peu encore une fois la parole à Bordiga et de chercher d'un autre côté, qui est plus intéressant, où se trouveraient les limites de l'entreprise de Gramsci lui-même.

Donnons donc d'abord la parole à Bordiga simplement pour une petite remarque tirée de l'article du 21 septembre 1919 du *Soviet* intitulé : « Est-

ce que nous formons les Soviets? »⁷¹. Dans cet article, duquel nous avons déjà extrait la distinction entre le soviet politique et les conseils d'usine⁷², Bordiga dit simplement à propos de ces derniers qu'« il ne faut pas se faire d'excessives illusions sur leur faculté révolutionnaire intrinsèque », et il est bien évident que ce sont les Turinois qui se trouvent ici visés. Puisque nous avons dit que nous chercherions la force de Bordiga, eh bien cherchons-la.

Il est vrai que, d'une certaine façon, si les conseils d'usine, dans la période 1919-1921 à Turin, ont bel et bien eu une faculté révolutionnaire intrinsèque, puisqu'ils ont entraîné des centaines de milliers d'ouvriers dans une lutte de classe, qui fut même une lutte armée, perdue du reste, cette faculté ne doit pas être généralisée arbitrairement. Il est probable, il est même presque évident que cette fameuse faculté révolutionnaire intrinsèque des conseils d'usine ne se manifeste que dans une période de crise aiguë, qu'à partir du moment où la lutte de classes en est à un point chaud, et qu'alors une pratique prolétarienne devient effectivement possible, à l'intérieur et à l'extérieur du lieu de production, soit pour ce qui est de continuer la production, mais différemment de son organisation sous le mode de production capitaliste, soit pour ce qui est d'inventer une action politique et une démocratie ouvrière nouvelles. Il est certain que la richesse, l'explosion qui se produisent généralement autour de comités de grève et non pas seulement dans les syndicats, ni même d'une certaine façon dans les partis, n'est possible que dans une période qui est en effet ce qu'était la période des années 1919-1921 à Turin et dans l'Europe en général, c'est-à-dire une période révolutionnaire, et qu'en dehors de ces moments-là, dans ce que Gramsci appelle lui-même « les temps ordinaires », c'est-à-dire les temps de la subordination de la force de travail au capital, alors c'est sans doute Bordiga qui n'a pas tort de nous avertir de ne nous faire point d'excessives illusions sur la spontanéité révolutionnaire des conseils. Pourquoi cela? Parce qu'il n'est évidemment pas possible de briser par simple spontanéisme l'ordre existant de la production et par conséquent tout l'ordre politique qu'à la fois il porte et qui en même temps

⁷¹ « Formiamo i Soviet? », in A. Leonetti, *Bordiga-Gramsci : dibattito sui consigli di fabbrica, op. cit.*, p. 38-42.

⁷² Il semble que G. Granel confonde ici « Le système de la représentation communiste », exploité au ch. 20, avec « Est-ce que nous formons les Soviets? », article que Bordiga présente comme la conclusion du précédent et qui de fait parut dans le numéro suivant du *Soviet*.

le maintient dans l'Etat, et qu'il ne faudrait pas tomber, autrement dit, dans une sorte de productivisme spontanéiste ou dans un « aziendisme » comme on dit en italien. Et c'est souvent le reproche que Gramsci s'attire de la part de Bordiga.

Le second passage de Bordiga que je voulais vous lire pour essayer tout de même, donc, de lui faire un peu bonne mesure, est tiré du *Soviet* du 1^{er} février 1920⁷³, et il dit simplement ceci :

« Tant que le pouvoir politique se trouve encore dans les mains de la classe capitaliste, une représentation des intérêts généraux révolutionnaires du prolétariat ne peut s'obtenir que sur le terrain *politique* [souligné par Bordiga], dans un parti de classe qui rassemble les adhésions personnelles de ceux qui ont surmonté, pour se donner à la cause de la révolution, l'étroite vision de l'intérêt égoïste, de l'intérêt de catégorie, et parfois même finalement de l'intérêt de classe, en ce sens que le parti admet en son sein également les déserteurs de la classe bourgeoise favorables au programme communiste.

C'est une grave erreur de croire qu'en transportant dans le milieu prolétarien actuel, c'est-à-dire parmi les salariés du capitalisme, les structures formelles que l'on pense pouvoir se former⁷⁴ pour la gestion de la production communiste, elles se détermineront peut-être par elles-mêmes et par une vertu révolutionnaire intrinsèque ».

Il est certain que cette insistance permanente sur « la vertu intrinsèque », qui rappelle la vertu dormitive de l'opium, est un procès philosophique. Il s'agit en effet pour Bordiga de dépister ce qu'il y aurait d'endormant dans une sorte de confiance, ne disons pas syndicaliste, puisqu'on a vu au contraire quelle était la critique du syndicat chez les bordiguistes, mais de confiance productiviste dans la vertu révolutionnaire de l'organisation du prolétariat sur les lieux de production. Ce qui est souligné ici fortement est le risque qu'il y a à projeter l'avenir dans le présent. À l'inverse, on

⁷³ Article repris sous le titre « *Per la costituzione dei consigli operai in Italia* » (Pour la constitution des conseils ouvriers en Italie) in A. Bordiga, *Storia della Sinistra Comunista* (Histoire de la gauche communiste), vol. I (1919-1920), Edizioni « Il programma comunista », Milano, 1964.

⁷⁴ C'est-à-dire « dont on pense qu'elles pourront se former », « *che si pensa potranno formarsi* ».

pourrait dire que le risque de la position plus orthodoxe, comme le dit Bordiga (ce qui est encore à voir), qui était celle de ses camarades du *Soviet*, est de consolider le présent pour tout l'avenir. D'une certaine façon ce malentendu entre Gramsci et Bordiga n'est pas à dirimer, il est plutôt lui-même à bien entendre en tant que malentendu. Il est certain que la dimension propre du politique, si elle doit recevoir les critiques que nous lui avons adressées la dernière fois, en particulier lorsqu'elle est prise en son évidence, dans l'évidence de sa distinction et de son union avec l'économique, et cela dans l'oubli de la réserve d'avenir de la production, du concept marxiste proprement dit de production, n'en continue pas moins d'exister, tant justement que le pouvoir se trouve encore dans les mains de la classe capitaliste, et, devons-nous ajouter, évidemment la production elle-même dans le mode bourgeois. Et il est certain qu'il faut bien occuper cette dimension propre du politique, même s'il le faut pour la détourner de son sens et non pas simplement pour s'emparer du pouvoir d'Etat, mais pour créer, comme le veut cette fois Gramsci, un Etat nouveau, et un Etat nouveau capable de sa disparition et capable surtout, non pas de simples nationalisations ou socialisations, mais de l'émancipation du travail, capable de changer historiquement, de fond en comble, l'essence même de la production, ou plutôt de laisser réapparaître cette essence même de la production en mettant fin à son détournement dans l'organisation de l'exploitation de la force de travail. Par conséquent, il faudrait finalement entrelacer dans notre prévoyance Bordiga et Gramsci. J'ajouterai tout de même qu'il me semble que c'est cependant du côté du risque pris par Gramsci, qui est peut-être en effet un risque d'intellectuel, de philosophe, un risque de projection de l'avenir, c'est quand même de ce côté-là que l'inspiration est pour nous la plus grande. Raison de plus, dans cette semaine de sévérité, pour essayer d'en trouver les limites.⁷⁵

⁷⁵ G. Granel annonçait à la fin du précédent chapitre une lecture de l'article de Gramsci « Les syndicats et la dictature » (du 25 oct. 1919). Pris par le « remords » et par le temps, il aura donc préféré donner finalement une dernière fois la parole à Bordiga. Or Gramsci, dans cet article, expliquait l'effondrement sanglant de la République hongroise des Conseils par le fait que « dans le Soviet hongrois, les syndicats se sont abstenus de tout travail créateur [...] parce que la fonction pour laquelle le syndicat s'était développé jusqu'à la dictature était inhérente à la domination de la classe bourgeoise, et que les fonctionnaires n'avaient pas une capacité technique industrielle [mais] une psychologie de corps absolument opposée à la psychologie des ouvriers, et ont fini par prendre, face à la masse ouvrière, la même position que la bureaucratie gouvernementale par rapport à

Pour essayer de trouver les limites de cette inspiration, donc ouvrière productiviste, appelons-la ainsi, des camarades de *L'Ordine Nuovo*, il faut nous pencher sur une page et demie de l'article du 8 novembre 1919, qui n'était pas signé, mais qui était en réalité de Gramsci, et qui s'intitule : « *Sindicalismo e Consigli* » (Syndicalisme et Conseils), pour revenir sur ce qui est sa distinction théorique opérante et fondamentale, la distinction de l'ouvrier comme salarié et de l'ouvrier comme producteur, parce que c'est dans le deuxième moment, donc dans le développement de l'ouvrier comme producteur, que nous verrons peut-être en effet quelle est la limite de cette sorte d'anticipation de l'avenir qui nous intéresse si fort dans le recours gramscien au concept de production. Alors je traduis vite parce que le temps s'écoule.

« Le syndicalisme s'est révélé », dit-il, « n'être rien d'autre qu'une forme de la société capitaliste, et non pas le surmontement potentiel de cette société capitaliste. Il organise les ouvriers non comme producteurs, mais comme salariés, c'est-à-dire comme créatures du régime capitaliste de la propriété privée, comme vendeurs de la marchandise travail. »

Entendez qu'il s'agit bien entendu de la force de travail ; le travail pris comme marchandise signifie force de travail.

« Le syndicalisme unit les ouvriers selon l'instrument de travail ou selon la matière à transformer, c'est-à-dire que le syndicalisme unit les ouvriers en fonction de la forme que leur imprime le régime capitaliste, le régime de l'individualisme économique. Le fait de se servir d'un instrument de travail plutôt que d'un autre, le fait de modifier une matière déterminée plutôt qu'une autre révèlent des capacités et des aptitudes diverses au travail et au gain ; l'ouvrier se fixe dans cette capacité qui est la sienne et dans cette aptitude qui est la sienne et il la

l'État parlementaire : c'est la bureaucratie qui règne et qui gouverne ». Ce passage confirme bien entendu la critique centrale de « Syndicalisme et Conseils », à savoir que « le syndicalisme organise les ouvriers non comme producteurs, mais comme salariés ». Dans la *Storia della Sinistra Comunista*, Bordiga oppose à cette « idéologie conseilliste », selon ses propres termes, les lignes célèbres des *Manuscrits de 44* sur le travail aliéné et, par conséquent, il réaffirme, lui, la priorité de la prise de pouvoir et de l'organisation politique par le prolétariat.

conçoit non comme un moment de la production, mais comme un pur moyen de gain.⁷⁶

Le syndicat du métier ou de l'industrie, en l'unissant à ses compagnons de ce métier ou de cette industrie, avec lesquels dans le travail il emploie le même instrument ou avec lesquels il transforme la même matière, contribue à renforcer cette psychologie, contribue à l'éloigner toujours plus de la possibilité qu'il pourrait avoir de se concevoir comme producteur, et le porte à se considérer comme marchand d'un "marché" national et international, un marchand qui stabilise, par le jeu de la concurrence, son propre prix, sa propre valeur. »

Je note en passant que le malentendu est décidément constant et multiforme entre Gramsci et Bordiga, parce que de ce passage on peut tirer que Gramsci est lui aussi bel et bien hostile à l'organisation des ouvriers par métiers et catégories, lesquels sont en effet définis comme ici par la matière à transformer ou par l'instrument employé, et que par conséquent lorsque Bordiga et les gens du *Soviet*, de l'autre côté, comprennent les conseils ouvriers comme l'organisation par métiers, le malentendu est complet. Mais l'important est d'en venir maintenant au développement de cette espèce d'idée future de l'ouvrier comme producteur, dont Gramsci dit dans la suite de ce texte :

« L'ouvrier peut se concevoir lui-même comme producteur seulement s'il se conçoit lui-même comme partie inséparable de tout le système de travail qui se rassemble dans l'objet fabriqué, seulement donc s'il vit l'unité du processus industriel qui demande la collaboration du manoeuvre, de l'ouvrier qualifié, de l'employé d'administration, de l'ingénieur, du directeur technique. L'ouvrier peut se concevoir comme producteur si — après s'être inséré psychologiquement dans le procès particulier de production d'une usine déterminée (par exemple à Turin, d'une usine d'automobiles) et après s'être pensé comme un moment nécessaire et insupprimable de l'activité d'un complexe social qui produit l'automobile — il surmonte cette phase et il voit toute l'activité turinoise de l'industrie productrice d'automobiles, et il conçoit Turin

⁷⁶ L'italien est bien au singulier : « e la concepisce non come un momento della produzione, ma come un puro mezzo di guadagno ».

comme une unité de production qui est caractérisée par l'automobile et il conçoit une grande partie de l'activité générale du travail turinois comme existant et se développant seulement parce qu'existe et se développe l'industrie de l'automobile, et de là il conçoit les travailleurs de ces multiples activités générales comme étant eux aussi des producteurs de l'industrie de l'automobile, puisque créateurs des conditions nécessaires et suffisantes pour l'existence de cette industrie. En partant de cette cellule qu'est l'usine, vue comme une unité, comme un acte créateur d'un produit déterminé, l'ouvrier s'élève à la compréhension d'unités toujours plus vastes, jusqu'à la nation, qui est dans son ensemble un gigantesque appareil de production, caractérisé par ses exportations, par la somme de richesses qui s'échange contre une somme équivalente de richesses affluant de toutes les parties du monde, c'est-à-dire des multiples autres gigantesques appareils de production dans lesquels le monde se répartit. Alors l'ouvrier est producteur, parce qu'il a acquis la conscience de sa fonction dans le procès de production, à tous ses degrés, de l'usine à la nation, et au monde ; alors il a le sentiment de sa classe, et il devient communiste, parce que la propriété privée n'est pas fonction de la productivité, et il devient révolutionnaire parce qu'il conçoit le capitaliste, le propriétaire privé comme un poids mort, comme quelque chose qui encombre et qu'il faut éliminer. Alors il conçoit l'"Etat", il conçoit une organisation complexe de la société, une forme concrète de la société, puisque celle-ci n'est rien d'autre que la forme du gigantesque appareil de production qui reflète, avec tous les rapports et les relations et les fonctions nouvelles et supérieures requises par sa taille immense, la vie de l'usine, qui représente le complexe, harmonieux et hiérarchisé, des conditions nécessaires pour que son industrie, pour que son usine, pour que sa personnalité de producteur vivent et se développent. »

Je crois qu'il n'y a pas d'autre texte dans lequel le thème du producteur ait été porté à une aussi grande ampleur, c'est pourquoi je vous l'ai lu. Et l'on y voit en effet que ce qui est en question derrière ce producteur est bien ce que nous avons dit dès le début : finalement la formation d'un monde. *L'Ordine Nuovo* est aussi *Il Mondo Nuovo*, il est le nouveau monde. Mais nous avons dit que nous en chercherions les limites, et je crois

qu'on les trouve assez vite et effectivement sous la forme d'une espèce d'« aziendisme », ou de productivisme. Certes, on s'élève bien jusqu'à un monde dans ce grand texte, puis ensuite on imagine qu'un nouvel Etat, c'est-à-dire tout simplement la forme d'organisation d'une nouvelle société, ou d'un nouvel ordre social, pour éviter les confusions, est là pour servir institutionnellement de structure d'accueil à ce monde. Mais, cependant, est-ce que vraiment le monde dont il s'agit est conçu autrement que de façon idéaliste ou bien même autrement, finalement, que dans l'évidence de la production industrielle telle que nous la vivons? Et est-ce que, par conséquent, ne se trouvent pas en fait étouffées ou non développées ici toutes les possibilités du concept de production telles que nous les avons à plusieurs reprises évoquées — mais il est vrai chaque fois en quittant Gramsci lui-même pour poursuivre des obsessions qui sont celles de notre génération (à supposer que ce ne soit pas les miennes propres, ce qui serait bien fâcheux)?

La question mérite, je crois, malheureusement, une réponse presque entièrement négative. Non, ce texte n'échappe pas d'une certaine façon à l'idéalisme. On voit mal comment l'ouvrier échapperait à sa condition de salarié et s'élèverait, en tant que création historique, pivot d'un nouveau monde, à ce statut futur et ontologique de producteur simplement parce qu'il tromperait du côté morcelé de la fabrication, parce qu'en quelque sorte, à l'intérieur de l'unité du procès de production d'une usine, il parviendrait justement à avoir une vue de cette unité et peut-être même plus qu'une vue. On peut imaginer, en effet, qu'il s'agit aussi d'une sorte de pratique de la totalité du procès de production dans une usine, et de là ensuite dans les usines adjacentes, puis finalement dans les grands ou gigantesques appareils de production, et de là jusqu'au monde. Mais qu'est-ce qu'on nous montre ici? Simplement le fait que la conscience du producteur est justement une question de conscience, c'est la conscience de la totalité. Alors il est bien certain que la gestion de la production, le fait de revenir sur la honteuse ou dégradante division du travail manuel et du travail intellectuel, comme disait Marx, le fait de participer à la gestion et aux grandes décisions au niveau de la totalité de la production, sont des choses importantes. Mais ces choses importantes sont encore beaucoup trop vagues et, en l'état, elles sont encore finalement simplement morales ou psychologiques ; il s'agit de savourer le côté inséparable de la partie par

rapport au tout et d'obtenir une conscience globale. Mais il faut beaucoup plus.

Il ne s'agissait pas seulement — du moins notre commentaire avait-il tiré certains adjectifs et certaines indications de Gramsci dans cette direction — de dominer la totalité de la production, mais d'en changer fondamentalement l'essence, de laisser percer ce qui n'a jamais percé dans l'histoire, à savoir le travail en tant qu'il n'est pas déjà et d'avance détourné, canalisé et organisé comme simple force de travail, par conséquent la production en tant qu'elle a sa fin — sa finalité et sa finitude — dans la valeur d'usage et non dans la valeur d'échange. Et, à ce moment-là, il est requis d'inventer encore bien autre chose que la simple conscience de la solidarité diffusant de proche en proche, d'une unité de production à l'ensemble de l'appareil de production national voire mondial, soit un nouvel âge et une nouvelle fonction, une nouvelle essence du produire lui-même.

Nous aurons l'occasion de dire la semaine prochaine que, décidément, le concept de production tel que nous l'avons hérité de Marx — mais dans un certain état aussi, sinon de division, du moins de rupture énigmatique entre le premier Marx et le Marx de la maturité — demanderait à être élaboré, et peut-être aujourd'hui en avons-nous les moyens. Il est bien certain que Gramsci, dans la simple aura de ce qui se faisait finalement de mieux en philosophie à l'époque, c'est-à-dire dans la simple aura de l'hégélianisme de Benedetto Croce, ne disposait pas des mêmes éléments, et il est donc d'autant plus remarquable qu'il se soit dirigé directement sur cette obscure distinction du salarié et du producteur. Mais si géniale soit cette orientation, elle rencontre, je crois, ici des limites assez claires.

Voici donc comment se conclut ce débat entre Bordiga et Gramsci sur les conseils d'usine. Je pense que vous avez compris qu'il ne s'agit pas seulement d'un point d'histoire concernant un moment, d'ailleurs furtif puisque vite écrasé par la réaction nationaliste et bourgeoise et bientôt fasciste, de l'organisation de la classe ouvrière dans la péninsule italienne pendant deux ans de l'après-Première Guerre mondiale, mais que derrière ou dans cette petite question d'histoire institutionnelle du mouvement ouvrier se cachent en réalité les questions majeures qui visiblement aujourd'hui nous inquiètent et nous requièrent. Il faudra également montrer en quel sens ces questions-là, ces questions politiques et institutionnelles et

historiques-là, ces vieux débats entre ces gens qui nous apparaissent à nous comme des sortes de géants, comme des fondateurs du communisme, sont aussi bien une question de fond, et la même que celle qui, plus philosophiquement, nouait l'un à l'autre, dans une hostilité beaucoup plus violente, non plus Gramsci et Bordiga, mais Gramsci et Boukharine, de façon que nous puissions montrer qu'il y avait dans cette année, apparemment coupée en deux, en réalité une unité profonde de souci et même peut-être, si le mot n'est pas trop grand, de théorie.

< CONCLUSION GENERALE >

< 22. L'ENIGME DE LA PRODUCTION >

Nous voici donc contraints à la conclusion, et presque avec retard puisque la semaine des examens est commencée au moment où vous m'écoutez, conclusion donc probablement totalement désintéressée de votre part aussi, du moins je l'espère.

Le difficile de cette conclusion est qu'en elle tout le travail de l'année doit évidemment trouver son unité ou tout au moins indiquer où cette unité peut se trouver.

Ce travail nous a d'abord, pendant une dizaine de semaines, conduits à lire d'assez près, il vous en souvient, la critique de *La théorie du matérialisme historique. Manuel populaire de sociologie marxiste* de Boukharine. Que faut-il retenir d'essentiel de ce premier parcours dans les textes? Je dirais d'abord : c'est le sentiment du risque théorique. Ce qui est absolument frappant quand on lit Gramsci est l'assurance qu'il manifeste dans ses positions, et je dirais jusque dans la recherche. Même lorsque celle-ci est tâtonnante on sent encore quelque chose comme une fermeté, qui d'ailleurs se traduit aussitôt grammaticalement par le régime permanent de l'affirmation, non pas certes de l'affirmation sans démonstration et recherche, cela va de soi. Mais j'attire ici simplement votre attention sur la fermeté générale du propos, qui d'ailleurs ne faisait qu'un avec la fermeté générale de la vie privée ou publique de Gramsci. Or, on peut dire qu'en un sens cette fermeté n'est elle-même affirmée sur rien. Elle est la fermeté d'un risque. Et c'est la première leçon pour nous. D'une façon moins générale, en quoi consiste ce risque? Eh bien il consiste dans une fidélité, en un sens à toute épreuve, aux fondateurs du matérialisme historique dialectique, c'est-à-dire à Marx, Engels et Lénine, mais en même temps qu'il s'agit là d'une fidélité à toute épreuve, il s'agit aussi d'une liberté complète d'allure, de l'absence totale de psittacisme, et même d'une volonté constante de renouveler les textes, de considérer les notions les plus assises, semble-t-il, ou les plus connues, celle de dialectique par exemple ou même celle de matérialisme, comme entièrement nouvelles, à recreuser, à redessiner, à *réinscrire* comme nous dirions et comme nous faisons aujourd'hui. C'est donc en ce sens, en effet, que Gramsci est d'aujourd'hui, c'est-à-dire que conformément à ce que dit Heidegger de la

Tradition ou du passé en général, c'est une erreur de croire que celui-ci est derrière nous, mais il est devant nous, et Gramsci est non seulement devant nous comme toute tradition, mais il est en plus devant nous dans une position qui est avant-gardiste en théorie, d'une façon qui d'ailleurs n'est pas différente de son avant-gardisme en politique, et là gît l'unité de bien d'autres choses encore que les deux versants de ce cours, l'unité de la théorie et de la pratique politiques de toute l'équipe de *L'Ordine Nuovo*.

Où est la difficulté de cette réinscription de Marx qui en même temps n'a de sens que si elle est d'une fidélité à toute épreuve? Elle me paraît double. Elle consiste d'abord en ceci que l'idée de culture dominante n'est pas un vain mot, autrement dit qu'il n'y a, si l'on veut, pas d'autre instrument que la philosophie bourgeoise, pas d'autre instrument que la culture bourgeoise, pas d'autre instrument en un sens que la tradition idéaliste, et que c'est bel et bien cet instrument qu'il faut à la fois user et dont il faut user ; « dont il faut user », c'est-à-dire qu'il faut employer puisqu'en un sens il n'y en a pas d'autre, et nous envions aujourd'hui la tranquillité avec laquelle Gramsci emploie des termes comme « conscience » et comme « volonté ». Je ne suis pas sûr que, d'une certaine façon, toutes les critiques ayant été faites de la philosophie idéaliste, spiritualiste et autre, nous ne devions en effet de nouveau devenir capables de termes de ce genre, ou encore du « savoir » ou encore, avec la même tranquillité, de « l'élévation du prolétariat à la culture et à la philosophie », la tranquillité, donc, avec laquelle Gramsci use de notions qui sont, d'une part, des notions usées et, d'autre part, des notions qu'il continue à user comme on use un caillou en le frottant contre un autre. D'une certaine façon nous n'avons pas d'autre moyen non plus de travailler que d'insérer sans cesse dans les veines du marxisme tout ce qui, d'une certaine façon, ne vient pas de lui, vient d'ailleurs et peut-être de son contraire. Peut-être est-ce là une véritable pratique dialectique, qui est une pratique de trahison réglée à l'égard de la Tradition, et en ce sens on peut dire que Gramsci est exemplaire à la fois de témérité et de précision. C'est la première leçon, et c'est la première difficulté.

L'autre difficulté, elle, vient d'ailleurs, elle vient de ce que la référence à Marx est une référence à l'énigme du développement de la pensée de Marx, de sa formation jusqu'à son résultat. Et si je parle d'énigme c'est parce que, à défaut d'une coupure épistémologique *sensu stricto* à laquelle je persiste

à ne pas croire, il y a bel et bien déchirure, coupure si l'on veut, mais au sens de la déchirure banale, entre le Marx de jeunesse, disons jusqu'en 1844 inclus, et puis le Marx de la maturité, celui essentiellement de la *Contribution à la critique de l'économie politique* et du *Capital*, et que cette rupture est en même temps une sorte de continuité, mais souterraine. Il est facile de montrer, je l'ai fait par ailleurs⁷⁷, que les positions proprement ontologiques fondamentales de Marx sur l'unité-de-l'homme-et-de-la-nature comme essence de la production sous-tendent encore le travail du Marx de la maturité. Il est même aisé de montrer, sur l'exemple du premier chapitre de *L'Anti-Oedipe*, le fameux chapitre sur les machines désirantes, qu'aujourd'hui encore, peut-être aujourd'hui surtout, nous avons essentiellement besoin de cette sorte d'arrière-fond ontologique solide. Mais il ne faudrait pas simplement s'y appuyer en oubliant deux choses, premièrement que la continuité du travail de Marx est traversée par une rupture. La continuité est dans la pratique effective au niveau de la théorie, mais sur un objet bien précis ou plutôt sur la critique d'un domaine d'objets qui est l'économie politique, et là seulement. C'est-à-dire que la rupture ou le soudain silence se situe au contraire sur le plan de l'explicitation philosophique ultime proprement dite. Il n'y a pas de reprise formelle des questions générales, telles qu'elles étaient encore posées en 1844, dans le Marx postérieur. Et par conséquent il y a un lien à inventer, dont on ne saura jamais — mais cela n'a pas d'importance — s'il est fidèle, au sens d'une fidélité objective qui est ici introuvable, aux intentions supposées de l'auteur Marx. Il y a, *nous avons* un lien à inventer entre cette pratique du matérialisme historique enfoui, comme le dit Gramsci, dans l'aphorisme et dans les canons de la pratique, c'est-à-dire dans la simple critique de l'économie politique, d'une part, et, de l'autre, l'ensemble des questions théoriques les plus générales du niveau, en effet, de la philosophie non seulement politique mais de la philosophie en général et tout court, telles que Marx était capable de les traiter dans son dernier moment de liquidation de Feuerbach par une espèce de redécouverte de Hegel au-delà de Bruno Bauer et de tous les post-hégéliens qui, eux,

⁷⁷ Cf. « L'ontologie marxiste de 1844 et la question de la "coupure" », paru dans *L'Endurance de la pensée*, ouvrage collectif en l'honneur de Jean Beaufret pour son soixantième anniversaire, Paris, Plon, 1969, repris in *Traditionis traditio*, Paris, Gallimard, 1972, « Incipit Marx », p. 179-230.

n'avaient pas été capables d'un débat avec Hegel. Alors, entre les deux, il y a une continuité, mais seulement pratique, et une rupture quant au niveau de l'élaboration théorique expresse. Tant et si bien que, que nous le voulions ou non, c'est à nous d'écrire le marxisme au niveau de l'explicitation théorique expresse ultime. Et là encore le génie de Gramsci, si tant est que ce terme de génie ait un sens, disons sa justesse se montre parce que, s'il vous en souvient, c'est ainsi qu'il ouvre la critique de Boukharine, rappelant ce que veut dire théorie si l'on prétend employer ce terme, rappelant qu'il faut poser des questions comme : « Qu'est-ce que la philosophie? » — ce n'est par conséquent pas simplement une question heideggerienne, par exemple, et désormais désuète — ou non seulement : « Qu'est-ce que la philosophie? », mais : « Qu'est-ce que “philosophie”, “idéologie”, “conception du monde”? », « Où se trouve le plus grand niveau de généralité? », dans une sorte d'étrange théorie du sens commun. Bref, « Comment faut-il concevoir la généralité? » et d'abord « Qu'il faut la concevoir » — voilà ce que Gramsci sans cesse répète à Boukharine — « dès lors qu'on prétend écrire quelque chose qui soit digne de ce titre écrasant : *Théorie du matérialisme historique!* ».

Alors toute la question, nous avons essayé de le montrer, est celle du statut de la généralité. Car il n'y a pas seulement les questions chez Gramsci, il y a aussi au moins une esquisse de réponse, ou du moins il y a *une* réponse, il en faudrait d'autres, je tâcherai là aussi de montrer tout à l'heure quelles sont les limites, mais il y a une réponse à laquelle j'ai cru bon de faire un sort, qui me paraît essentielle, ne serait-ce que parce qu'elle divisera aujourd'hui les esprits.

Cet élément de réponse, que l'on trouve très clairement chez Gramsci, est que le matérialisme historique doit se connaître et s'admettre et se vouloir comme philosophie. Bien entendu, cela est parfaitement compatible avec l'idée que sous le terme de philosophie on entend, d'une certaine façon, une Tradition désormais close dont précisément le matérialisme historique serait l'autre ou le pas en arrière effectif. Quand je dis que selon Gramsci — et quand je dis surtout que cela est encore valable pour nous — la théorie du matérialisme historique doit se savoir comme philosophique, cela ne veut pas dire qu'elle doit appartenir à ce que Heidegger appelle le destin métaphysique de la pensée — encore qu'il serait naïf de croire qu'on échappe tout simplement à ce destin —, mais je veux dire que le discours

de la généralité et de la totalité doit être affronté comme tel, c'est-à-dire sinon le discours de la philosophie, du moins un discours de même rang et au même lieu que la philosophie.

Là-dessus la lutte est par conséquent entre philosophie et idéologie scientifique. Il ne s'agit pas bien entendu de ranimer une vieille querelle contre la science — ni Marx ni Heidegger ni Gramsci, aucun des grands n'a jamais parlé *contre* la science —, mais de demander pourquoi on devrait tenir à appeler « science » le lendemain de la philosophie. Il me semble là qu'il y a un danger qui est proprement politique, encore qu'il passe sur le front idéologique, à savoir que l'idéologie secrétée par la science a toujours été l'idéalisme. Il faut finalement appeler « idéalisme » le détachement du sens par rapport aux conditions de production du sens ou, si vous voulez, le détachement de l'idée par rapport au travail. C'est déjà ainsi qu'Aristote démontait dans son vide idéaliste la contemplation de l'Idée chez Platon. « Où est le travail quand on contemple l'idée? », demandait-il déjà. Et il n'y a qu'une seule lutte, celle non pas qui consisterait à renoncer à produire l'idée, le sens, la surface lisse d'inscription, mais celle qui refuse de détacher ce sens des conditions de sa production ou du travail théorique par lequel seulement il est effectivement mis à jour. Si bien que ce qu'il y a de plus matérialiste finalement dans Gramsci ce sont ses propositions, dont le parfum aristotélicien me paraît évident, des propositions qui ressemblent à celles des *Topiques* ou à certains passages de *La Métaphysique*, où sans cesse, et avec une sorte de confiance (dont nous devrions bien être de nouveau capables) en ce qu'il faut finalement appeler *il pensiero*, la pensée, Gramsci fait fond en premier lieu sur la banalité. Peut-être, certainement même est-ce sa formation de linguiste qui lui a appris que l'esprit est banal, dans la mesure où il est cuit tous les jours au four banal de la langue. Et le recours au langage, au sens commun, au bon sens, au folklore, naturellement est un recours critique et armé ; il n'est pas du tout une confiance béate en une quelconque nature humaine qui s'orienterait légèrement vers le vrai sans traverser des crises. Cette orientation vers la banalité est la marque du vrai courage théorique, lequel a connu une autre fortune, d'une certaine façon, dont l'avenir, lui, a malheureusement été la consolidation de l'idéalisme transcendantal classique, mais dont la possibilité était peut-être autre, je veux parler de l'aventure husserlienne, et même aussi de ce mince discours qui, dans

l'Ecole française, à travers Lagneau, Alain et Alexandre, s'est maintenu au niveau de la banalité et de la perception, au niveau de la pratique, puisque je crois que le terme est là aussi à sa place, peut-être même là surtout à sa place. Et c'est le signe du travail proprement philosophique que de savoir effectuer au-delà ou en-deçà et à travers les objets de science, les corps constitués d'un savoir rigoureux et formel, la reprise de la banalité et de la totalité dans un discours qui ne s'appuie en un sens sur rien que sur lui-même. On voit ce pathos proprement philosophique à l'oeuvre dans Gramsci, et on voit que c'est là, dans cette sorte de courage, appelons-le donc, si l'on veut, phénoménologique au jour le jour, que son analyse et son analyse proprement matérialiste se ravitaille et trouve sa pointe, sa force et sa justesse.

Ma dernière remarque sur ce premier versant de l'année est que, quoi qu'il en soit de la volonté de poser les questions ultimes, de cette ferme confiance dans la pratique de l'analyse du langage et des institutions ou des simples pratiques humaines les plus banales comme les plus élevées épistémologiquement, quoi qu'il en soit donc de tout ce travail philosophique, réclamé et en un sens déjà accompli par Gramsci, on bute toujours sur la même difficulté, celle de comprendre le concept de production. Vous me direz : « Le concept de production, il va de soi, il est compris depuis bien longtemps, il a d'abord été compris par les économistes classiques, puis cette compréhension elle-même a reçu sa critique précisément dans le travail de Marx, et par conséquent la production c'est quelque chose de bien connu, sur quoi il n'y a pas justement à enrôler le pathos philosophique dont vous parliez, peut-être pathétiquement à votre tour, il y a un moment. » Eh bien non, la production n'est pas quelque chose de connu, d'une part, parce que l'oeuvre de Marx est ce que j'ai dit, une oeuvre qui est en effet séparée entre le moment de la formalité philosophique la plus générale, qui culmine en 1844, et le moment de la « simple » critique de l'économie politique dans le deuxième moment, le plus important — encore que ce qui est vraiment important soit donc l'énigme du lien entre le premier et le deuxième moments. Or, ce qui justement n'apparaît pas expressément ici, ce qui manque si vous voulez, *ce qu'il nous faut* dans Marx et *ce qui nous faut* en lui, ce qui nous manque, c'est précisément l'explicitation de ce fameux chiasme du troisième *Manuscrit de 1844* entre la production au sens banal et courant, c'est-à-dire

la production industrielle, et puis la production, en un sens si fondamental et relevé qu'il faut tout simplement l'appeler ontologique, comme production d'un monde. Or, Marx dit expressément qu'on peut aussi bien considérer la production au second sens, donc au sens simplement industriel, comme une partie du premier mouvement qu'est la production d'un monde, que l'on peut faire l'inverse, c'est-à-dire considérer la production d'un monde comme faisant partie de la production industrielle. Enigme complète, parmi d'autres, mais qui parmi les autres est cependant l'énigme centrale. Alors nous avons besoin d'un concept de la production qui soit quelque peu transgressif, multi-opérant, et qui soit finalement le nom actuel de l'Être.

Que bien entendu nous ayons, nous, dans cette direction des éléments — j'ai nommé tout à l'heure Deleuze par exemple — que ne possédait pas la génération de Gramsci, c'est une chance! Il est certain que l'on ne se débarrassera plus de cet étrange rapport de termes que constitue par elle-même l'expression « production désirante », par exemple, et que de l'usine le thème de la production est passé partout. Il est passé dans la famille et dans le couple, au reste pour leur éclatement, il est passé dans la sexualité, et il est bientôt passé dans la théorie des maths. Il est donc bien certain que quelque chose comme la production anime aujourd'hui tout le travail théorique et lui assure effectivement sa capacité à succéder à la philosophie au même niveau qu'elle et non pas dans une dérive mécaniste ou scientiste d'un pseudo-marxisme. Bien. Mais bien que tout ceci soit réconfortant, il n'en reste pas moins aussi que personne, strictement personne, pas même Deleuze, ne se soucie de régler la question suivante : « Est-ce que ce que j'écris noie le marxisme comme l'un des affluents parmi d'autres dans le grand flux de l'écriture contemporaine en général — l'écriture du désir, du texte, de la machine, du sexe, du désir homosexuel, de l'inceste, de tout ce que vous voudrez, ou de la production théorique ou de la peinture, ou de la mathématique ? Est-ce que le discours de la production désirante noie le marxisme dans le champ de l'écriture contemporaine, ou bien est-ce que c'est simplement une sorte de stratégie par laquelle effectivement le matérialisme historique est en train de prendre idéologiquement le pouvoir, et par quoi se montre son ascension historique qui n'est elle-même que le contrecoup de l'ascension historique effective du prolétariat? » Telle est la question. Si bien que c'est finalement, et aussi scolastique que cela puisse

paraître, une question d'orthodoxie qui se pose. La question est : « Est-ce que réinscrire Marx, dériver à partir de Marx, et le joindre par tous les bouts, le brancher lui aussi, comme s'il était une machine parmi d'autres, sur Freud par exemple, ou pourquoi pas sur Nietzsche ou pourquoi pas sur Heidegger, est-ce que ces différents branchements sont la disparition de Marx ou sont-ils au contraire sa force à venir? » Or la question ne sera pas réglée, me semble-t-il, tant qu'on ne sera pas capable de traiter ontologiquement du concept de production. Et c'est ici, je crois, que le rapport à Heidegger ou le passage ou le détour par Heidegger est autre chose qu'un branchement parmi d'autres, et qu'il est le seul chemin — si l'on met ensemble la question de l'essence de la technique, la question de la logique, la question de la métaphysique, avec celle de l'exténuation de la valeur d'usage dans la valeur d'échange, avec celle de la reproduction du capital comme substance automatique, avec celle du détournement radical et permanent et multiforme du travail en force de travail, du concret en abstrait — qui nous permette de répondre un jour, autrement que par une simple pratique théorique, mais aussi dans une explicitation formelle, aux questions dont Gramsci nous rappelle que nous ne pouvons pas nous dispenser si nous prétendons faire la théorie du matérialisme historique.

Or, et voilà l'unité de cette année, il est bien clair que, travaillant par ailleurs le détail de la reprise des commissions internes et de leur transformation en conseils d'usine sur l'image du soviet russe, et des débats, combats que cela entretient entre Turin et Naples, entre Gramsci et Bordiga, ce que nous avons trouvé derrière tous ces petits points d'histoire institutionnelle, et encore à travers la fameuse distinction du salarié et du producteur chez Gramsci, c'est précisément le concept de production, mais aussi, il faut l'avouer, à l'état d'énigme future. Et même avons-nous essayé de montrer quels étaient les risques, toujours pris avec la même fermeté par Gramsci, qui laissaient quand même à Bordiga souvent bien des raisons, quant à la transcendance du politique, par exemple, ou quant aux illusions qu'il ne faut pas se faire sur la vertu intrinsèque révolutionnaire des conseils d'usine sous la domination bourgeoise. Mais quoi qu'il en soit de ce débat, ce que nous avons trouvé derrière, et qui fait qu'il s'agit d'autre chose que d'un malentendu entre deux leaders d'une même organisation, mais de quelque chose qui est devant tous nos travaux et presque tous nos espoirs, encore une fois, c'est l'énigme du concept de production.

INDEX DES NOMS

Alain,232
Alexandre,134,232
Althusser,5,65,85
Amoretti,21
Aristote,41,57,89,93,95,114,123,129,138,141,1
99,231
Barbusse,17
Bartoli,12
Bauer,229
Beaufret,229
Bela Kun,17
Boero,16
Bombacci,14,20,21
Bonnet,8
Bordiga,14,16,17,18,19,20,21,22,23,24,25,26,1
77,185,188,194,195,196,198,200,203,205,20
6,207,208,210,211,216
bordiguien,210
Boukharine,6,7,8,27,29,33,36,39,49,50,57,58,5
9,68,71,72,73,75,76,77,79,81,82,83,84,85,88
,89,91,92,93,96,97,99,101,102,104,106,109,
110,111,112,113,114,115,116,117,121,122,1
25,126,127,133,134,136,140,145,158,172,19
5,196,205,213,215,224,227,230
Camilla,27
Cecchi,12
Coeli,28
Cosmo,12
Costa,13
Croce,8,12,125,152,158,223
Damen,26
Deffenu,13
Deleuze,233
Derrida,115,123
Descartes,39,103,121,141
Eastman,17
Emilia,21
Engels,24,57,77,96,119,152,227
Feuerbach,44,51,60,133,136,199,229
Fiori,8,19,28
Fortchiari,21
Fortichiari,20,23,24,26
Fraction d'Imola,20-21
Francello,13
Freud,66,234
Fulchignoni,34
Galletto,14
Garzía,12
Gennari,23
Gerratana,6,34
Glucksmann,208
Gobetti,20
Gorki,17
Granel,1,6,34,75,111,117,133,139,160,194,202
Graziadei,22
Grieco,21,23,24,26
Hegel,46,60,64,96,118,229,230
Heidegger,40,44,67,117,118,123,124,126,133,1
99,228,230,231,234
Humbert-Droz,26,27
Humboldt,123
Jacchia,168
Kabakchec,21
Kamenev,28
Kant,115,134
Lagneau,64,232
Lassalle,21
Lazarri,14
Lénine,5,10,14,17,18,20,24,27,71,72,112,134,1
78,179,182,185,187,191,193
Leonetti,14,21,24,188,189,191,192,193,194,20
0,205,207,216
Lukács,8
Lunacharski,17
Macciocchi,5,167
Maffi,23,25
Marabini,25
Marcias,11
Martinet,17

- Marx,12,13,14,24,46,57,60,77,84,86,89,94,96,98,105,108,114,119,124,126,128,133,136,141,152,157,158,159,172,178,182,184,187,189,190,193,194,195,198,206,207,211,222,223,227,228,229,231,232,234
- Masci,24
- Monicelli,12
- Montagnana,21
- Mussolini,26
- Negri,34
- Nenni,23
- Nietzsche,60,158,234
- Pacchioni,12
- Palmiro,12,16
- Paris,7,34
- Pastore,14,21
- Platon,39,41,57,61,63,64,138,155,231
- Platone,6,34,73,133
- Prezzolini,12,13,21
- Rákosi,21
- Ravera,27
- Repossi,21,26
- Ricardo,89,95,98,108,198
- Rocco,26
- Rolland,13,17
- Rosa Luxemburg,178,179,187,190
- Rostagni,12
- Rubel,207
- Salvemini,12,13,158,181
- Sanna,22
- Schucht,22
- Scoccimarro,23,27
- Serrati,14,17,19,21,22,23,25
- Smith,89,95,98,108,198
- Socrate,39,46
- Sorel,193
- Spriano,16,146,148,150,158,159,161,167,168,171,178,179,180,182,184,185,188
- Tasca,12,13,15,16,18,22,23,146,148,160
- Terracini,15,16,20,21,22,23,24,146,148,168,169,207
- Togliatti,12,14,15,16,17,20,21,23,24,25,26,27,146,147,148,155,180,190,207
- Tonetti,23
- Tremblay,7
- Treves,14
- Trotsky,22,28,72
- Vicenti,12
- Vico,155
- Viglongo,207
- Vota,22,23
- Zanardo,8
- Zini,21,24
- Zinoviev,17,22,28

