

**Antonio GRAMSCI**

# **DANS LE TEXTE**

**(Première partie du livre)**

Un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay,  
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi  
Courriel: [jmt\\_sociologue@videotron.ca](mailto:jmt_sociologue@videotron.ca)  
Site web: <http://pages.infinit.net/sociojmt>

Dans le cadre de la collection: "Les classiques des sciences sociales"  
Site web: [http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques\\_des\\_sciences\\_sociales/index.html](http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html)

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque  
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi  
Site web: <http://bibliotheque.uqac.quebec.ca/index.htm>

Cette édition électronique a été réalisée par Jean-Marie Tremblay, professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi à partir de :

## **Antonio GRAMSCI**

### **Gramsci dans le texte.** (1916-1935)

Recueil réalisé sous la direction de François Ricci en collaboration avec Jean Bramant.

Une édition électronique réalisée à partir du livre d'Antonio Gramsci, Gramsci dans le texte. Recueil de textes réalisé sous la direction de François Ricci en collaboration avec Jean Bramant. Textes traduits de l'Italien par Jean Bramant, Gilbert Moget, Armand Monjo et François Ricci. Paris : Éditions sociales, 1975, 798 pages.

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times, 12 points.

Pour les citations : Times 10 points.

Pour les notes de bas de page : Times, 10 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2001 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format  
LETTRE (US letter), 8.5'' x 11''

Édition complétée le 27 septembre 2001 à Chicoutimi, Québec.



Un document expurgé de certaines parties le 16 octobre 2001 à cause des droits d'auteurs qui protègent ces parties.

## **Note de l'édition électronique :**

Ce premier fichier de deux correspond aux pages 1 à 412 du livre original. On y retrouvera le texte intégral suivant :

1<sup>re</sup> partie : Avant la captivité

2<sup>e</sup> partie : Les Cahiers de prison

1<sup>re</sup> section : Problèmes du matérialisme historique

Le texte a été subdivisé en deux fichiers séparés pour faciliter un téléchargement plus rapide partout dans le monde. Moins lourd, un fichier se télécharge plus facilement et plus rapidement. C'était là la préoccupation que j'avais ce faisant.

Jean-Marie Tremblay, le 27 septembre 2001.

# Table des matières

## Note de l'éditeur

Introduction de François Ricci (*Partie supprimée à cause des droits d'auteur*)

## Première partie : AVANT LA CAPTIVITÉ

### I - L' « AVANTI »

L'histoire (29 août 1916)

La révolution contre « Le Capital » (24 novembre 1917)

La suprême trahison (3 janvier 1918)

Socialistes et chrétiens (26 août 1920)

### II - « L'ORDINE Nuovo »

Ouvriers et paysans (2 août 1919)

L'instrument de travail (14 février 1920)

Discours aux anarchistes (3-10 avril 1920)

Pour un renouveau du Parti socialiste (8 mai 1920)

Deux révolutions (3 juillet 1920)

Le mouvement turinois des conseils d'usine (juillet 1920)

### III - QUELQUES THÈMES SUR LA QUESTION MÉRIDIONALE (1926)

## Deuxième partie : LES CAHIERS DE LA PRISON

### Avertissement

### *Première section.* - PROBLÈMES DU MATÉRIALISME HISTORIQUE

#### I - INTRODUCTION A L'ÉTUDE DE LA PHILOSOPHIE ET DU MATÉRIALISME HISTORIQUE

Quelques points de référence préliminaires [XVIII (11)]

##### a) Problèmes de philosophie et d'histoire

La discussion scientifique [III (28)]

Philosophie et histoire [III (28)]

[Philosophie « créative »](#) [III (28)]  
[Importance historique d'une philosophie](#) [VII (7)]  
[Le philosophe](#) [III (28)]  
[Le langage, les langues, le sens commun](#) [III (28)].  
[Qu'est-ce que l'homme ?](#) [III (28) ; VII (7)]  
[Progrès et devenir](#) [III (28)]  
[L'individualisme](#) [II (15)]  
[Philosophie et démocratie](#) [III (28)]  
[Quantité et qualité](#) [III (28)]  
[Théorie et pratique](#) [XVIII (11)]  
[Structures et superstructure](#) [III (28) ; XXVII (24)]  
[Le terme de « catharsis »](#) [III (28)]  
[Le « noumène » kantien](#) [III (28)]  
[Histoire et anti-histoire](#) [III (28)]  
[Philosophie spéculative](#) [XVIII (11) III (28)]  
[« Objectivité » de la connaissance](#) [XVIII (11)]  
[Pragmatisme et politique](#) [IV (17)]  
[Éthique](#) [XVIII (11)]  
[Scepticisme](#) [IX (5)]  
[Concept d' « idéologie »](#) [XVIII (11) ; VII (7)]  
[La science et les idéologies « scientifiques »](#) [XVIII (11)]

b) [Les instruments logiques de la pensée](#) [XVIII (11)]

[La méthodologie de Mario Govi](#) [XVIII (11)]  
[La dialectique comme partie de la logique formelle et de la rhétorique](#) [XIII (4)]  
[Valeur purement instrumentale de la logique et de la méthodologie formelles](#)  
 [XVIII (11)]  
[La technique de la pensée](#) [XVIII (11)]  
[Espéranto philosophique et scientifique](#) [XVIII (11)]

c) [Traductibilité des langages scientifiques et philosophiques](#) [XVIII (11)]

## II - [QUELQUES PROBLÈMES POUR L'ÉTUDE DE LA PHILOSOPHIE DE LA PRAXIS](#)

[Comment poser le problème](#)  
[Questions de méthode](#) [XXII (16) ; II (15)]  
[Antonio Labriola](#) [XVIII (11)]  
[La philosophie de la praxis et la culture moderne](#) [XXII (16)]  
[Immanence spéculative et immanence historiciste ou réaliste](#) [III (28)]  
[Unité dans les éléments constitutifs du marxisme](#) [VII (7)]  
[Philosophie - Politique - Économie](#) [XVIII (11)]  
[Historicité de la philosophie de la praxis](#) [XVIII (11)]  
[Économie et idéologie](#) [VII (7)]

[Science morale et matérialisme historique](#) [VII (7)]  
[Régularité et nécessité](#) [XVIII (11)]  
[Hégémonie de la culture occidentale sur toute la culture mondiale](#)  
[Sorel, Proudhon, De Man](#) [XVII (11) ; note VII (7)]  
[Passage du savoir, au comprendre, au sentir, et vice-versa, du sentir au comprendre, au savoir](#) [XVIII (11)]

### III- [NOTES CRITIQUES SUR UNE TENTATIVE DE MANUEL POPULAIRE DE SOCIOLOGIE](#) [XVIII (11)]

[Matérialisme historique et sociologie](#) [XVIII (11)]  
[Les parties constitutives de la philosophie de la praxis](#)  
[Structure et mouvement historique](#)  
[Les intellectuels](#)  
[Science et système](#)  
[La dialectique](#)  
[Sur la métaphysique](#)  
[Le concept de science](#)  
[La « réalité du monde extérieur »](#)  
[Jugement sur les philosophies passées](#)  
[L'immanence de la philosophie de la praxis](#)  
[Questions de nomenclature et de contenu](#)  
[La science et les instruments scientifiques](#)  
[L'instrument technique](#)  
[Objection à l'empirisme](#) [IV (17)]  
[Concept d' « orthodoxie »](#) [XVIII (11)]  
[La « matière »](#)  
[Quantité et qualité](#)  
[La téléologie](#)  
[Sur l'art](#)

### IV [BENEDETTO CROCE ET LE MATÉRIALISME HISTORIQUE](#) [XXXIII (10)]

[Notes](#)  
[La baisse tendancielle du taux de profit](#) [XXXIII (10)]  
[L'historicisme de B. Croce](#)  
[Religion, philosophie, politique](#)  
[Lien entre philosophie, religion, idéologie](#) (au sens crocien)  
[Un pas en arrière par rapport à Hegel](#)

*Deuxième section.* - *LA SCIENCE POLITIQUE.*  
 (État, Parti, Révolution)

## I - NOTES SUR MACHIAVEL, SUR LA POLITIQUE ET SUR LE PRINCE MODERNE

Notes rapides sur la politique de Machiavel [XXX (13)]  
 La science de la politique [XXX (13)]  
 La politique comme science autonome [XXX (13) ; XXX (13) ; XXVIII (8) ; XXX (13)]  
 Éléments de politique [II (15)]  
 Le parti politique [XXX (13) ; IV (17) XXX (13) ; I (14)]  
 Fonction, progressive ou régressive d'un parti [I (14)]  
 Industriels et agrariens [II (15)]  
 Réformisme et monolithisme [II (15)]  
 Quelques aspects théoriques et pratiques de l' « économisme » [XXX (13) ; XXX (13)]  
 Prévision et perspective [XXX (13) ; II (15) ; XXX (13)]  
 Analyses des situations - Rapports de force [XXX (13) ; XXX (13)]  
 Observations sur quelques aspects de la structure des partis politiques dans les périodes de crise organique [XXX (13)]  
 Le césarisme [XXX (13) ; I (14)]  
 Lutte politique et guerre militaire [XVI (1) XVI (1) ; XXX (13) ; VII (7)]  
 Le concept de révolution passive [II (15)]  
 Sur la bureaucratie [XXX (13)]  
 Le théorème des proportions définies [XXX (13)]  
 Sociologie et science politique [II (15)]  
 Le nombre et la qualité dans les régimes représentatifs [XXX (13) ; XXVIII (8)]  
 Question de l' « homme collectif » ou du « conformisme social » [XXX (13)]  
 Hégémonie (société civile) et division des pouvoirs [VIII (6)]  
 Conception du droit [XXX (13)]  
 Internationalisme et politique nationale [I (14)]  
 L'État [XVI (1) ; XXVIII (8) ; VIII (6) ; XXVIII (8) ; XII (26) ; VIII (6)]  
 Dépassement de la phase économique-corporative [XXVIII (8)]  
 Hégémonie entre nations [XXVIII (8)]

## II - PASSÉ ET PRÉSENT

Critique du passé [XVI (1)]  
 Les grandes idées [XXVIII (8)]  
 Du rêve les yeux ouverts et de la divagation [XVI (1)].  
 Spontanéité et direction consciente [XX (3)]  
 Centralisme organique, centralisme démocratique, discipline [I (14)]  
 Diriger et organiser [I (14)]  
 Manifestations de sectarisme [II (15)]  
 Passage de la guerre de mouvement (et par attaque frontale) à la guerre de position dans le domaine politique [VIII (6)]  
 Politique et art militaire [VIII (6)]

## Troisième section. - PROBLÈMES DE CIVILISATION ET DE CULTURE

I - LA FORMATION DES INTELLECTUELS [XXIX (12) VIII (6)]

II - L'ORGANISATION DE LA CULTURE [XXIX (12)]

L'organisation de l'école et de la culture [XXIX (12)]

Problème de la nouvelle fonction que pourront remplir les universités et les académies [XXIX (12)]

Pour la recherche du principe éducatif [XXIX (12)]

Quelques principes de la pédagogie moderne [XVI (1)]

Pédagogie mécaniste et idéaliste [XVIII (11)]

III - PROBLÈMES DE CRITIQUE LITTÉRAIRE

L'art et la lutte pour une nouvelle civilisation [VI (23) ; VI (23)]

L'art éducateur [VIII (6)]

Critères de critique littéraire [II (15)]

Critères de méthode [VI (23)]

Divers types de romans populaires [XVII (21)]

Jules Verne et le roman géographique-scientifique [XVII (21)]

Sur le roman policier [XVII (21)]

Dérivations culturelles du roman feuilleton [XVII (21) ; IV (17) ; IV (17) ; XXIV (2)]

Origines populaires du « surhomme » [XXII (16)]

Balzac [I (14)]

Balzac et la science [I (14)]

IV - LANGUE NATIONALE ET GRAMMAIRE [XXI (29)]

Essai de Croce : cette table ronde est carrée

Combien peut-il y avoir de formes de grammaire ? [XXI (29)]

Foyers d'irradiation des innovations linguistiques dans la tradition et d'un conformisme linguistique national dans les grandes masses nationales

Différents types de grammaire normative

Grammaire historique et grammaire normative

Grammaire et technique

Ce qu'on appelle « question de la langue »

V - AMÉRICANISME ET FORDISME [V (22)]

Quelques aspects de la question sexuelle

« Animalité » et industrialisme

Rationalisation de la production et du travail

## Taylorisation et mécanisation du travailleur

## VI - PASSÉ ET PRÉSENT

Le travailleur collectif [XIV (9)]

Bâtisseurs de greniers [XXVIII (8)]

Enquêtes sur les jeunes [IX (5) ; II (15)]

L'histoire maîtresse de la vie, les leçons de l'expérience, etc. [XIV (9)]

« Rationalisme ». Concept romantique de l'inventeur [I (14)]

Naturel, contre-nature, artificiel, etc. [XXII (16)]

Petit glossaire (*Partie supprimée à cause des droits d'auteur*)

Chronologie d'A. Gramsci (*Partie supprimée à cause des droits d'auteur*)

Index des périodiques (*Partie supprimée à cause des droits d'auteur*)

Index des noms cités (*Partie supprimée à cause des droits d'auteur*)

## NOTE DE L'ÉDITEUR

---

[Retour à la table des matières](#)

En 1959, les ÉDITIONS sociales, qui dès 1953 avaient publié les *Lettres de la prison* d'Antonio Gramsci, faisaient paraître un fort volume de textes choisis des *Cahiers de la prison* dont la traduction et les notes étaient dues à Gilbert Moget et Armand Monjo, et la préface à Georges Cogniot.

Pendant une décennie, cette anthologie de Gramsci a constitué pour le public français la principale voie d'accès à l'œuvre gramscienne. Le nouveau volume que nous présentons aujourd'hui aux lecteurs français - et à la réalisation duquel a présidé François Ricci avec la collaboration de Jean Bramant - s'il reprend l'essentiel des textes de la précédente édition, est tout autre chose qu'une réédition : par l'importance quantitative et qualitative des textes nouveaux qu'il contient, qu'ils appartiennent aux *Cahiers de la prison* ou aux écrits de jeunesse, par le soin extrême avec lequel a été établie ou revue la traduction, ont été confectionnés les notes et les index, il constitue désormais, croyons-nous, l'ouvrage de base à partir duquel on peut accéder à une vue d'ensemble sur l'apport théorique du grand marxiste italien, du grand dirigeant du mouvement ouvrier révolutionnaire. Centré sur les *Cahiers de la prison*, le présent ouvrage prend le parti de laisser de côté une période de la vie de Gramsci, en particulier les années 1923-26, à laquelle correspondent trois volumes des œuvres complètes : *Socialisme et fascisme*, *La formation du nouveau groupe dirigeant*, *La construction (lu parti*

*communiste*, cet autre aspect essentiel de l'œuvre gramscienne devant faire l'objet de publications ultérieures.

Naturellement, toute anthologie implique un choix et des sacrifices, sur la valeur desquels il est toujours possible de discuter. Mais, on devra le reconnaître, le souci majeur qui a guidé François Ricci, c'est celui du respect à l'égard de l'homme et de l'œuvre à laquelle il introduit. Plutôt que de chercher à justifier telle ou telle interprétation unilatérale, à étayer subrepticement telle ou telle démonstration a priori, ce volume prend le parti de présenter Gramsci dans le texte.

LES ÉDITIONS SOCIALES.

# PREMIÈRE PARTIE

## AVANT LA CAPTIVITÉ

- I. [L' « Avanti »](#)
- II. [« L'Ordine Nuovo »](#)
- III. [Quelques thèmes sur la question méridionale](#)

[Retour à la table des matières](#)

Première partie : avant la captivité

# I

---

## L' « AVANTI »

### L'HISTOIRE

[Retour à la table des matières](#)

Vous avez beau donner à la vie toute votre activité, toute votre foi, tout l'abandon sincère et désintéressé de vos meilleures énergies. Vous avez beau vous immerger, vivantes créatures, dans le vivant et palpitant devenir humain, jusqu'à sentir que vous ne faites qu'un avec lui, jusqu'à le recevoir tout entier en vous-même et sentir votre personnalité comme atome d'un corps, vibrante particule d'un tout, corde sonore qui reçoit et répercute toutes les symphonies de l'histoire, sentant ainsi que vous contribuez à la créer. Malgré cet abandon complet à la réalité ambiante, malgré cette liaison de votre individu avec le jeu compliqué des causes et des effets universels, vous ressentez tout d'un coup l'impression que quelque chose vous Manque, vous ressentez des besoins vagues, difficiles à déterminer, ces besoins que Schopenhauer appelait métaphysiques.

Vous êtes dans le monde, mais sans savoir pourquoi. Vous agissez, mais sans savoir pourquoi. Vous sentez des vides, et vous souhaiteriez des justifications à votre être, à votre action, et il vous semble que les raisons humaines ne vous suffisent pas, qu'en remontant de cause en cause vous arriveriez à un point qui, pour coordonner et régler le mouvement, a besoin d'une raison suprême explicable seulement hors du connu et du connaissable. Tout à fait comme celui qui, regardant le ciel et remontant

de niveau en niveau dans l'espace que la science a mesuré, sent des difficultés toujours plus grandes à son fantastique vagabondage à travers l'infini, arrive au vide et ne peut concevoir ce vide infini, et le peuple alors inconsciemment de créatures divines, d'entités surnaturelles pour coordonner le mouvement vertigineux et cependant logique de l'univers. Le sentiment religieux n'a pas d'autre matière que ces aspirations vagues, ces raisonnements instinctifs et intérieurs, sans débouché. Et tout le monde en garde dans le sang quelque trace, quelque frisson, même ceux qui ont le plus fortement réussi à dominer ces manifestations inférieures parce qu'instinctives, parce qu'impulsives, du moi individuel.

Mais c'est la vie elle-même qui en triomphe, c'est l'activité historique qui les efface. Produits de la tradition, dépôts instinctifs d'époques millénaires de terreur et d'ignorance de la réalité environnante, on cherche à repérer leur origine. Les expliquer veut dire les dépasser. En faire un objet de l'histoire veut dire reconnaître leur vacuité. Et c'est alors qu'on retourne à la vie active, qu'on ressent de façon plus plastique la réalité de l'histoire. En ramenant à elle non seulement les faits, mais aussi les sentiments, on finit par reconnaître qu'en elle seule se trouve l'explication de notre existence. Tout ce qui peut devenir histoire ne peut être surnaturel, ne peut être le résidu d'une révélation divine. Si quelque chose est encore inexplicable, c'est dû seulement à notre insuffisance cognitive, au fait que nous n'avons pas encore atteint la perfection intellectuelle. Et cela peut nous rendre plus humbles, plus modestes, mais ne peut plus désormais nous jeter dans les bras de la religion. Notre religion revient à l'histoire, notre foi revient à l'homme, à son activité, à sa volonté. Nous sentons cette impulsion énorme, irrésistible, qui nous vient du passé, nous la sentons dans le bien qu'elle nous apporte, en nous donnant l'énergique certitude que ce qui a été possible le sera encore, et avec une probabilité supérieure, dans la mesure où nous nous sommes déniés grâce à l'expérience d'autrui. Et nous la sentons dans le mal, dans ces résidus inorganiques d'états d'âme dépassés. Et voilà comment nous nous sentons inévitablement en antithèse avec le catholicisme, et nous nous disons modernes. C'est que le passé, nous le sentons bien vivifier notre lutte, mais dominé, serviteur et non maître, source de lumière et non de ténèbres débilitantes. (S.M. pp. 230-231.) <sup>1</sup>

Avanti ! turinois du 29 août 1916.

---

<sup>1</sup> Cette référence et les suivantes renvoient à l'édition des œuvres complètes d'Antonio Gramsci M.S. : Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce I.N.T. : Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura ; R.I.S. : Il Risorgimento ; *MACH*. Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo stato moderno L.V.N. Letteratura e vita nazionale ; P.P. : Passato e presente ; S.G. Scritti giovanili ; O.N. : Ordine Nuovo ; S.M. : Sotto la Mole.

## LA RÉVOLUTION CONTRE « LE CAPITAL »

[Retour à la table des matières](#)

La révolution des bolcheviks s'est définitivement greffée à la révolution générale du peuple russe. Les maximalistes qui avaient été, jusqu'à il y a deux mois, le ferment indispensable pour que les événements ne stagnent pas, pour que la marche vers le futur ne s'arrête pas en donnant lieu à une forme définitive d'ordre - qui aurait été un ordre bourgeois - se sont emparés du pouvoir, ont établi leur dictature et sont en train d'élaborer les formes socialistes dans lesquelles la révolution devra finalement prendre place pour continuer à se développer harmonieusement, sans de trop grands heurts, en partant des grandes conquêtes désormais réalisées.

La révolution des bolchéviks est plus constituée d'idéologies que de faits (c'est pourquoi au fond peu nous importe d'en savoir plus que ce que nous savons). Elle est la révolution contre *Le Capital* de Karl Marx. *Le Capital* était, en Russie, le livre des bourgeois plus que des prolétaires. C'était la démonstration critique qu'il y avait en Russie une nécessité fatale à ce que se formât une bourgeoisie, à ce que -, l'inaugurât une civilisation de type occidental, avant que le prolétariat pût seulement penser à sa revanche, à ses revendications de classe, à sa révolution. Les faits ont dépassé les idéologies. Les faits ont fait éclater les schémas critiques à l'intérieur desquels l'histoire de la Russie aurait dû se dérouler, selon les canons du matérialisme historique. Les bolcheviks renient Karl Marx, ils affirment, en s'appuyant sur le témoignage de l'action développée, des conquêtes réalisées, que les canons du matérialisme historique ne sont pas aussi inflexibles qu'on aurait pu le penser et qu'on l'a effectivement pensé.

Et pourtant, il y a aussi une fatalité dans ces événements et si les bolchéviks renient certaines affirmations du *Capital*, ils ne sont pas « marxistes », voilà tout, ils n'ont pas compilé dans les oeuvres du maître une doctrine extérieure faite d'affirmations dogmatiques et indiscutables. Ils vivent la pensée marxiste, celle qui ne meurt jamais, qui est le prolongement de la pensée idéaliste italienne et allemande et qui, chez Marx, avait été contaminée par des incrustations positivistes et naturalistes. Et cette pensée pose toujours comme principal facteur de l'histoire, non pas les faits économiques bruts, mais l'homme, mais la société des hommes qui se rassemblent entre eux, se comprennent entre eux, développent à travers ces contacts (civilisation) une volonté sociale, collective, et comprennent les faits économiques, les jugent, les

adaptent à leur volonté, jusqu'à ce que celle-ci devienne le moteur de l'économie, formatrice de la réalité objective, qui vit, se meut et acquiert des caractères de matière tellurique en ébullition, qui peut être canalisée là où il plaît à la volonté, comme il plaît à la volonté.

Marx a prévu le prévisible. Il ne pouvait prévoir la guerre européenne, ou mieux, il ne pouvait prévoir que cette guerre aurait la durée et les effets qu'elle a eus. Il ne pouvait prévoir que cette guerre, en trois années de souffrances indicibles, de misères indicibles, susciterait en Russie la volonté populaire collective qu'elle a suscitée. Une volonté de cette sorte a *normalement* besoin, pour se former, d'un long processus d'infiltrations capillaires, d'une grande série d'expériences de classe. Les hommes sont lents, ils ont besoin de s'organiser, d'abord extérieurement, dans des corporations, dans des ligues, puis intimement, dans la pensée, dans la volonté... par une continuité et une multiplicité incessantes des stimuli extérieurs. Voilà pourquoi *normalement* les canons de critique historique du marxisme saisissent la réalité, la prennent au filet et la rendent évidente et distincte. *Normalement*, c'est à travers la lutte des classes toujours plus intensifiée, que les deux classes du monde capitaliste créent l'histoire. Le prolétariat sent sa misère actuelle, est continuellement en état de malaise et fait pression sur la bourgeoisie pour améliorer ses propres conditions. Il lutte, oblige la bourgeoisie à améliorer la technique de la production, à rendre la production plus utile pour que soit possible la satisfaction de ses besoins les plus urgents. C'est une course haletante vers le meilleur, qui accélère le rythme de la production, qui produit un continuel accroissement des biens qui serviront à la collectivité. Et dans cette course beaucoup tombent et rendent plus urgentes les aspirations de ceux qui restent, et la masse est toujours en sursaut, et de chaos populaire, devient toujours plus ordre dans la pensée, devient toujours plus consciente de sa propre puissance, de sa propre capacité à assumer la responsabilité sociale, à devenir maîtresse de son propre destin.

Ceci normalement. Quand les faits se répètent selon un certain rythme. Quand l'histoire se développe en des moments toujours plus complexes et riches de sens et de valeur, mais cependant semblables. Mais en Russie la guerre a servi à rendre courage aux volontés. Elles se sont rapidement trouvées à l'unisson, à travers les souffrances accumulées en trois années. La famine était imminente, la faim, la mort par la faim pouvait les cueillir tous, broyer d'un coup des dizaines de millions d'hommes. Les volontés se sont mises à l'unisson, mécaniquement d'abord, activement, spirituellement après la première révolution.

La prédication socialiste a mis le peuple russe au contact des expériences des autres prolétariats. La prédication socialiste fait vivre en un instant, de façon dramatique, l'histoire du prolétariat, ses luttes contre le capitalisme, la longue série des efforts qu'il doit faire pour s'émanciper idéalement des chaînes de la servilité qui l'avalisaient pour devenir conscience nouvelle, témoin actuel d'un monde à venir. La prédication socialiste a créé la volonté sociale du peuple russe. Pourquoi, lui, devrait-il attendre que l'histoire d'Angleterre se répète en Russie, que se forme en Russie une bourgeoisie, que la lutte des classes soit suscitée pour que naisse la conscience de

classe et pour que se produise finalement la catastrophe du monde capitaliste ? Le peuple russe a traversé ces expériences avec la pensée, et au besoin par la pensée d'une minorité. Il a dominé ces expériences. Il s'en sert pour s'affirmer maintenant, comme il se servira des expériences capitalistes occidentales pour se situer en peu de temps à la hauteur de la production du monde occidental. L'Amérique du Nord est plus avancée que l'Angleterre du point de vue capitaliste parce qu'en Amérique du Nord, les Anglo-saxons ont commencé du premier coup au stade où l'Angleterre était arrivée après une longue évolution. Le prolétariat russe, éduqué par le socialisme, commencera son histoire au stade maximum de production auquel est arrivée l'Angleterre d'aujourd'hui ; puisqu'il doit commencer, il commencera au stade déjà atteint ailleurs et de ce stade il recevra l'impulsion pour atteindre cette maturité économique qui, selon Marx, est la condition nécessaire du collectivisme. Les révolutionnaires créeront eux-mêmes les conditions nécessaires à la réalisation *complète et pleine* de leur idéal. Ils les créeront en moins de temps que ne l'aurait fait le capitalisme. Les critiques que les socialistes ont faites au système bourgeois, pour mettre en évidence les imperfections, les gaspillages de richesses, serviront aux révolutionnaires pour faire mieux, pour éviter ces gaspillages, pour ne pas tomber dans ces défauts. Ce sera au début le collectivisme de la misère, de la souffrance. Mais un régime bourgeois aurait hérité des mêmes conditions de misère et de souffrance. Le capitalisme ne pourrait pas faire *immédiatement* en Russie plus que ce que pourra réaliser le collectivisme. Il réaliserait aujourd'hui beaucoup moins, car il aurait *immédiatement* contre lui le mécontentement frénétique du prolétariat incapable désormais de supporter, pendant des années encore, les douleurs et les amertumes que le malaise économique apporterait. Même d'un point de vue absolu, humain, le socialisme pour tout de suite a sa justification en Russie. La souffrance qui suivra la paix ne pourra être supportée que lorsque les prolétaires sentiront qu'il dépend de leur volonté, de leur ténacité au travail de la supprimer le plus rapidement possible.

On a l'impression que les maximalistes ont été à ce moment l'expression spontanée, *biologiquement* nécessaire, pour que l'humanité russe ne sombre pas dans la plus horrible débâcle, pour que l'humanité russe, s'absorbant dans le travail gigantesque, autonome, de sa propre régénération, puisse moins ressentir les impulsions du loup affamé, pour que la Russie ne devienne pas un charnier énorme de bêtes féroces qui s'entre-déchirent.

Signé : A.G.

*Avanti* 1, édition milanaise, 24 novembre 1917 ;  
*Il Grido del Popolo*, 5 janvier 1918. (S.G.)

## LA SUPRÊME TRAHISON

[Retour à la table des matières](#)

Achille Loria fait savoir, dans la *Gazetta del popolo*, qu'il est récemment tombé du septième ciel. Celui qui l'a traîtreusement poussé, c'est Nicolas Lénine, et de cela aussi Lénine devra répondre au jour du jugement dernier.

Loria a lu (il y a vingt ans, dit-il, mais je crois, moi, qu'il a eu connaissance du titre et du contenu du livre cinq minutes avant sa chute) un livre de Vladimir Iline sur le développement du capitalisme en Russie. Vladimir Iline n'est autre que Vladimir Oulianov, ou encore Nicolas Lénine. Le livre démontre (avec de nombreux documents à l'appui) que l'organisation capitaliste se développe en Russie selon les mêmes lois qui ont présidé à son développement dans les sociétés européennes, bien que sur un rythme plus lent ; il triomphe de la thèse social-nationaliste selon laquelle la Russie serait un pays privilégié et supérieur, qui pourrait éviter l'étape capitaliste et bondir d'un seul coup des ténèbres féodales aux splendeurs du collectivisme intégral. Maintenant Lénine « s'agite » pour instituer le socialisme en Russie dans l'immédiat, il se révèle en contradiction irréductible avec son oeuvre scientifique d'il y a vingt ans, il réhabilite tapageusement la thèse qu'en d'autres temps il fustigeait et décoche le coup qui a fait dégringoler Achille Loria de ciel en ciel, depuis le septième jusqu'à l'aire qui nous rend si féroces <sup>1</sup>.

Pauvre Achille ! Il ne faut pas se fâcher contre lui s'il parle d'une « entente » des révolutionnaires russes avec une armée étrangère, d'un « appel à un secours étranger » pour achever l'oeuvre révolutionnaire. Loria est encore sous le coup de sa chute et il oublie qu'il est un « savant », il oublie le premier devoir des savants qui est de passer les documents au crible et d'utiliser seulement ceux qui présentent les caractères de l'originalité et de l'authenticité. Autrement, Loria n'attribuerait pas tant de méfaits aux révolutionnaires russes et, probablement, il n'attribuerait même pas à Lénine l'intention d'instituer le socialisme dans les formes que Loria envisage sous ce nom. Car « instituer le socialisme », comme toutes les phrases péremptoires, peut vouloir dire une infinité de choses. Cela peut vouloir dire instituer cette forme de société qui devra s'épanouir, on le suppose, quand la société actuelle aura atteint le sommet de son développement, la production tout entière capitaliste, les hommes séparés en capitalistes et prolétaires par une ligne de démarcation nette, tous les capitalistes d'un côté,

---

<sup>1</sup> Expression de Dante désignant la terre.

tous les prolétaires de l'autre. Prétendre instituer immédiatement cette société serait effectivement absurde, comme il serait absurde de marier un enfant de deux ans et de s'attendre à ce qu'il lui naisse un fils neuf mois après la cérémonie. Mais instituer le socialisme peut signifier bien d'autres choses, parmi lesquelles ce qui est en train de se réaliser en Russie. Et cela veut dire alors : abolition de tout le vieil appareil juridique, abolition de tous les vieux privilèges, appeler tous les hommes à l'exercice de la souveraineté politique, appeler tous ceux qui produisent à la souveraineté sur la production.

La dégringolade scientifique ne serait pas arrivée si Achille Loria avait réfléchi que les révolutions sont toujours et uniquement des révolutions politiques, et que parler de révolutions économiques c'est parler par métaphores et par images. Mais du fait qu'économie et politique sont étroitement liées, la révolution politique crée un climat nouveau pour la production et celle-ci se développe avec une finalité différente. Dans le climat juridique bourgeois, la production a des fins bourgeoises, dans le climat juridique socialiste, la production a des fins socialistes, même si elle doit pour longtemps encore se servir de la technique capitaliste, et ne peut donner à tous les hommes ce bien-être dont on imagine qu'en régime collectiviste tous les hommes doivent et peuvent le posséder.

Il aurait suffi pour comprendre et justifier « scientifiquement » le socialisme russe de se demander s'il était possible, par exemple, de continuer à juger les accusés selon le code tsariste, pour lequel les condamnations et les acquittements dépendent étroitement du principe d'autorité et de l'abus du principe de propriété privée, et si par conséquent juger selon la conscience n'est pas, à titre provisoire, la seule solution possible. De se demander si les socialistes, portés au pouvoir par la poussée populaire, pouvaient faire autrement que de continuer à être socialistes, d'abolir les vieilles institutions et jeter les bases des nouvelles. Et si l'attitude des révolutionnaires russes représente une nécessité, que peut objecter la science qui est précisément recherche et détermination de la nécessité à l'exclusion de tout apriorisme dogmatique ? Et dans un pays qui envoie à la Constituante presque cent pour cent des représentants choisis parmi les partisans du socialisme, n'est-ce pas une nécessité spirituelle qui impose le socialisme, les institutions juridiques socialistes, l'impulsion de la production vers les finalités socialistes ? S'il est arrivé qu'en Russie les citoyens ont mandaté pour établir la Constitution presque uniquement des socialistes, cela a permis à Vladimir Ilitch de comprendre que la Russie, sans être le pays des miracles, est le pays où l'on peut éviter que la classe bourgeoise n'aille au pouvoir et ne justifie une fatalité qui existe seulement dans les apriorismes livresques du professeur Achille Loria. (S.M. pp. 351-353.)

Avanti !, 3 janvier 1918.

## SOCIALISTES ET CHRÉTIENS

[Retour à la table des matières](#)

L'ouvrier Giacosa a été arrêté le 1er mai sous l'accusation d'avoir lancé une bombe mythique sur la place Saint-Charles. Un garde royal a juré avoir vu de ses yeux Giacosa lancer la bombe.

L'autre jour Giacosa a été libéré, l'instruction ayant abouti à un non-lieu ; il a lumineusement démontré qu'il n'avait pu lancer aucune bombe. Giacosa est un chrétien dévot ; sitôt libéré, il envoie à l'Avanti une souscription de dix liras avec ce commentaire : « Le camarade Giacosa, pour grâce obtenue, verse dix liras à l'Avanti. Il croit en l'Évangile du Christ. Il fait des vœux pour que le Christ punisse ce digne garde royal qui s'est parjuré. »

De ce petit épisode on peut tirer quelques moralités. Un ouvrier, chrétien, reconnaît dans l'Avanti le journal de la classe ouvrière, son journal à lui, celui qui l'a défendu, en défendant toute la classe ouvrière agressée et fusillée le 1er mai. Il comprend que l'idée religieuse ne constitue pas un motif de scission dans la classe ouvrière, pas plus qu'elle ne constitue un motif de scission dans la classe bourgeoise. Les socialistes marxistes ne sont pas religieux ; ils croient que la religion est une forme transitoire de la culture humaine qui sera dépassée par une forme supérieure de culture, la culture philosophique ; ils croient que la religion est une conception mythologique de la vie et du monde qui sera dépassée et remplacée par la conception fondée sur le matérialisme historique, c'est-à-dire par une conception qui place et recherche au sein même de la société humaine et dans la conscience individuelle les causes et les forces qui produisent et créent l'histoire. Mais tout en n'étant pas religieux, les socialistes marxistes ne sont pas davantage antireligieux ; l'État ouvrier ne persécutera pas la religion ; l'État ouvrier demandera aux prolétaires chrétiens la loyauté que tout État demande à ses citoyens, il demandera que s'ils veulent être dans l'opposition, cette opposition soit constitutionnelle et non révolutionnaire. L'opposition révolutionnaire est le propre d'une classe opprimée contre ses exploités ; l'opposition constitutionnelle est l'attitude propre à une couche idéologique de la classe

envers la majorité qui exerce le pouvoir politique. L'ouvrier chrétien Giacosa montre qu'il a compris ce nœud de la pensée politique prolétarienne si, tout en étant chrétien, il reconnaît dans l'Avanti, l'organe de sa classe. Il fait des vœux pour que le Christ punisse le garde royal qui s'est parjuré ; le Parti socialiste ne reconnaît pas la valeur de cette tactique et préfère la sienne : exproprier les capitalistes et, par la force de l'État ouvrier, rendre impossible, y compris pour les ouvriers chrétiens, que le faux serment d'un agent de la bourgeoisie fasse croupir les prolétaires en prison. (S.M. pp. 494-495.)

Avanti ! 26 août 1920.

Première partie : avant la captivité

## II

---

### « L'ORDINE NUOVO »

#### OUVRIERS ET PAYSANS

[Retour à la table des matières](#)

Pendant la guerre, en raison des nécessités de la guerre, l'État italien a intégré dans ses fonctions la réglementation de la production et de la distribution des biens matériels. Il s'est réalisé une forme de trust de l'industrie et du commerce, une forme de concentration des moyens de production et d'échange, une égalisation des conditions d'exploitation des masses prolétariennes et semi-prolétariennes qui ont déterminé leurs effets révolutionnaires. Il n'est pas possible de comprendre le caractère essentiel de la période actuelle si l'on ne tient compte de ces phénomènes et des conséquences psychologiques qu'ils ont produites.

Dans les pays où le capitalisme est encore en retard comme la Russie, l'Italie, la France et l'Espagne, il existe une nette séparation entre la ville et la campagne, entre les ouvriers et les paysans. Dans l'agriculture ont survécu des formes économiques nettement féodales, avec une psychologie correspondante. L'idée de l'État moderne libéral-capitaliste est encore ignorée ; les institutions économiques et politiques ne sont pas conçues comme des catégories historiques, qui ont eu un début, ont subi un

processus de développement et peuvent se dissoudre, après avoir créé les conditions pour des formes supérieures de vie sociale : elles sont conçues au contraire comme des catégories naturelles, perpétuelles, irréductibles. En réalité, la grande propriété terrienne est restée en dehors de la libre concurrence et l'État moderne en a respecté l'essence féodale, imaginant des formules juridiques comme celle de la fidéicommission, qui perpétuent en fait les investitures et les privilèges du régime féodal. La mentalité du paysan est restée, en conséquence, celle du serf attaché à la glèbe, qui se révolte violemment contre les « Messieurs » en des occasions déterminées, mais est incapable de se penser lui-même comme membre d'une collectivité (la nation pour les propriétaires et la classe pour les prolétaires) et de développer une action systématique et permanente en vue de changer les rapports économiques et politiques de la vie sociale.

La psychologie des paysans était, dans ces conditions, incontrôlable ; les sentiments réels demeuraient cachés, impliqués et confondus dans un système de défense contre l'exploitation, purement égoïste, sans continuité logique, constitué en grande partie de sournoiserie et de feinte servilité. La lutte des classes se confondait avec le brigandage, le chantage, l'incendie de forêts, avec la mutilation du bétail, avec l'enlèvement des enfants et des femmes, avec l'attaque de la mairie : c'était une forme de terrorisme élémentaire, sans conséquences durables et efficaces. Objectivement donc la psychologie du paysan se réduisait à une très petite somme de sentiments primordiaux dépendant des conditions sociales créées par l'État démocratique-parlementaire : le paysan était laissé entièrement à la merci des propriétaires, de leurs sycophanes et des fonctionnaires corrompus et la préoccupation majeure de sa vie était de se défendre physiquement des embûches de la nature élémentaire, des vexations et de la barbarie cruelle des propriétaires et des fonctionnaires publics. Le paysan a toujours vécu hors de la souveraineté de la loi, sans personnalité juridique, sans individualité morale ; il est demeuré un élément anarchique, l'atome indépendant d'un tumulte chaotique, réfréné seulement par la peur des carabiniers et du diable. Il ne comprenait pas l'organisation, il ne comprenait pas l'État, il ne comprenait pas la discipline ; patient et tenace dans l'effort individuel pour arracher à la nature quelques fruits maigres et peu abondants, capable de sacrifices inouïs dans la vie familiale, il était impatient et d'une violence sauvage dans la lutte des classes, incapable de se proposer un but général d'action et de chercher à l'atteindre par la persévérance et la lutte systématique.

Quatre ans de tranchée et d'exploitation de leur sang ont radicalement changé la psychologie des paysans. Ce changement s'est produit particulièrement en Russie et c'est une des conditions essentielles de la révolution. Ce que n'avait pas déterminé l'industrialisme avec son processus normal de développement a été produit par la guerre. La guerre a contraint les nations les plus arriérées du point de vue capitaliste, et donc les moins dotées de moyens mécaniques, à enrôler tous les hommes disponibles, pour opposer des masses profondes de chair vivante aux instruments guerriers des Empires centraux. Pour la Russie la guerre a signifié la prise de contact d'individus jusqu'alors dispersés sur un très vaste territoire, elle a signifié une concentration

humaine qui a duré sans interruption pendant des années et des années de sacrifice, avec le danger de mort toujours immédiat, sous une discipline égale et également féroce. Les effets psychologiques de telles conditions de vie collective prolongées pendant un si long temps ont été immenses et riches de conséquences imprévues.

Les instincts individuels égoïstes se sont émoussés, une âme commune unitaire s'est modelée, les sentiments se sont assimilés, il s'est formé, une habitude de discipline sociale. Les paysans ont conçu l'État dans sa complexité grandiose, dans sa puissance démesurée, dans sa construction compliquée. Ils ont conçu le monde non plus comme une chose d'une grandeur indéfinie à la façon de l'univers et d'une mesquine petitesse à la façon du clocher de leur village, mais dans sa réalité concrète d'États et de peuples, de forces et de faiblesses sociales, d'armées et de machines, de richesse et de pauvreté. Des liens de solidarité se sont noués qui autrement n'auraient été suscités que par des dizaines et des dizaines d'années d'expérience historique et de luttes intermittentes ; en quatre ans, dans la boue et le sang des tranchées, un monde spirituel est né, avide de s'affirmer dans des formes et des institutions sociales permanentes et dynamiques.

C'est ainsi que sont nés sur le front russe les conseils de délégués militaires, c'est ainsi que les soldats paysans ont pu participer activement à la vie des soviets de Pétrograd, de Moscou, des autres centres industriels russes et ont pris conscience de l'unité de la classe des travailleurs ; c'est ainsi qu'il est arrivé que, à mesure que l'armée russe se démobilisait et que les soldats retournaient à leurs lieux de travail, tout le territoire de l'Empire, de la Vistule au Pacifique, se couvrait d'un réseau serré de conseils, organes élémentaires de la reconstruction de l'État du peuple russe. C'est sur cette nouvelle psychologie que se fonde la propagande communiste rayonnant à partir des villes industrielles et que se fondent les hiérarchies sociales librement promues et acceptées à travers les expériences de vie collective révolutionnaire.

Les conditions historiques de l'Italie n'étaient et ne sont pas différentes des conditions russes. Le problème de l'unification de classe des ouvriers et des paysans se présente dans les mêmes termes : elle se produira dans la pratique de l'État socialiste et se fondera sur la nouvelle psychologie créée par la vie commune des tranchées.

L'agriculture italienne doit transformer radicalement ses procédés pour sortir de la crise déterminée par la guerre. La destruction du bétail impose l'introduction des machines, impose un passage rapide à la culture industrielle concentrée à l'aide de la disponibilité d'institutions techniques riches de moyens. Mais une telle transformation ne peut se réaliser en régime de propriété privée sans déterminer un désastre : il est nécessaire qu'elle se produise dans un État socialiste, dans l'intérêt des paysans et des ouvriers, associés dans une unité communiste de travail. L'introduction des machines dans le processus de production a toujours suscité de profondes crises de chômage, qui n'ont été surmontées que lentement, grâce à l'élasticité du marché du travail. Aujourd'hui, les conditions du travail sont radicalement perturbées ; le chômage agraire, est déjà devenu un problème insoluble en raison de l'impossibilité effective d'émigrer

; la transformation industrielle de l'agriculture ne peut avoir lieu qu'avec l'accord des paysans pauvres, à travers une dictature du prolétariat s'incarnant dans les conseils d'ouvriers industriels et de paysans pauvres.

Les ouvriers d'usine et les paysans pauvres sont les deux énergies de la révolution prolétarienne. Pour eux surtout le communisme représente une nécessité existentielle : son avènement signifie la vie et la liberté, le maintien de la propriété privée signifie le danger immanent d'être broyés, de tout perdre, jusqu'à la vie physique. Ils ont l'élément irréductible, la continuité de l'enthousiasme révolutionnaire, la volonté de fer de ne pas accepter de compromis, de continuer implacablement jusqu'à la réalisation intégrale, sans se laisser démoraliser par les insuccès partiels et provisoires, sans se faire trop d'illusions à la suite de succès faciles.

Ils sont l'épine dorsale de la révolution, les bataillons de fer de l'armée prolétarienne qui avance, renversant impétueusement les obstacles ou les assiégeant de ses marées humaines qui grignotent, rongent avec un travail patient, un sacrifice inlassable. Le communisme est leur civilisation, le système des conditions historiques dans lesquelles ils acquerront une personnalité, une dignité, une culture, par quoi ils deviendront esprit créateur de progrès et de beauté.

Tout travail révolutionnaire n'a chance de succès que dans la mesure où il se fonde sur les nécessités de leur existence et sur les exigences de leur culture. Il est indispensable que les *leaders* du mouvement prolétaire et socialiste le comprennent. Et il est nécessaire qu'ils comprennent à quel point il est urgent de donner à cette force incoercible de la révolution la forme adéquate à sa psychologie diffuse.

Les conditions arriérées de l'économie capitaliste d'avant la guerre n'avaient pas permis la naissance et le développement de vastes et profondes organisations paysannes, dans lesquelles les travailleurs des champs se seraient formés à une conception organique de la lutte des classes et à la discipline permanente nécessaire pour la reconstruction de l'État après la catastrophe capitaliste.

Les conquêtes spirituelles réalisées pendant la guerre, les expériences de style communiste accumulées en quatre ans d'exploitation du sang subie collectivement, au coude à coude dans les tranchées boueuses et sanglantes, peuvent être perdues si l'on ne réussit à insérer tous les individus dans des organismes de vie collective nouvelle, dans le fonctionnement et la pratique desquels les conquêtes puissent se solidifier, les expériences se développer et se compléter, être dirigées consciemment vers un but historique concret à atteindre. Ainsi organisés les paysans deviendront un élément d'ordre et de progrès ; abandonnés à eux-mêmes, dans l'impossibilité de développer une action systématique et disciplinée, ils deviendront Lin tumulte incohérent, un désordre chaotique de passions exaspérées jusqu'à la barbarie la plus cruelle par les souffrances inouïes qu'on voit se profiler de façon toujours plus effrayante.

La révolution communiste est essentiellement un problème d'organisation et de discipline. Étant donné les conditions réelles objectives de la société italienne, la révolution aura pour protagonistes les villes industrielles avec leurs masses compactes et homogènes d'ouvriers d'usine. Il faut donc porter la plus grande attention à la vie nouvelle que la nouvelle forme de la lutte de classes suscite à l'intérieur des usines et dans le processus de production industrielle. Mais avec les seules forces des ouvriers d'usine, la révolution ne pourra s'affirmer de façon stable et large : il est nécessaire de souder la ville à la campagne, de susciter à la campagne des institutions de paysans pauvres sur lesquelles l'État socialiste puisse se fonder et se développer, à travers lesquelles il soit possible à l'État socialiste de promouvoir l'introduction des machines et de déterminer le processus grandiose de la transformation de l'économie rurale. En Italie, cette oeuvre est moins difficile qu'on ne croit : pendant la guerre est entrée en usine une énorme quantité de population rurale, sur laquelle la propagande communiste a rapidement pris ; c'est elle qui doit servir de ciment entre la ville et la campagne, qui doit être utilisée pour développer à la campagne un travail serré de propagande, capable de détruire les défiances et les rancœurs ; elle doit être utilisée pour que, forte de sa profonde connaissance de la psychologie rurale et de la confiance dont elle jouit, elle commence justement l'activité nécessaire pour déterminer la naissance et le développement des institutions nouvelles capables d'incorporer au mouvement communiste les vastes forces des travailleurs des champs. (O.N. pp. 22-27.)

*L'Ordine Nuovo* du 2 août 1919.  
I, n° 12, non signé.

## L'INSTRUMENT DE TRAVAIL

[Retour à la table des matières](#)

La révolution communiste rend effective l'autonomie du producteur, tant dans le domaine économique que dans le domaine politique. L'action politique de la classe ouvrière (dirigée vers l'instauration de la dictature, vers la création de l'État ouvrier) n'acquiert de valeur historique réelle que lorsqu'elle est fonction du développement de conditions économiques nouvelles, riches de possibilités, avides de s'étendre et de se consolider définitivement. Pour que l'action politique ait une heureuse issue, elle doit coïncider avec une action économique. La révolution communiste est la reconnaissance historique de faits économiques préexistants qu'elle révèle, qu'elle défend énergiquement contre toute tentative réactionnaire, qu'elle transforme en droit, auxquels, autrement dit, elle donne une forme organique et systématisée. Voilà pourquoi la construction des soviets politiques communistes ne peut que succéder historiquement à une floraison et à une première systématisation des conseils d'usine. Le conseil d'usine et le système des conseils d'usine, c'est le test et le révélateur en première instance des nouvelles positions occupées par la classe ouvrière dans le domaine de la production ; c'est ce qui donne à la classe ouvrière la conscience de sa valeur actuelle, de sa fonction réelle, de sa responsabilité, de son avenir. La classe ouvrière tire les conséquences de la somme des expériences positives que chaque individu fait personnellement, elle acquiert la psychologie et le caractère d'une classe dominante, et s'organise comme telle, c'est-à-dire qu'elle crée le soviet politique, qu'elle instaure sa dictature.

Les réformistes et les opportunistes expriment à ce sujet un jugement fort nébuleux quand ils affirment que la révolution dépend du niveau de développement de l'instrument de travail. Mais cette expression - instrument de travail - est pour les réformistes une espèce de diable en bouteille. Ils aiment la phrase : nihilisme maximaliste, ils s'en remplissent la bouche et la cervelle, mais ils se gardent bien de toute détermination concrète, ils se gardent bien d'essayer de fournir un échantillon de leurs connaissances à ce sujet. Qu'entendent-ils par l'expression : instrument de travail ? Entendent-ils l'objet matériel, la machine isolée, l'outil isolé ? Rien d'autre que cela, ou aussi les rapports d'organisation hiérarchique dans l'équipe des ouvriers qui, dans un département, travaille autour d'une machine ou d'un groupe de machines ? Ou

entendent-ils le département avec son plus large équipement de machines, avec ses spécifications, ses distinctions, son organisation de plus grande envergure ? Ou l'usine entière ? Ou le système des usines dépendant d'une même firme ? Ou le système des rapports entre les diverses firmes industrielles ou entre une industrie et les autres ou entre l'industrie et l'agriculture ? Ou entendent-ils la position que l'État occupe dans le monde, avec les rapports entre exportations et importations ? Ou entendent-ils tout le complexe de ces rapports multiples étroitement interdépendants, qui constituent les conditions du travail et de la production ?

Les réformistes et les opportunistes se gardent bien de toute détermination concrète. Eux, qui se prétendent dépositaires de la sagesse politique et de la bouteille avec le diable dedans, ils n'ont jamais étudié les problèmes réels de la classe ouvrière et du devenir socialiste, ils ont perdu tout contact avec les masses prolétariennes et avec la réalité historique, ce sont des rhéteurs verbeux et vides, incapables de toute espèce d'action, incapables de porter un quelconque jugement concret. Puisqu'ils ont perdu tout contact avec la réalité prolétarienne, on comprend parfaitement qu'ils aient fini par se persuader, de bonne foi et sincèrement, que la mission de la classe ouvrière serait accomplie quand le suffrage universel aurait permis la constitution d'un ministère avec Turati promulguant une loi pour donner le droit de vote aux prostituées ou avec Enrico Ferri réformant le régime disciplinaire des asiles psychiatriques et des prisons.

L'« instrument de travail » s'est-il développé depuis vingt ans, depuis dix ans, depuis le début de la guerre jusqu'à l'armistice, depuis l'armistice jusqu'à aujourd'hui ? Les intellectuels réformistes et opportunistes qui revendiquent la propriété privée et monopoliste de l'interprétation du marxisme ont toujours cru le jeu de cartes ou l'intrigue parlementaire plus hygiénique que l'étude systématique et profonde de la réalité italienne - le résultat c'est que le « nihilisme » maximaliste ne dispose même pas d'un livre sur le développement de l'économie italienne, le résultat c'est que la classe ouvrière ne peut être informée sur le développement des conditions de la révolution prolétarienne italienne, le résultat c'est que la classe ouvrière italienne est désarmée face à l'irruption sauvage et déréglée du susdit « nihilisme » sans cervelle et sans critères.

Et pourtant la classe ouvrière, même sans le concours des intellectuels petits-bourgeois qui ont trahi leur mission d'éducateurs et de maîtres, n'en parvient pas moins à comprendre et à évaluer le processus de brusque développement de l'instrument de travail, de l'appareil de production et d'échange. Les meetings, les discussions pour la préparation des conseils d'usine ont plus fait pour l'éducation de la classe ouvrière que dix ans de lecture des opuscules et des articles écrits par les possesseurs du diable en bouteille. La classe ouvrière a mis en commun les expériences réelles de chacun de ses membres et en a fait un patrimoine collectif : la classe ouvrière s'est éduquée de façon communiste, avec ses propres moyens, avec ses propres méthodes.

Chaque ouvrier, pour constituer le conseil, a dû prendre conscience de sa position dans le domaine économique. Il s'est senti inséré au départ dans une unité élémentaire, l'équipe de département, et il a senti que les innovations techniques apportées dans l'outillage mécanique ont changé ses rapports avec le technicien : l'ouvrier a moins besoin qu'avant du technicien, de la maîtrise, il a donc acquis une plus grande autonomie, il peut se discipliner par lui-même.

L'image du technicien a changé elle aussi ; ses rapports avec l'industriel sont complètement transformés ; il n'est plus un homme de confiance, un agent des intérêts capitalistes ; puisque l'ouvrier peut se passer du technicien pour une infinité d'actes du travail, le technicien comme agent disciplinaire devient encombrant : le technicien n'est plus lui aussi qu'un producteur, lié au capitaliste par les rapports nus et crus d'exploité à exploiteur. Sa psychologie perd ses incrustations petites-bourgeoises et devient prolétarienne, devient révolutionnaire. Les innovations industrielles et la plus grande capacité professionnelle acquises par lui permettent à l'ouvrier une plus grande autonomie, le placent dans une position industrielle supérieure. Mais le changement des rapports hiérarchiques et d'indispensabilité ne se limite pas à l'équipe de travail, à l'unité élémentaire qui donne vie au département et à l'usine.

Chaque équipe de travail exprime dans la personne de son commissaire la conscience unitaire qu'elle a acquise de son propre niveau d'autonomie et d'autodiscipline dans le travail, et prend une figure concrète dans le département et dans l'usine. Chaque conseil d'usine (assemblée des commissaires) exprime dans la personne des membres du comité exécutif la conscience unitaire que les ouvriers de toute la fabrique ont acquise de leur position dans le domaine industriel. Le comité exécutif peut observer, dans l'image du directeur de l'usine, le même changement que chaque ouvrier constate dans l'image du technicien.

L'usine n'est pas indépendante : ce n'est pas dans l'usine qu'existe l'entrepreneur-proprétaire ayant la capacité commerciale (stimulée par l'intérêt lié à la propriété privée) d'acheter à bon compte les matières premières et de vendre à meilleur compte, l'objet fabriqué. Ces fonctions se sont déplacées de l'usine isolée au système des usines possédées par une même firme. Et ce n'est pas tout : ces fonctions se concentrent dans une banque et dans un système de banques qui se sont emparées du rôle effectif de fournir les matières premières et d'accaparer les marchés de vente.

Mais pendant la guerre, en raison des nécessités de la guerre, l'État n'est-il pas devenu le fournisseur des matières premières pour l'industrie, leur distributeur selon un plan préétabli, l'acheteur unique de la production ? Où est donc passé le personnage économique de l'entrepreneur-proprétaire, du capitaine d'industrie, qui est indispensable à la production, qui fait prospérer l'usine grâce à sa prévoyance, à ses initiatives, au stimulant de l'intérêt individuel ? Il s'est évanoui, il s'est liquéfié dans le processus de développement de l'instrument de travail, dans le processus de développement du système des rapports techniques et économiques qui constituent les conditions de la production et du travail.

Le capitaine d'industrie est devenu chevalier d'industrie, il se niche dans les banques, dans les salons, dans les couloirs des ministères et des parlements, dans les bourses. Le propriétaire du capital est devenu une branche morte de la production. Puisqu'il n'est plus indispensable, puisque ses fonctions historiques se sont atrophiées, il devient un pur agent de police, il place ses « droits » immédiatement dans la main de l'État pour qu'il les défende sans pitié.

L'État devient ainsi l'unique propriétaire de l'instrument de travail, il assume toutes les fonctions traditionnelles de l'entrepreneur, il devient la machine impersonnelle qui achète et distribue les matières premières, qui impose un plan de production, qui achète les produits et les distribue : l'État bourgeois, celui des bureaucrates incompetents et inamovibles ; l'État des politiciens, des aventuriers, des coquins. Conséquences : accroissement de la force armée policière, accroissement chaotique de la bureaucratie incompétente, tentative pour absorber tous les mécontents de la petite-bourgeoisie avide d'oisiveté, et création à cet effet d'organismes parasites à l'infini.

Le nombre des non-producteurs augmente de façon malsaine, dépasse toute limite tolérable pour le potentiel de l'appareil productif. On travaille et on ne produit pas, on travaille durement et la production ne cesse de décroître. C'est qu'il s'est formé un gouffre béant, un gosier immense qui engloutit et anéantit le travail, anéantit la productivité. Les heures non payées du travail ouvrier ne servent plus à augmenter la richesse des capitalistes : elles servent à nourrir l'avidité de l'énorme multitude des agents, des fonctionnaires, des oisifs, elles servent à nourrir ceux qui travaillent directement pour cette foule de parasites inutiles. Et personne n'est responsable, personne ne peut être frappé : toujours, partout, l'État bourgeois avec sa force armée, l'État bourgeois qui est devenu le gérant de l'instrument de travail qui se décompose, qui tombe en morceaux, qui est hypothéqué et sera vendu à l'encan sur le marché international des ferrailles dégradées et inutiles...

Voilà comment s'est développé l'instrument de travail, le système des rapports économiques et sociaux. La classe ouvrière a acquis un très haut niveau d'autonomie dans le domaine de la production, parce que le développement de la technique industrielle et commerciale a supprimé toutes les fonctions utiles inhérentes à la propriété privée, à la personne du capitaliste.

La personne du propriétaire privé, automatiquement expulsée du domaine immédiat de la production, s'est nichée dans le pouvoir d'État, monopolisateur de la distillation du profit. La force armée tient la classe ouvrière dans un esclavage politique et économique devenu anti-historique, devenu source de décomposition et de ruine. La classe ouvrière se serre autour des machines, crée ses institutions représentatives comme fonctions du travail, comme fonctions de l'autonomie conquise, de la conscience conquise d'un autogouvernement. Le conseil d'usine est la base de ses expériences positives, de la prise de possession de l'instrument de travail, c'est la base solide du processus qui doit culminer dans la dictature, dans la conquête du pouvoir

d'État à diriger vers la destruction du chaos, de la gangrène qui menace d'étouffer la société des hommes, qui corrompt et dissout la société des hommes. (O.N. pp. 79-84.)

*L'Ordine Nuovo* du 14 février 1920.  
I, n° 37, non signé.

## DISCOURS AUX ANARCHISTES

[Retour à la table des matières](#)

Les anarchistes italiens sont très susceptibles parce qu'ils sont très présomptueux : ils ont toujours été convaincus d'être les dépositaires de la vérité révolutionnaire révélée ; cette conviction est devenue « monstrueuse » depuis que le Parti socialiste, sous l'influence de la révolution russe et de la propagande bolchévique, s'est emparé de quelques points fondamentaux de la doctrine marxiste et les divulgue sous une forme élémentaire et pittoresque parmi les masses ouvrières et paysannes. Depuis quelque temps, les anarchistes italiens ne font que se gargariser, satisfaits, de cette constatation : « Nous l'avions toujours dit ! C'est nous qui avons raison ! » sans jamais essayer de se poser ces questions : pourquoi, ayant raison, n'avons-nous pas été suivis par la majorité du prolétariat italien ? Pourquoi la majorité du prolétariat italien a-t-elle toujours suivi le Parti socialiste et les organismes syndicaux alliés du Parti socialiste ? (Pourquoi le prolétariat italien s'est-il toujours laissé « tromper » par le Parti socialiste et par les organismes syndicaux alliés du Parti socialiste ?) A ces questions, les anarchistes italiens ne pourraient donner une réponse exhaustive qu'après un grand acte d'humilité et de contrition ; après avoir abandonné le point de vue anarchiste, le point de vue de la vérité absolue, et avoir reconnu qu'il ont eu tort quand... ils avaient raison ; après avoir reconnu que la vérité absolue ne suffit pas pour entraîner les masses à l'action, pour verser dans les masses l'esprit révolutionnaire, mais qu'il faut une « vérité » *déterminée*, après avoir reconnu que pour atteindre les fins de l'histoire humaine, est « vérité » seulement ce qui s'incarne dans l'action, ce qui gonfle de passions et d'impulsions la conscience actuelle, ce qui se traduit en mouvements profonds et en conquêtes réelles de la part des masses elles-mêmes. Le Parti socialiste a toujours été celui du peuple travailleur italien : ses erreurs, ses insuffisances sont les erreurs et les insuffisances du peuple travailleur italien, les conditions matérielles de la vie italienne se sont développées, la conscience de classe du prolétariat s'est développée, le Parti socialiste a acquis une plus grande originalité politique, il a tenté de conquérir une doctrine bien à lui. Les anarchistes n'ont pas bougé, ils continuent à ne pas bouger, hypnotisés par la conviction d'avoir été dans le vrai, d'être toujours dans le vrai. Le Parti socialiste a changé en même temps que le prolétariat, il a changé parce qu'a changé la conscience de classe du prolétariat - c'est dans ce mouvement qui est le sien qu'est la profonde vérité de la

doctrine marxiste, devenue aujourd'hui sa doctrine, dans ce mouvement est aussi contenue la caractéristique « libertaire » du Parti socialiste, qui ne devrait pas échapper aux anarchistes intelligents, et devrait les porter à la réflexion. Les anarchistes pourraient, en réfléchissant, arriver à la conclusion que la liberté, entendue comme développement historique réel de la classe ouvrière, ne s'est jamais incarnée dans les groupes libertaires, mais a toujours pris parti pour le Parti socialiste.

L'anarchisme n'est pas une conception qui soit le propre de la classe ouvrière et de la seule classe ouvrière. Voilà la raison du « triomphe » permanent de la « raison » permanente des anarchistes. L'anarchisme est la conception subversive élémentaire de toute classe opprimée et il est la conscience diffuse de toute classe dominante. Puisque toute oppression de classe a pris forme dans un État, l'anarchisme est la conception élémentaire qui pose dans l'État en soi et pour soi le motif de toutes les misères de la classe opprimée. Toute classe devenue dominante a réalisé sa propre conception anarchiste, parce qu'elle a réalisé sa propre liberté. Le bourgeois était anarchiste avant que sa classe ait conquis le pouvoir politique et ait imposé à la société le régime étatique capable de protéger le mode de production capitaliste, le bourgeois continue à être anarchiste après sa propre révolution parce que les lois de son État ne sont pas pour lui des contraintes ; ce sont ses lois à lui, et le bourgeois peut dire qu'il vit sans lois, peut dire qu'il vit en libertaire. Le bourgeois redeviendra anarchiste après la révolution prolétarienne : c'est alors qu'il s'apercevra de nouveau de l'existence d'un État, de l'existence de lois étrangères à sa volonté, hostiles à ses intérêts, à ses habitudes, à sa liberté ; il s'apercevra que l'État est synonyme de contrainte parce que l'État ouvrier ôtera à la classe bourgeoise la liberté d'exploiter le prolétariat, parce que l'État ouvrier sera le rempart d'un nouveau mode de production qui, en se développant, détruira toute trace de propriété capitaliste et toute possibilité qu'elle renaisse.

Mais la conception propre à la classe bourgeoise n'a pas été l'anarchisme, elle a été la doctrine libérale, de même que la conception propre à la classe ouvrière n'est pas l'anarchisme mais le communisme marxiste. Toute classe déterminée a eu une conception déterminée, propre à elle seule et à aucune autre classe. L'anarchisme a été la conception « marginale » de toute classe opprimée, le communisme marxiste est la conception déterminée de la classe ouvrière moderne, et d'elle seule ; les thèses révolutionnaires du marxisme deviennent des formules cabalistiques si on les pense hors du prolétariat moderne et du mode de production capitaliste dont le prolétariat moderne est la conséquence. Le prolétariat n'est pas ennemi de l'État en soi et pour soi, pas plus que n'était ennemie de l'État en soi et pour soi la classe bourgeoise. La classe bourgeoise était ennemie de l'État despotique, du pouvoir aristocratique, mais elle était favorable à l'État bourgeois, à la démocratie libérale ; le prolétariat est ennemi de l'État bourgeois, est ennemi du pouvoir entre les mains des capitalistes et des banquiers, mais il est favorable à la dictature du prolétariat, au pouvoir entre les mains des ouvriers et des paysans. Le prolétariat est favorable à l'État ouvrier comme phase de la lutte des classes, phase suprême dans laquelle le prolétariat a le dessus comme force politique organisée ; mais les classes subsistent encore, subsiste la

société divisée en classes, subsiste la forme propre à toute société divisée en classes, l'État, qui est entre les mains de la classe ouvrière et des paysans, qui est utilisé par la classe ouvrière et les paysans pour garantir leur propre liberté de développement, pour éliminer complètement la bourgeoisie de l'histoire, pour consolider les conditions matérielles dans lesquelles aucune oppression de classe ne pourra plus s'établir.

Est-il possible de parvenir à un compromis dans le différend polémique entre communistes et anarchistes ? C'est possible pour les groupes anarchistes formés d'ouvriers ayant une conscience de classe ; ce n'est pas possible pour les groupes anarchistes d'intellectuels, professionnels de l'idéologie. Pour les intellectuels, l'anarchisme est une idole ; c'est une raison d'être de leur activité particulière présente et future : l'État ouvrier sera effectivement pour les agitateurs anarchistes un « État », une limitation de liberté, une contrainte, tout comme pour les bourgeois. Pour les ouvriers libertaires, l'anarchisme est une arme de lutte contre la bourgeoisie ; la passion révolutionnaire dépasse l'idéologie, l'État qu'ils combattent est vraiment et seulement l'État bourgeois capitaliste et non plus l'État en soi, l'idée d'État ; la propriété qu'ils veulent supprimer n'est plus la « propriété » en général, mais le mode capitaliste de propriété. Pour les ouvriers anarchistes, l'avènement de l'État ouvrier sera l'avènement de la liberté de la classe et donc aussi de leur liberté personnelle, ce sera la voie ouverte à toute expérience et à toute tentative d'actualisation positives des idéaux prolétariens ; le travail de création révolutionnaire les absorbera et fera d'eux une avant-garde de militants dévoués et disciplinés.

Dans l'acte positif de création prolétarienne, aucune différence ne pourra subsister entre un ouvrier et un autre ouvrier. La société communiste ne peut être construite d'autorité, avec des lois et des décrets : elle découle spontanément de l'activité historique de la classe travailleuse qui a acquis le pouvoir d'initiative dans la production industrielle et agricole et est portée à réorganiser la production sous des modes nouveaux, avec un ordre nouveau. L'ouvrier anarchiste appréciera alors l'existence d'un pouvoir centralisé lui garantissant en permanence la liberté acquise, lui permettant de ne pas interrompre à chaque instant l'œuvre entreprise pour courir à la défense révolutionnaire ; il appréciera alors l'existence d'un grand parti formé de la meilleure part du prolétariat, d'un parti fortement organisé et discipliné capable de stimuler à la création révolutionnaire, de donner l'exemple du Sacrifice, d'entraîner par l'exemple les grandes masses laborieuses et de les conduire à dépasser toujours plus vite l'état d'avilissement et de prostration à quoi les a réduites l'exploitation capitaliste.

La conception socialiste du processus révolutionnaire est caractérisée par deux traits fondamentaux que Romain Rolland a résumé dans son mot d'ordre : « Pessimisme de l'intelligence, optimisme de la volonté. » Les idéologues de l'anarchisme déclarent au contraire « avoir intérêt » à répudier le pessimisme de l'intelligence de Karl Marx (cf. L. FABRI : *Lettres à un socialiste*, Florence, 1914, p. 134) « dans la mesure où une révolution provoquée par l'excès de misère ou d'oppression exigerait l'institution d'une dictature autoritaire qui pourrait nous conduire au besoin (!) à un

socialisme d'État (! ?), mais en aucun cas au socialisme anarchiste ». Le pessimisme socialiste a eu une terrible confirmation dans les événements : le prolétariat a été précipité dans le plus pur abîme de misère et d'oppression qu'un cerveau humain puisse imaginer. Tout ce que les idéologues de l'anarchisme savent opposer à une telle situation, c'est une phraséologie pseudo-révolutionnaire extérieure et *vide*, tissée des Plus vieux thèmes d'un optimisme bon pour la foule et la populace ; ce qu'y opposent les socialistes, c'est une énergique action organisatrice des éléments les meilleurs et les plus conscients de la classe ouvrière ; les socialistes s'efforcent par tous les moyens de préparer, à travers ces éléments d'avant-garde, *les plus larges masses* à conquérir la liberté et le pouvoir capable de garantir cette liberté elle-même.

La classe prolétarienne est aujourd'hui disséminée fortuitement dans les villes et les campagnes, autour des machines ou sur la motte de terre ; elle travaille sans connaître le pourquoi de son travail, contrainte à l'œuvre servile par la menace toujours suspendue de mourir de faim et de froid ; elle se regroupe aussi dans les syndicats et les coopératives, mais par nécessité de résistance économique, non par choix spontané, non selon des impulsions nées librement de son esprit. Toutes les actions de la masse prolétarienne ont nécessairement cours sous des formes établies par le mode de production capitaliste, établies par le pouvoir d'État de la classe bourgeoise. Attendre qu'une masse réduite à de telles conditions d'esclavage corporel et spirituel exprime un développement historique autonome, attendre qu'elle commence et poursuive spontanément une création révolutionnaire, c'est pure illusion d'idéologues ; compter sur la seule capacité créatrice d'une telle masse et ne pas travailler systématiquement à organiser une grande armée de militants disciplinés et conscients, prêts à n'importe quel sacrifice, éduqués à mettre en œuvre simultanément un mot d'ordre, prêts à assumer la responsabilité effective de la révolution, prêts à devenir les agents de la révolution : c'est vraiment, c'est proprement trahir la classe ouvrière, c'est inconsciemment se faire contre-révolutionnaire par avance.

Les anarchistes italiens sont susceptibles parce qu'ils sont présomptueux. Ils se cabrent facilement devant la critique prolétarienne : ils préfèrent être adulés et flattés comme champions de révolutionnarisme et de cohérence théorique absolue. Nous sommes persuadés, nous, que la révolution en Italie exige la collaboration entre socialistes et anarchistes, collaboration franche et loyale de deux forces politiques, basées sur les problèmes concrets du prolétariat ; nous croyons pourtant nécessaire que les anarchistes aussi soumettent leurs critères tactiques traditionnels à une révision, comme l'a fait le Parti socialiste, et qu'ils justifient par des motivations actuelles déterminées dans le temps et dans l'espace, leurs affirmations politiques. Les anarchistes devraient devenir plus libres spirituellement : c'est une prétention que ne devraient pas trouver excessive ceux qui prétendent vouloir la liberté et rien d'autre que la liberté. (*O.N.* pp. 396-401.)

*L'Ordine Nuovo* du 3-10 avril 1920.

I, n° 43, non signé.

## POUR UN RENOUVEAU DU PARTI SOCIALISTE

[Retour à la table des matières](#)

*Le rapport suivant fut présenté au Conseil national de Milan par les représentants de la section socialiste et de la Fédération provinciale de Turin. Il servit de base à la critique du travail et de l'orientation de la direction du Parti socialiste, et de la plate-forme pour la création d'un courant communiste organisé, qui précéda la scission de janvier 1921, au Congrès de Livourne.*

1. La physionomie de la lutte des classes en Italie est caractérisée, dans le moment actuel, par le fait que les ouvriers de l'industrie et les ouvriers agricoles sont déterminés, sur toute l'étendue du territoire national et sans que rien ne puisse les en empêcher, à poser, de façon explicite et violente, le problème de la propriété des moyens de production. L'aggravation des crises nationales et internationales qui réduisent progressivement à néant la valeur de la monnaie montre que le capital est à bout de souffle ; le système actuel de production et de distribution ne parvient même plus à satisfaire les exigences élémentaires de la vie humaine ; il ne subsiste que parce qu'il est féroce ment défendu par les forces armées de l'État bourgeois ; tous les mouvements du peuple travailleur italien tendent irrésistiblement à réaliser une gigantesque révolution économique créant de nouveaux modes de production, un nouvel ordre dans le processus de production et de distribution, donnant à la classe des ouvriers de l'industrie et de l'agriculture le pouvoir d'initiative dans la production, en l'arrachant des mains des capitalistes et des propriétaires terriens.

2. Les industriels et les propriétaires terriens ont concentré au maximum la discipline et la puissance de classe : un mot d'ordre lancé parla Confédération Générale de l'Industrie italienne est immédiatement appliqué dans chaque usine. l'État bourgeois a créé un corps armé de mercenaires<sup>1</sup> prévu pour fonctionner comme instrument exécutif de la volonté de cette nouvelle et forte organisation de la classe Possédante

---

<sup>1</sup> Il s'agit de la Garde royale (*Guardia regia*), constituée par le gouvernement Nitti en 1919 et chargée d'aider à la défense de l'État. Elle déploya son activité pour réprimer les mouvements populaires, surtout dans les grands centres. Elle fut dissoute par le fascisme, qui la remplaça par la Milice volontaire pour la Sécurité nationale.

qui tend, au moyen du lock-out appliqué sur une large échelle, et du terrorisme, à restaurer son pouvoir sur les moyens de production, en contraignant les ouvriers et les paysans à se laisser exproprier d'une quantité toujours plus grande de travail non payé. Le dernier lock-out des entreprises de métallurgie de Turin <sup>1</sup> fut un épisode de cette volonté des industriels de mettre le talon sur la nuque de la classe ouvrière : les industriels ont profité de l'absence de coordination et de concentration révolutionnaire parmi les forces ouvrières d'Italie pour tenter de briser la cohésion du prolétariat turinois et d'anéantir dans la conscience des ouvriers le prestige et l'autorité des institutions d'usines (Conseils d'usine et commissaires de départements) qui avaient commencé la lutte pour le contrôle ouvrier. La prolongation des grèves agricoles dans la région de Novare et dans la Lomellina <sup>2</sup> montre que les propriétaires terriens sont disposés à réduire à néant la production pour amener au désespoir et à la famine le Prolétariat agricole et l'assujettir implacablement aux conditions de travail et d'existence les plus dures et les plus humiliantes.

3. La phase actuelle de la lutte de classe en Italie est celle qui précède, soit la conquête du pouvoir par le prolétariat révolutionnaire, pour passer à de nouveaux modes de production et de distribution qui permettent une reprise de la capacité de production ; soit une terrible réaction de la part de la classe possédante et de la caste gouvernementale. Aucune violence ne sera négligée pour assujettir le prolétariat industriel et agricole à un travail servile : on cherchera à briser inexorablement les organismes de la lutte politique de la classe ouvrière (Parti socialiste) et à incorporer les organismes de résistance économique (syndicats et coopératives) dans les engrenages de l'État bourgeois.

4. Les forces ouvrières et paysannes manquent de coordination et de concentration révolutionnaires parce que les organismes de direction du Parti socialiste ont montré qu'ils n'avaient absolument rien compris à la phase actuelle du développement de l'histoire nationale et de l'histoire internationale, et qu'ils ne comprennent rien à la mission qui incombe aux organismes de lutte du prolétariat révolutionnaire. Le Parti socialiste assiste en spectateur au déroulement des événements, il n'a jamais une opinion à lui à exprimer, qui soit en relation avec les thèses révolutionnaires du marxisme et de l'Internationale communiste, il ne lance aucun mot d'ordre susceptible d'être recueilli par les masses, de fournir une orientation générale, d'unifier et de concentrer l'action révolutionnaire. Le Parti socialiste, en tant qu'organisation politique de l'avant-garde de la classe ouvrière, devrait développer une action d'ensemble propre à mettre toute la classe ouvrière en mesure de gagner la révolution, et de la gagner de façon durable. Le Parti socialiste, constitué par cette partie du prolétariat qui ne s'est laissée ni avilir ni prosterner par l'oppression physique et morale du système capitaliste, mais qui est parvenue à sauver sa propre autonomie et son esprit d'initiative conscient

---

<sup>1</sup> Ce lock-out fut décidé par le patronat de Turin lors de la grande grève d'avril 1920 dans la métallurgie. Le but des industriels était de porter un coup décisif au mouvement des Conseils d'usine et au prolétariat de Turin, le plus avancé d'Italie. Sur cette grève, voir le chapitre suivant : « Le mouvement turinois des Conseils d'usine. »

<sup>2</sup> La Lomellina est la partie nord de la plaine du Pô située entre les vallées du Tessin et de la Sesia.

et discipliné, devrait incarner la conscience révolutionnaire vigilante de toute la classe des exploités. La tâche du Parti est de concentrer sur lui l'attention de toute la masse, d'obtenir que ses propres directives deviennent celles de toute la masse, de conquérir la confiance permanente de toute la masse de façon à en devenir le guide, la tête qui pense. Pour cela il est nécessaire que le Parti vive toujours au sein de la réalité effective de la lutte de classe que mène le prolétariat industriel et agricole, qu'il sache en comprendre les diverses phases, les divers épisodes, les multiples manifestations, pour extraire l'unité de la multiplicité, pour être en mesure de donner une directive réelle à l'ensemble des mouvements et faire pénétrer dans les masses l'idée qu'il existe un ordre immanent dans l'épouvantable désordre actuel ; que cet ordre, en s'établissant, régénérera la société humaine et rendra l'instrument de travail apte à satisfaire aux exigences élémentaires de la vie et du progrès de la civilisation. Le Parti socialiste est resté, même après le Congrès de Bologne <sup>1</sup>, un simple parti parlementaire, qui se maintient dans l'immobilité à l'intérieur des limites étroites de la démocratie bourgeoise, qui ne se préoccupe que des affirmations politiques superficielles de la caste gouvernementale ; il n'a pas acquis la forme particulière, autonome, d'un parti caractéristique du prolétariat révolutionnaire, et seulement du prolétariat révolutionnaire.

5. Après le Congrès de Bologne les organismes centraux du Parti auraient dû immédiatement entamer et pousser à fond une action énergique pour donner de l'homogénéité et de la cohésion aux forces révolutionnaires du Parti, pour lui donner sa physionomie spécifique, distincte, de Parti communiste adhérent à la Troisième Internationale. La polémique avec les réformistes et les opportunistes ne fut même pas amorcée ; ni la direction du Parti ni l'Avanti ! n'opposèrent leur propre conception révolutionnaire à la propagande incessante que les réformistes et les opportunistes faisaient au Parlement et dans les organismes syndicaux. Rien ne fut fait, de la part des organes centraux du Parti, pour éduquer les masses dans un sens communiste ; pour amener les masses à éliminer les réformistes et les opportunistes de la direction des organismes syndicaux et coopératifs, pour donner à chaque section et à chacun des groupes de camarades les plus actifs une orientation et une tactique unifiées. De sorte que, tandis que la majorité révolutionnaire du Parti n'a pas pu exprimer sa pensée ni manifester sa volonté au sein de la direction et dans le journal, les éléments opportunistes se sont par contre fortement organisés et ont exploité le prestige et l'autorité du Parti pour consolider leurs positions au Parlement et dans les syndicats. La direction leur a permis d'opérer leur concentration et de voter des résolutions en contradiction avec les principes et la tactique de la Troisième Internationale, et hostiles à l'orientation du Parti ; la direction a laissé une autonomie absolue à des organismes subordonnés pour mener des actions et répandre des conceptions contraires aux principes et à la tactique de la Troisième Internationale : la direction du Parti a été systématiquement absente de la vie et de l'activité des sections, des organismes, de

---

<sup>1</sup> Le Congrès de Bologne (5-8 octobre 1919) avait vu la défaite des réformistes et l'approbation, à une très forte majorité, de l'ordre du jour de Serrati, qui proposait notamment l'adhésion du Parti socialiste italien à la Troisième Internationale.

chacun des camarades. La confusion qui régnait dans le Parti avant le Congrès de Bologne, et qui pouvait s'expliquer par le régime de guerre, n'a pas disparu, elle s'est même accrue de façon effrayante ; il est naturel que dans de telles conditions le Parti ait vu baisser la confiance que les masses avaient en lui et qu'en de nombreux endroits les tendances anarchistes aient tenté de prendre le dessus. Le Parti politique de la classe ouvrière ne justifie son existence que dans la mesure où centralisant et coordonnant fortement l'action prolétarienne, il oppose un pouvoir révolutionnaire de fait au pouvoir légal de l'État bourgeois, dont il limite la liberté d'initiative et de manœuvre : si le Parti ne réalise pas l'unité et la simultanéité de ses efforts, si le Parti ne se manifeste que comme un simple organisme bureaucratique, sans âme et sans volonté, instinctivement la classe ouvrière tend à se créer un autre parti et glisse vers les tendances anarchistes qui précisément critiquent de façon âpre et incessante le centralisme et le fonctionnarisme des partis politiques.

6. Le Parti a été absent du mouvement international. La lutte de classe est en train de prendre dans tous les pays du monde des formes gigantesques ; partout les prolétaires sont poussés à rénover leurs méthodes de lutte et souvent, comme en Allemagne après le coup de force militariste, à se dresser les armes à la main<sup>1</sup>. Le Parti ne se soucie pas d'expliquer ces événements aux travailleurs italiens, de les justifier à la lumière de la conception de l'Internationale communiste, il ne se soucie pas de mener une grande action éducative afin de rendre la masse des travailleurs italiens consciente de cette vérité que la révolution prolétarienne est un phénomène mondial et que chaque événement particulier doit être examiné et jugé dans le cadre mondial. La Troisième Internationale s'est déjà réunie deux fois en Europe occidentale, en décembre 1919 dans une ville allemande, en février 1920 à Amsterdam : le Parti italien n'était représenté dans aucune de ces deux réunions ; les militants du Parti n'ont même pas été informés par les organismes centraux des discussions qui s'y sont produites et des décisions qui ont été prises dans les deux conférences. Dans le camp de la Troisième Internationale ont lieu d'ardentes polémiques sur la doctrine et sur la tactique de l'Internationale Communiste, qui ont même abouti (comme en Allemagne) à des scissions internes. Le Parti italien est complètement coupé de cet ardent débat d'idées où se trempent les consciences révolutionnaires et où se construit l'unité spirituelle et l'unité d'action des prolétaires de tous les pays. L'organe central du Parti n'a de correspondant à lui ni en France, ni en Angleterre, ni en Allemagne, ni même en Suisse : étrange condition pour le journal du Parti socialiste qui représente en Italie les intérêts du prolétariat international, étrange condition dans laquelle on place la classe ouvrière

---

<sup>1</sup> Le 13 mars 1920, certains chefs des corps-francs s'étaient emparés du pouvoir à Berlin, avec la complicité de la Reichswehr : le gouvernement et le président de la République Ebert durent s'enfuir en province.

La riposte ouvrière fut immédiate : à l'appel des communistes, des socialistes indépendants et des sociaux démocrates, la grève générale paralysa la capitale allemande. Impuissants et peu soutenus par les milieux bourgeois qui hésitaient à se compromettre, les auteurs du putsch, Kapp, les généraux von Lüttwitz et Ludendorff durent s'enfuir trois jours plus tard. Ce fut là un des rares exemples d'unité ouvrière dans l'Allemagne de Weimar. Le coup de force militariste de Kapp, accompagné de débordements antisémites, avait fait plus de 3 000 victimes dans toute l'Allemagne.

italienne, qui doit trouver ses informations dans les nouvelles mutilées et tendancieuses des agences et des journaux bourgeois ! L'Avanti !, organe du Parti, devrait être l'organe de la Troisième Internationale ; toutes les nouvelles, discussions, élaborations des problèmes prolétariens qui intéressent la Troisième Internationale devraient trouver leur place dans l'Avanti ! ; on devrait mener dans l'Avanti !, dans un esprit unitaire, une polémique incessante contre toutes les déviations et tous les compromis opportunistes : au contraire, l'Avanti ! met en valeur des manifestations de l'esprit opportuniste, comme le récent discours de Treves à la Chambre <sup>1</sup>, bâti sur une conception petite-bourgeoise des rapports internationaux, et qui développait sur les forces prolétariennes une théorie contre-révolutionnaire et défaitiste. Cette absence dans les organes centraux, de tout souci d'informer le prolétariat sur les événements et sur les discussions théoriques qui ont lieu au sein de la Troisième Internationale, on peut également l'observer dans l'activité de la Maison d'Édition. Celle-ci continue à publier des opuscules sans importance ou bien écrits pour défendre les conceptions et les opinions propres à la Deuxième Internationale, tandis qu'elle néglige les publications de la Troisième Internationale. Des ouvrages de camarades russes, indispensables pour comprendre la révolution bolchévique ont été traduits en Suisse, en Angleterre, en Allemagne, et sont ignorés en Italie : qu'il suffise de citer le volume de Lénine : *l'État et la Révolution* <sup>2</sup> ; de plus les opuscules traduits sont très mal traduits, et sont souvent rendus incompréhensibles par des formules extravagantes heurtant à la fois la grammaire et le sens commun.

7. Il ressort déjà de l'analyse qui précède qu'elle doit être l'œuvre de renouvellement et d'organisation que nous estimons devoir être absolument réalisée dans l'ensemble du Parti. Le Parti doit trouver sa figure précise et distincte : de parti parlementaire petit-bourgeois, il doit devenir le parti du prolétariat révolutionnaire qui lutte pour l'avenir de la société communiste au moyen de l'État ouvrier, un parti qui a son homogénéité et sa cohésion, sa doctrine propre, sa tactique, une discipline rigoureuse, implacable. Ceux qui ne sont pas des communistes révolutionnaires doivent être éliminés du Parti et la direction, libérée du souci de conserver l'unité et l'équilibre entre les diverses tendances et les différents *leaders*, doit diriger toute son énergie vers l'organisation des forces ouvrières sur le pied de guerre. Chaque événement de la vie des prolétaires, sur le plan national et international doit être immédiatement commenté dans des manifestes et des circulaires de la direction pour en tirer des arguments pour la propagande communiste et pour l'éducation des consciences révolutionnaires. La direction, en restant toujours en contact avec les sections, doit devenir

---

<sup>1</sup> C'est ce que l'on appela le discours de « l'expiation », prononcé à la Chambre le 30 mars 1920 par le député socialiste réformiste Claudio Treves. Le thème dominant était celui de l'impuissance : d'une part la bourgeoisie a fait son temps, de l'autre la classe ouvrière n'est pas encore prête à exercer le pouvoir : d'où la tragédie et l'« expiation » des classes dominantes.

<sup>2</sup> *L'État et la Révolution*, écrit par Lénine à la veille de la Révolution d'Octobre, en août-septembre 1917, à l'occasion d'une polémique avec les conceptions opportunistes sur la question du pouvoir, qui dominaient dans la Deuxième Internationale. L'édition française la plus récente est celle des ÉDITIONS sociales : *Oeuvres complètes de Lénine*, tome XXV, 1970. Il en existe une édition séparée dans la collection des classiques du marxisme-léninisme.

le centre moteur de l'action prolétarienne dans tous ses développements. Les sections doivent promouvoir dans toutes les usines, dans les syndicats, dans les coopératives, les casernes, la constitution de groupes communistes pour répandre sans plus tarder au sein des masses les conceptions et la tactique du Parti, pour organiser la création des Conseils d'entreprise afin d'exercer leur contrôle sur la production industrielle et agricole, de faire la propagande nécessaire pour s'assurer de façon organique, la conquête des syndicats, des Bourses du Travail et de la Confédération Générale du Travail, pour devenir les éléments de confiance que les masses délègueront pour former les Soviets politiques et pour exercer la dictature prolétarienne. L'existence d'un Parti communiste cohérent et fortement discipliné qui, à travers ses « noyaux » dans les usines, les syndicats, les coopératives, puisse coordonner et centraliser l'ensemble de l'action révolutionnaire du prolétariat, est la condition fondamentale et indispensable pour tenter n'importe quelle expérience de Soviet ; si cette condition n'existe pas, toute proposition d'expérience doit être rejetée comme absurde et seulement utile aux diffamateurs de l'idée des Soviets. De la même façon il faut rejeter l'idée de « petit parlement socialiste »<sup>1</sup> qui deviendrait rapidement un instrument aux mains de la majorité réformiste et opportuniste du groupe parlementaire, pour diffuser des utopies démocratiques et des projets contre-révolutionnaires.

8. La direction doit immédiatement étudier, rédiger, et diffuser un programme de gouvernement révolutionnaire du Parti socialiste dans lequel soient envisagées les solutions réelles que le prolétariat, devenu classe dominante, apportera à tous les problèmes essentiels - économiques, politiques, religieux, scolaires, etc. - qui se posent de façon urgente aux diverses couches de la population travailleuse italienne. En prenant pour base la conception que le Parti fonde sa puissance et son action sur la seule classe des ouvriers de l'industrie et de l'agriculture qui ne possèdent aucune propriété privée, et qu'il considère les autres couches du peuple travailleur comme des auxiliaires de la classe véritablement prolétarienne, le Parti doit lancer un manifeste dans lequel la conquête révolutionnaire du pouvoir politique soit clairement posée, dans lequel le prolétariat industriel et agricole soit invité à se préparer et à s'armer, et dans lequel on indique les éléments de solutions communistes aux problèmes actuels : contrôle prolétarien sur la production et la distribution, désarmement des corps armés de mercenaires, contrôle des municipalités par les organisations ouvrières.

9. La section turinoise se propose, sur la base de ces considérations, de se faire le promoteur d'une entente avec les groupes de camarades de toutes les sections qui voudront se réunir pour les discuter et les approuver ; cette entente organisée doit préparer à brève échéance un congrès consacré à la discussion des problèmes de

---

<sup>1</sup> Il s'agissait du projet de réunir en une assemblée (qui ne serait ni la direction ni le conseil national du Parti) les élus socialistes avec les représentants des plus grands organismes politiques, syndicaux et coopératifs, pour élaborer des propositions de loi et exercer une pression sur le gouvernement. Dans une telle assemblée les réformistes auraient eu la majorité.

tactique et d'organisation prolétariennes et qui, en attendant, contrôle l'activité des organismes exécutifs du Parti <sup>1</sup>. (O.N. pp. 116-126.)

*L'Ordine Nuovo*, 8 mai 1920.

II, n° 1, non signé.

---

<sup>1</sup> Voici le jugement de Lénine sur le rapport, tel que nous le trouvons dans les *Thèses sur les tâches fondamentales du II, Congrès de l'Internationale Communiste* (point 17) :

« En ce qui concerne le Parti socialiste italien, le IIe Congrès de la IIIe Internationale retient comme juste en substance la critique du Parti et les propositions pratiques, publiées comme propositions du Conseil national du Parti socialiste italien au nom de la section de Turin du Parti, dans la revue *L'Ordine Nuovo* du 8 mai 1920, et qui correspondent à tous les principes fondamentaux de la IIIe Internationale. Le III Congrès de la IIIe Internationale invite donc le Parti socialiste italien à convoquer un Congrès extraordinaire du Parti pour examiner ces propositions, ainsi que toutes les décisions des deux congrès de l'Internationale communiste afin de rectifier la ligne du Parti et d'épurer le Parti lui-même et surtout son groupe parlementaire, des éléments non communistes. »

## DEUX RÉVOLUTIONS

[Retour à la table des matières](#)

Aucune forme de pouvoir politique ne peut être historiquement conçue et justifiée autrement que comme l'appareil juridique d'un pouvoir économique réel, ne peut être conçue et justifiée autrement que comme l'organisation de défense et la condition de développement d'un ordre déterminé dans les rapports de production et de distribution de la richesse. Cette règle fondamentale (et élémentaire) du matérialisme historique résume tout l'ensemble des thèses que nous avons cherché à développer organiquement autour du problème des conseils d'usine, résume les raisons pour lesquelles nous avons posé comme centrales et prédominantes en traitant des problèmes réels de la classe prolétarienne, les expériences positives déterminées par le mouvement profond des masses ouvrières pour la création, le développement et la coordination des conseils. C'est pourquoi nous avons soutenu :

1. La révolution n'est pas nécessairement prolétarienne et communiste, dans la mesure où elle vise et parvient à renverser le gouvernement politique de l'État bourgeois ;

2. Elle n'est pas non plus prolétarienne et communiste dans la mesure où elle vise et parvient à anéantir les institutions représentatives et la machine administrative à travers lesquelles le gouvernement central exerce le pouvoir politique de la bourgeoisie ;

3. Elle n'est même pas prolétarienne et communiste si le raz de marée de l'insurrection populaire met le pouvoir entre les mains d'hommes qui se disent (et sont sincèrement) communistes. La révolution n'est prolétarienne et communiste que dans la mesure où elle est libération de forces productives prolétariennes et communistes qui s'étaient élaborées dans le sein même de la société dominée par la classe capitaliste, elle est prolétarienne et communiste dans la mesure où elle réussit à favoriser et à promouvoir l'expansion et l'organisation de forces prolétariennes et communistes capables de commencer le travail patient et méthodique nécessaire pour construire un nouvel ordre dans les rapports de production et de distribution, un nouvel ordre sur la base duquel soit rendue impossible l'existence de la société divisée en classes, et dont le développement systématique tende, par conséquent, à coïncider avec un processus

de dépérissement du pouvoir d'État, avec une autodissolution systématique de l'organisation politique de défense de la classe prolétarienne qui se dissout comme classe pour devenir l'humanité.

La révolution qui se réalise dans la destruction de l'appareil d'État bourgeois, et dans la construction d'un nouvel appareil d'État, intéresse et englobe toutes les classes opprimées par le capitalisme. Elle est déterminée immédiatement par le fait brutal que, dans les conditions de disette laissées par la guerre impérialiste, la grande majorité de la population (constituée d'artisans, de petits propriétaires terriens, de petits-bourgeois intellectuels, de masses paysannes très pauvres et aussi de masses paysannes arriérées) n'a plus aucune garantie pour ce qui concerne les exigences élémentaires de la vie quotidienne. Cette révolution tend à avoir un caractère principalement anarchique et destructeur et à se manifester comme une explosion de colère aveugle, comme un déchaînement effrayant de fureurs sans objectif concret, qui ne s'organisent en un nouveau pouvoir d'État que dans la mesure où la fatigue, la désillusion et la faim finissent par faire reconnaître la nécessité d'un ordre constitué et d'un pouvoir qui le fasse vraiment respecter.

Cette révolution peut aboutir à une pure et simple assemblée constituante qui cherche à soigner les plaies faites dans l'appareil d'État bourgeois par la colère populaire ; elle peut arriver jusqu'au soviétique, jusqu'à l'organisation politique autonome du prolétariat et des autres classes opprimées, qui pourtant n'osent pas aller au-delà de l'organisation, n'osent pas toucher aux supports économiques et sont alors refoulées par la réaction des classes possédantes ; elle peut aller jusqu'à la destruction complète de la machine d'État bourgeois, et à l'établissement d'une situation de désordre permanent, dans laquelle les richesses existantes et la population tombent dans la dissolution et la déchéance, écrasées par l'impossibilité de toute organisation autonome ; elle peut arriver enfin à l'établissement d'un pouvoir prolétarien et communiste qui s'épuise en tentatives répétées et désespérées pour susciter d'autorité les conditions économiques de sa permanence et de son renforcement, et finit par être emporté par la réaction capitaliste.

En Allemagne, en Autriche, en Bavière, en Ukraine, en Hongrie se sont produits ces développements historiques, à la révolution comme acte destructeur n'a pas succédé la révolution comme processus de reconstruction au sens communiste. L'existence des conditions extérieures : Parti communiste, destruction de l'État bourgeois, fortes organisations syndicales, armement du prolétariat, n'a pas suffi à compenser l'absence de cette condition : existence de forces productives tendant au développement et à l'expansion, mouvement conscient des masses prolétariennes en vue de donner le pouvoir économique pour substance au pouvoir politique, volonté dans les masses prolétariennes d'introduire à l'usine l'ordre prolétarien, de faire de l'usine la cellule du nouvel État, de construire le nouvel État comme reflet des supports industriels du système d'usine.

Voilà pourquoi nous avons toujours considéré que le devoir des noyaux communistes existant dans le Parti est de ne pas tomber dans des hallucinations particularistes (problèmes de l'abstentionnisme électoral, problème de la constitution d'un Parti « vraiment » communiste), mais de travailler à créer les conditions de masse dans lesquelles il soit possible de résoudre tous les problèmes particuliers comme problèmes du développement organique de la révolution communiste. Peut-il en effet exister un Parti communiste (qui soit un parti d'action et non une académie de purs doctinaires et de politiciens, qui pensent « bien » et s'expriment « bien » en matière de communisme) s'il n'existe à l'intérieur de la masse l'esprit d'initiative historique et les aspirations à l'autonomie industrielle qui doivent trouver leur reflet et leur synthèse dans le Parti communiste ? Et puisque la formation des partis et l'émergence des forces historiques réelles dont les partis sont le reflet ne se produit pas d'un seul coup, à partir du néant, mais se produit selon un processus dialectique, la tâche principale des forces communistes n'est-elle pas précisément de donner conscience et organisation aux forces productives, essentiellement communistes, qui devront se développer et, par leur expansion, créer la base économique sûre et permanente du pouvoir politique aux mains du prolétariat ?

De la même manière, le Parti peut-il s'abstenir de participer aux luttes électorales pour les institutions représentatives de la démocratie bourgeoise, s'il a pour tâche d'organiser politiquement toutes les classes opprimées autour du prolétariat communiste, et si pour atteindre ce but il est nécessaire que de ces classes il devienne le parti de gouvernement au sens démocratique, étant donné que c'est seulement du prolétariat communiste qu'il peut être le parti au sens révolutionnaire ?

Dans la mesure où il devient le parti de confiance « démocratique » de toutes les classes opprimées, dans la mesure où il se tient en contact permanent avec toutes les couches de la population laborieuse, le Parti communiste conduit toutes les couches du peuple à reconnaître dans le prolétariat communiste la classe dirigeante qui doit remplacer dans le pouvoir d'État la classe capitaliste, il crée les conditions dans lesquelles il est possible que la révolution comme destruction de l'État bourgeois s'identifie avec la révolution prolétarienne, avec la révolution qui doit exproprier les expropriateurs, qui doit commencer le développement d'un nouvel ordre dans les rapports de production et de distribution.

Ainsi, dans la mesure où il se pose comme parti spécifique du prolétariat industriel, dans la mesure où il travaille à donner conscience et orientation précise aux forces productives que le capitalisme a suscitées en se développant, le Parti communiste crée les conditions économiques du pouvoir d'État aux mains du prolétariat communiste, crée les conditions dans lesquelles il est possible que la révolution prolétarienne s'identifie avec la révolte populaire contre l'État bourgeois, dans lesquelles cette révolte devient l'acte de libération des forces productives réelles qui se sont accumulées au sein de la société capitaliste.

Ces diverses séries d'événements historiques ne sont pas détachées et indépendantes ; elles sont des moments d'un même processus dialectique de développement dans le cours duquel les rapports de cause à effet s'entremêlent, se renversent, interfèrent. L'expérience des révolutions a cependant montré comment, après la Russie, toutes les révolutions en deux temps ont échoué, et comment l'échec de la seconde révolution a précipité les classes ouvrières dans un état de prostration et d'avilissement qui a permis aux classes bourgeoises de se réorganiser fortement et de commencer le travail systématique d'écrasement des avant-gardes communistes qui tentaient de se reconstituer.

Pour les communistes qui ne se contentent pas d'une rumination monotone des premiers éléments du communisme et du matérialisme historique, mais qui vivent dans la réalité de la lutte et comprennent la réalité, telle qu'elle est, du point de vue du matérialisme historique et du communisme, la révolution comme conquête du pouvoir social par le prolétariat ne peut être conçue que comme un processus dialectique dans lequel le pouvoir politique rend possible le pouvoir industriel et le pouvoir industriel rend possible le pouvoir politique ; le soviétique est l'instrument de lutte révolutionnaire qui permet le développement autonome de l'organisation économique qui va du conseil d'usine au conseil central économique, qui établit les plans de production et de distribution et parvient ainsi à supprimer la concurrence capitaliste ; le conseil d'usine, comme forme de l'autonomie du producteur dans le domaine industriel et comme base de l'organisation économique communiste, est l'instrument de la lutte mortelle pour le régime capitaliste, dans la mesure où elle crée les conditions dans lesquelles la société divisée en classes est supprimée, et dans lesquelles est rendue « matériellement » impossible toute nouvelle division de classes.

Mais pour les communistes qui vivent dans la lutte, cette conception ne reste pas pensée abstraite ; elle devient motif de lutte, elle devient stimulant pour un plus grand effort d'organisation et de propagande.

Le développement industriel a déterminé dans les masses un certain degré d'autonomie spirituelle et un certain esprit d'initiative historique positive ; il est nécessaire de donner une organisation et une forme à ces éléments de révolution prolétarienne, de créer les conditions psychologiques de leur développement et de leur généralisation parmi toutes les masses laborieuses à travers la lutte pour le contrôle de la production.

Il est nécessaire de promouvoir la constitution organique d'un parti communiste qui ne soit pas une assemblée de doctrinaires ou de petits Machiavel, mais un parti d'action communiste révolutionnaire, un parti qui ait conscience exacte de la mission historique du prolétariat et sache guider le prolétariat vers la réalisation de sa mission, qui soit donc le parti des masses qui veulent se libérer par leurs propres moyens, de façon autonome, de l'esclavage politique et industriel à travers l'organisation de l'économie sociale, et non un parti qui se serve des masses pour tenter des imitations héroïques des Jacobins français. Il est nécessaire de créer, dans la mesure de ce qui

peut être obtenu par l'action d'un parti, les conditions dans lesquelles on n'ait pas deux révolutions, mais dans lesquelles la révolte populaire contre l'État bourgeois trouve les forces organisées, capables de commencer la transformation de l'appareil national de production pour que d'instrument d'oppression ploutocratique il devienne instrument de libération communiste. (O.N. pp. 135-140.)

*L'Ordine Nuovo* du 3 juillet 1920.

II, no 8, non signé.

## LE MOUVEMENT TURINOIS DES CONSEILS D'USINE <sup>1</sup>

[Retour à la table des matières](#)

Un des membres de la délégation italienne, récemment rentré de la Russie soviétique, rapporta aux travailleurs de Turin que la tribune destinée à accueillir leur délégation à Kronstadt était ornée de l'inscription suivante : « Vive la grève générale de Turin d'avril 1920 ! »

Les ouvriers ont accueilli cette nouvelle avec beaucoup de plaisir et une grande satisfaction. La plupart de ceux qui composaient la délégation italienne qui s'est rendue en Russie avaient été opposés à la grève générale d'avril. Ils soutenaient dans leurs articles que les ouvriers turinois avaient été victimes d'une illusion et avaient surestimé l'importance de la grève. Aussi les travailleurs de Turin ont-ils appris avec plaisir le geste de sympathie des camarades de Kronstadt et ils se sont dit : « Nos camarades communistes russes ont mieux compris et mieux jugé l'importance de la grève d'avril que les opportunistes italiens et ils ont donné à ces derniers une bonne leçon. »

### *La grève d'avril.*

Le mouvement turinois d'avril fut en effet un événement grandiose non seulement pour le prolétariat italien mais pour le prolétariat européen, et nous pouvons le dire, pour l'histoire du prolétariat mondial.

Pour la première fois dans l'histoire on a pu en effet observer le cas d'un prolétariat qui engage la lutte pour le contrôle de la production, sans avoir été poussé à l'action par la faim ou par le chômage. De plus, ce n'a pas été seulement une minorité, une avant-garde de la classe ouvrière qui a entrepris la lutte, mais la masse entière des

---

<sup>1</sup> Rapport adressé en juillet 1920 au Comité Exécutif de l'Internationale communiste.

travailleurs de Turin qui est entrée dans la bataille et qui a lutté, sans se soucier des privations et des sacrifices, jusqu'au bout.

Les ouvriers de la métallurgie ont fait grève un mois, les autres catégories dix jours. La grève générale des dix derniers jours s'est étendue dans tout le Piémont, mobilisant environ un demi-million d'ouvriers de l'industrie et de l'agriculture, intéressant donc près de quatre millions de gens.

Les capitalistes italiens ont rassemblé toutes leurs forces pour étouffer le mouvement ouvrier turinois ; tous les moyens de l'État bourgeois ont été mis à leur disposition, alors que les ouvriers ont soutenu seuls la lutte, sans aucune aide, ni de la direction du Parti socialiste, ni de la Confédération générale du travail. Même, les dirigeants du Parti et de la Confédération se sont moqués des travailleurs de Turin et ont fait tout leur possible pour empêcher les travailleurs et paysans italiens de lancer la moindre action révolutionnaire par laquelle ils entendaient manifester leur solidarité avec leurs frères turinois, et leur apporter une aide efficace.

Mais les ouvriers de Turin n'ont pas perdu courage. Ils ont supporté tout le poids de la réaction capitaliste, ils sont restés disciplinés jusqu'au dernier moment et ils sont restés, même après la défaite, fidèles au drapeau du communisme et de la révolution mondiale.

### *Anarchistes et syndicalistes.*

La propagande des anarchistes et des syndicalistes contre la discipline de parti et la dictature du prolétariat n'a eu aucune influence sur les masses, même lorsque, à cause de la trahison des dirigeants, la grève se termina par une défaite. Les travailleurs turinois jurèrent même d'intensifier la lutte révolutionnaire et de la mener sur deux fronts : d'une part contre la bourgeoisie victorieuse, de l'autre contre les chefs qui avaient trahi.

La conscience et la discipline révolutionnaires dont les masses turinoises ont fait preuve ont leur base historique dans les conditions économiques et politiques dans lesquelles s'est développée la lutte de classe à Turin.

Turin est un centre purement industriel. Presque les trois quarts de la population, qui compte un demi-million d'habitants, est composée d'ouvriers ; les éléments petits-bourgeois sont en nombre infime. Il y a en outre à Turin une masse compacte d'employés et de techniciens, qui sont organisés dans les syndicats et adhèrent à la Bourse du Travail. Ils ont été aux côtés des ouvriers durant toutes les grandes grèves et ont donc, en grande partie, sinon tous, acquis la psychologie du vrai prolétaire, en lutte contre le capital, pour la révolution et le communisme.

### *La production industrielle.*

La production turinoise, vue du dehors, est parfaitement centralisée et homogène. L'industrie métallurgique, avec environ cent cinquante mille ouvriers et dix mille employés et techniciens, occupe la première place. Dans les seules usines Fiat travaillent trente-cinq mille ouvriers, employés et techniciens ; dans les principales usines de cette firme sont employés seize mille ouvriers qui fabriquent des automobiles de tout genre selon les systèmes les plus modernes et les plus perfectionnés.

La production des automobiles est caractéristique de l'industrie turinoise. La plus grande partie de la main-d'œuvre est formée par des ouvriers qualifiés et des techniciens, qui n'ont cependant pas la mentalité petite-bourgeoise des ouvriers qualifiés des autres pays, par exemple de l'Angleterre.

La production automobile, qui occupe la première place dans l'industrie métallurgique, a subordonné à elle d'autres branches de la production, comme l'industrie du bois et celle du caoutchouc.

Les métallurgistes forment l'avant-garde du prolétariat turinois. Étant donné les caractères particuliers de cette industrie, chaque mouvement de ses ouvriers devient un mouvement général de masse et prend un caractère révolutionnaire et politique, même si, au début, il n'avait que des objectifs d'ordre syndical.

Turin possède une seule organisation syndicale importante forte de 90000 membres, la Bourse du Travail. Les groupes anarchistes et syndicalistes existants n'ont presque aucune influence sur la masse des ouvriers, qui se tient fermement et résolument aux côtés de la section du Parti socialiste, composée, en majeure partie, par des ouvriers communistes.

Le mouvement communiste dispose des organismes de combat suivants : la section du Parti avec 1500 inscrits, 28 cercles avec 10 000 membres et 23 organisations de la jeunesse avec 2 000 adhérents.

Dans chaque entreprise existe un groupe communiste permanent avec son propre organe de direction. Les groupes particuliers s'unissent selon la position topographique de leur entreprise, en groupes de quartier, relevant d'un comité de direction au sein de la section du Parti, qui concentre dans ses mains l'ensemble du mouvement communiste de la ville et la direction des masses ouvrières.

### *Turin capitale de l'Italie.*

Avant la révolution bourgeoise, qui créa l'organisation bourgeoise actuelle de l'Italie, Turin était la capitale d'un petit État qui comprenait le Piémont, la Ligurie et la Sardaigne. A cette époque c'étaient la petite industrie et le commerce qui dominaient à Turin.

Après l'unification du royaume d'Italie et le transfert de la capitale à Rome, il semblait que Turin courût le risque de perdre son importance. Mais la ville surmonta rapidement la crise économique et devint un des centres industriels les plus importants d'Italie. On peut dire que l'Italie a trois capitales : Rome comme centre administratif de l'État bourgeois, Milan comme centre commercial et financier du pays (toutes les banques, tous les bureaux commerciaux et les établissements financiers sont concentrés à Milan), et enfin Turin comme centre industriel, où la production industrielle a atteint son plus haut développement. Avec le transfert de la capitale à Rome on vit émigrer de Turin toute la petite et moyenne bourgeoisie intellectuelle qui fournit au nouvel État bourgeois le personnel administratif nécessaire à son fonctionnement : le développement de la grande industrie attira par contre à Turin la fleur de la classe ouvrière italienne. Le processus de développement de cette ville est, du point de vue de l'histoire italienne et de la révolution prolétarienne en Italie, extrêmement intéressant.

Le prolétariat turinois est ainsi devenu le dirigeant spirituel des masses ouvrières italiennes qui sont attachées à cette ville par de nombreux liens : parenté, tradition, histoire, ainsi que par des liens d'ordre spirituel (l'idéal pour chaque ouvrier italien est de pouvoir travailler à Turin).

Tout cela explique pourquoi les masses ouvrières de toute l'Italie étaient désireuses, au point d'aller jusqu'à s'opposer à la volonté de leurs chefs, de manifester leur solidarité avec la grève générale de Turin ; les masses voient dans cette ville le centre, la capitale de la révolution communiste, le Pétrograd de la révolution prolétarienne en Italie.

### *Deux insurrections armées.*

Pendant la guerre impérialiste de 1914-1918, Turin a connu deux insurrections armées : la première, qui éclata en mai 1915, avait pour but d'empêcher l'intervention de l'Italie dans la guerre contre l'Allemagne (c'est à cette occasion que fut mise à sac la Maison du peuple) ; la seconde insurrection, en août 1917, prit le caractère d'une lutte révolutionnaire armée, sur une grande échelle.

La nouvelle de la Révolution de mars <sup>1</sup> en Russie avait été accueillie à Turin avec une joie indescriptible. Les ouvriers pleurèrent d'émotion lorsqu'ils apprirent que le pouvoir du Tsar avait été renversé par les ouvriers de Pétrograd. Mais les travailleurs de Turin ne se laissèrent pas tromper par la phraséologie démagogique de Kérenski et des menchéviks. Lorsque, en juillet 1917 arriva à Turin la mission envoyée en Europe occidentale par le Soviet de Pétrograd, les délégués Smirnov et Goldemberg, qui se présentèrent devant une foule de cinquante mille ouvriers, furent accueillis aux cris assourdissants de « Vive Lénine ! Vivent les bolchéviks ! »

Goldemberg n'était pas très satisfait de cet accueil : il n'arrivait pas à comprendre comment le camarade Lénine avait pu acquérir une si grande popularité auprès des ouvriers de Turin. Et il ne faut pas oublier que cet épisode s'est produit après la répression de la révolte bolchevique de juillet, que la presse bourgeoise italienne exhalait sa fureur contre Lénine et contre les bolcheviks, en les traitant de brigands, d'intrigants, d'agents et d'espions de l'impérialisme allemand.

Depuis le début de la guerre italienne (24 mai 1915) le prolétariat de Turin n'avait fait aucune manifestation de masse.

### *Barricades, tranchées, réseaux de barbelés.*

L'imposant rassemblement qui avait été organisé en l'honneur des délégués du Soviet de Pétrograd marqua le début d'une nouvelle période de mouvements de masses. Un mois n'était pas écoulé que les travailleurs turinois se soulevèrent, les armes à la main, contre l'impérialisme et le militarisme italien. L'insurrection éclata le 23 août 1917. Durant cinq jours les ouvriers se battirent dans les rues de la ville. Les insurgés, qui disposaient de fusils, de grenades et de mitrailleuses, réussirent même à occuper certains quartiers de la ville et tentèrent à trois ou quatre reprises de s'emparer du centre, où se trouvaient les organisations gouvernementales et les centres de commandement militaire.

Mais les deux années de guerre et de réaction avaient affaibli l'organisation déjà forte du prolétariat, et les ouvriers, inférieurs en armement, furent vaincus. Ils espèrent en vain recevoir un appui des soldats ; ceux-ci se laissèrent tromper par l'insinuation que la révolte avait eu lieu à l'instigation des Allemands.

Le peuple éleva des barricades, creusa des tranchées, entoura certains quartiers de réseaux de barbelés électrifiés et repoussa pendant cinq jours les attaques des troupes et de la police. Plus de 500 ouvriers tombèrent, plus de 2 000 furent gravement

---

<sup>1</sup> C'est la révolution russe connue sous le nom de Révolution de Février, selon l'ancien calendrier tzariste.

blessés. Après la défaite les meilleurs éléments furent arrêtés et éloignés et le mouvement prolétarien perdit de son intensité révolutionnaire. Mais les sentiments communistes du prolétariat turinois n'étaient pas éteints.

On peut en voir une preuve dans l'épisode suivant peu de temps après l'insurrection d'août eurent lieu les élections pour le conseil d'administration de l'Alliance coopérative turinoise, une immense organisation qui pourvoit à l'approvisionnement du quart de la population de Turin.

### *L'Alliance coopérative.*

L'A.C.T.<sup>1</sup> est composée par les coopératives des cheminots et par l'Association générale des ouvriers. Depuis de nombreuses années la section socialiste avait conquis le Conseil d'administration, mais à ce moment la section n'était plus en état de mener une agitation active parmi les masses ouvrières.

Le capital de l'Alliance était en majeure partie constitué par des actions de la coopérative des chemins de fer, appartenant aux cheminots et à leurs familles. Le développement pris par l'Alliance avait augmenté la valeur des actions de 50 à 700 liras. Le Parti réussit cependant à persuader les actionnaires qu'une coopérative ouvrière n'a pas pour but le profit de chacun, mais le renforcement des moyens de lutte révolutionnaire, et les actionnaires se contentèrent d'un dividende de 3,5 % sur la valeur nominale de 50 liras, et non sur la valeur réelle de 700 liras. Après l'insurrection d'août se forma, avec l'appui de la police et de la presse bourgeoise et réformiste, un comité de cheminots qui se proposait d'arracher au Parti socialiste sa majorité au conseil d'administration. Aux actionnaires il promit la liquidation immédiate de la différence de 650 liras entre la valeur nominale et la valeur réelle de chaque action ; aux cheminots, on promit diverses prérogatives dans la distribution des denrées alimentaires. Les traîtres réformistes et la presse bourgeoise mirent en oeuvre tous les moyens de propagande et d'agitation pour transformer la coopérative, d'organisation ouvrière qu'elle était, en entreprise commerciale de caractère petit-bourgeois. La classe ouvrière était exposée à des persécutions de tout genre. La censure étouffa la voix de la section socialiste. Mais, en dépit de toutes les exactions, les socialistes, qui n'avaient pas un seul instant abandonné leur point de vue, que la coopérative ouvrière est un moyen de la lutte de classe, obtinrent de nouveau la majorité à l'Alliance coopérative.

Le Parti socialiste obtint 700 voix sur 800, bien que dans leur majorité les électeurs fussent des employés des chemins de fer, et bien que l'on s'attendît à voir se manifester, après la défaite de l'insurrection d'août, quelques hésitations et même des tendances réactionnaires.

---

<sup>1</sup> A.C.T. : *Alleanza Cooperativa Torinese* (Alliance coopérative turinoise).

### *Après la guerre.*

Après la fin de la guerre impérialiste le mouvement prolétarien fit de rapides progrès. Les masses ouvrières de Turin comprirent que la période historique ouverte par la guerre était profondément différente de l'époque qui avait précédé la guerre. La classe ouvrière de Turin comprit aussitôt que la Troisième Internationale est une organisation du prolétariat mondial pour la direction de la guerre civile, pour la conquête du pouvoir politique, pour l'établissement de la dictature du prolétariat, pour la création d'un nouvel ordre dans les rapports économiques et sociaux.

Les problèmes économiques et politiques de la révolution étaient un objet de discussion dans toutes les assemblées d'ouvriers. Les meilleures forces de l'avant-garde ouvrière se réunirent pour diffuser un hebdomadaire d'orientation communiste, *L'Ordine Nuovo*. Dans les colonnes de cet hebdomadaire furent traités les divers problèmes de la révolution ; l'organisation révolutionnaire des masses qui devaient conquérir les syndicats à la cause du communisme ; le transfert de la lutte syndicale du domaine étroitement corporatiste et réformiste sur le terrain de la lutte révolutionnaire, du contrôle de la production et de la dictature du prolétariat. Le problème des Conseils d'usine fut lui aussi mis à l'ordre du jour.

Dans les entreprises de Turin, existaient déjà de petits comités ouvriers, reconnus par les capitalistes, et certains d'entre eux avaient déjà engagé la lutte contre le fonctionnarisme, l'esprit réformiste et les tendances constitutionnelles des syndicats.

Mais la plupart des membres de ces comités n'étaient que des créatures des syndicats ; les listes des candidats à ces comités (comités d'entreprise) étaient proposées par les organisations syndicales, qui choisissaient de préférence des ouvriers de tendance opportuniste qui ne causeraient pas d'ennuis aux patrons, et étoufferaient dans l'œuf toute action de masse. Les partisans de *l'Ordine Nuovo* mirent au premier plan dans leur propagande, la transformation des comités d'entreprise, et le principe que la formation des listes de candidats devait se faire au sein des masses ouvrières et non pas descendre des cimes de la bureaucratie syndicale. Les tâches qu'ils fixèrent aux conseils d'usine furent le contrôle de la production, l'armement et la préparation militaire des masses ainsi que leur préparation politique et technique. Ils ne devaient plus exercer leur ancienne fonction de chiens de garde protégeant les intérêts des classes dominantes, ni freiner les masses dans leurs actions contre le régime capitaliste.

### *L'enthousiasme pour les Conseils d'usine.*

La propagande pour les Conseils d'usine fut accueillie avec enthousiasme par les masses ; en l'espace de six mois des Conseils d'usine furent créés dans toutes les usines et entreprises métallurgiques, les communistes conquièrent la majorité dans le syndicat de la métallurgie ; le principe des Conseils d'usine et du contrôle de la production fut approuvé et accepté par la majorité du congrès et par la plus grande partie des syndicats appartenant à la Bourse du Travail.

L'organisation des Conseils d'usine se fonde sur les principes suivants : dans chaque usine, dans chaque atelier est constitué un organisme sur la base de la représentation (et non sur l'ancienne base du système bureaucratique), organisme qui exprime concrètement la force du prolétariat, qui lutte contre l'ordre capitaliste ou exerce son contrôle sur la production en éduquant l'ensemble des ouvriers en vue de la lutte révolutionnaire et de la création de l'État ouvrier. Le Conseil d'usine doit être formé selon le principe de l'organisation par industrie ; il doit représenter pour la classe ouvrière le modèle de la société communiste à laquelle on arrivera par la dictature du prolétariat ; dans cette société il n'existera plus de divisions de classe, tous les rapports sociaux seront ordonnés selon les exigences techniques de la production et de l'organisation qui en découle, et ne seront pas subordonnés à un pouvoir d'État organisé. La classe ouvrière doit comprendre toute la beauté et la noblesse de l'idéal pour lequel elle lutte et se sacrifie ; elle doit se rendre compte que pour atteindre cet idéal, il est nécessaire de passer par certaines étapes ; elle doit reconnaître la nécessité de la discipline révolutionnaire et de la dictature.

Chaque entreprise se divise en départements et chaque département en équipes de travail : chaque équipe accomplit une certaine partie du travail ; les ouvriers de chaque équipe élisent un des leurs avec mandat impératif conditionnel <sup>1</sup>. L'assemblée des délégués de toute l'entreprise forme un Conseil qui élit dans son sein un comité exécutif. L'assemblée des secrétaires politiques des comités exécutifs forme le Comité central des Conseils qui élit dans son sein un comité urbain d'étude pour l'organisation de la propagande, pour l'élaboration des plans de travail, pour approuver les projets et les propositions particulières émanant de chaque membre de l'ensemble du mouvement.

### *Conseils d'usine et Comités d'entreprise pendant les grèves.*

Certaines tâches des Conseils d'usine ont un caractère purement technique et même purement industriel, comme par exemple le contrôle du personnel technique, le licenciement de ceux qui se révèlent les ennemis de la classe ouvrière, la lutte avec la

---

<sup>1</sup> « Mandat impératif conditionnel » : délégation de pouvoir que les électeurs accordent à leur représentant élu, pour réaliser des tâches précises et prendre des positions déterminées de façon rigoureuse.

direction pour la conquête des droits et des libertés ; le contrôle de la production de l'entreprise et des opérations financières.

Les Conseils d'usine prirent vite racine. Les masses accueillirent volontiers cette forme d'organisation communiste, se rangèrent autour des comités exécutifs et appuyèrent énergiquement la lutte contre l'autocratie capitaliste. Bien que ni les industriels ni la bureaucratie syndicale ne voulussent reconnaître les conseils et les comités, ceux-ci obtinrent cependant d'importants succès : ils chassèrent les agents et les mouchards des capitalistes, nouèrent des rapports avec les employés et les techniciens pour obtenir des informations d'ordre financier et industriel ; dans la marche de l'entreprise ils concentrèrent entre leurs mains le pouvoir disciplinaire et montrèrent aux masses désunies et sans cohésion ce que signifie la gestion directe des ouvriers dans l'industrie.

L'activité des Conseils et des comités d'entreprise se manifesta de façon plus nette pendant les grèves ; ces grèves perdirent leur caractère impulsif, fortuit, et devinrent l'expression de l'activité consciente des masses révolutionnaires. L'organisation technique des Conseils et des comités d'entreprise, leur capacité d'action se perfectionnèrent à tel point qu'il fut possible d'obtenir en cinq minutes l'arrêt du travail de 16 000 ouvriers dispersés dans 42 départements de la Fiat. Le 3 décembre 1919 les Conseils d'usine donnèrent une preuve tangible de leur capacité de diriger des mouvements de masse de grand style ; sur un ordre de la section socialiste, qui concentrait dans ses mains tout le mécanisme des mouvements de masse, les Conseils d'usine, sans aucune préparation, mobilisèrent en l'espace d'une heure 120 000 ouvriers encadrés dans leurs entreprises. Une heure après, l'armée des prolétaires se précipita comme une avalanche jusqu'au centre de la ville et balaya les rues et les places de toute la canaille nationaliste et militariste.

### *La lutte contre les Conseils.*

A la tête du mouvement pour la constitution des Conseils d'usine se trouvèrent les communistes appartenant à la section socialiste et aux organisations syndicales ; les anarchistes y prirent part également, et cherchèrent à opposer leur phraséologie ampoulée au langage clair et précis des communistes marxistes.

Cependant, le mouvement rencontra une résistance acharnée de la part des fonctionnaires syndicaux, de la direction du parti socialiste et de l'Avanti ! La polémique de ces gens se basait sur la différence entre la conception du Conseil d'usine et celle du Soviet. Ils en tirèrent des conclusions de caractère purement théorique, abstrait, bureaucratique. Derrière leurs phrases ronflantes se cachait leur désir d'éviter la participation directe des masses à la lutte révolutionnaire, leur désir de maintenir les masses sous la tutelle des organisations syndicales. Les membres de la direction du Parti se refusèrent toujours à prendre l'initiative d'une action révolutionnaire avant

que n'ait été mis au point un plan d'action coordonné, mais ils ne faisaient jamais rien pour préparer et pour élaborer ce plan.

Le mouvement turinois ne réussit pourtant pas à sortir de son cercle local, car l'ensemble du mécanisme bureaucratique des syndicats fut mis en mouvement pour empêcher que les masses ouvrières des autres régions d'Italie ne suivent l'exemple de Turin. On se moqua du mouvement turinois, il fut raillé, calomnié et critiqué de toutes les façons.

Les âpres critiques portées par les organismes syndicaux et la direction du Parti socialiste encouragèrent à nouveau les capitalistes qui ne mirent plus de frein à leur lutte contre le prolétariat turinois et contre les Conseils d'usine. La conférence des industriels qui se tint en mars 1920 à Milan élaborait un plan d'attaque ; mais les « tuteurs de la classe ouvrière », les organisations économiques et politiques ne se soucièrent pas de cela. Abandonné par tous, le prolétariat turinois fut obligé d'affronter seul, avec ses propres forces, le capitalisme national et le pouvoir de l'État. Turin fut submergé par une armée de policiers ; autour de la ville des canons et des mitrailleuses furent mis en position aux points stratégiques. Et lorsque tout cet appareil militaire fut prêt, les capitalistes commencèrent à provoquer le prolétariat. Il est vrai que devant des conditions de lutte d'une telle gravité le prolétariat hésita à relever le défi ; mais lorsqu'il fut clair que la rencontre était inévitable, la classe ouvrière sortit courageusement de sa réserve et voulut que la lutte soit menée jusqu'à la victoire.

### *Le Conseil national socialiste de Milan.*

Les métallurgistes firent grève pendant tout un mois, les autres catégories pendant dix jours ; l'industrie était arrêtée dans toute la province, les communications étaient paralysées. Le prolétariat de Turin fut cependant isolé du reste de l'Italie ; les organes centraux ne firent rien pour l'aider ; ils ne publièrent même pas un tract pour expliquer au peuple italien l'importance de la lutte des travailleurs turinois ; l'Avanti ! refusa de publier le manifeste de la section turinoise du Parti. Les camarades turinois reçurent de tous côtés les épithètes d'anarchistes et d'aventuriers. A cette époque devait se tenir à Turin le Conseil national du Parti ; mais il fut transféré à Milan ; parce qu'une ville « en proie à une grève générale » semblait un lieu peu propice pour des discussions socialistes.

C'est à cette occasion que se manifesta toute l'impuissance des hommes appelés à diriger le Parti ; tandis que la masse des ouvriers défendait courageusement à Turin les Conseils d'usine, première organisation fondée sur la démocratie ouvrière, incarnation du pouvoir prolétarien, on bavardait à Milan sur des projets et des méthodes théoriques pour la formation de Conseils comme forme du pouvoir politique que devait conquérir le prolétariat ; on discutait sur la façon d'organiser des conquêtes qui

n'étaient pas encore faites, et l'on abandonnait le prolétariat de Turin à son destin, on laissait à la bourgeoisie la possibilité de détruire le pouvoir ouvrier déjà conquis.

Les masses prolétariennes d'Italie manifestèrent leur solidarité avec leurs camarades turinois sous diverses formes : les cheminots de Pise, de Livourne et de Florence refusèrent de transporter les troupes destinées à Turin, les travailleurs des ports et les marins de Livourne et de Gênes sabotèrent l'activité des ports ; le prolétariat de nombreuses villes se mit en grève malgré les ordres de leurs syndicats.

La grève générale de Turin et du Piémont se heurta au sabotage et à la résistance des organisations syndicales et du Parti lui-même. Elle eut toutefois une grande importance éducative car elle montra que l'union des ouvriers et des paysans est pratiquement possible, et elle réaffirma la nécessité urgente de lutter contre tout le mécanisme bureaucratique des organisations syndicales, qui constituent le plus solide soutien pour le travail opportuniste des parlementaires et des réformistes qui visent à étouffer tout mouvement révolutionnaire des travailleurs. (O.N. pp. 176-186.)

(Rapport *publié pour* la première fois en russe, en allemand et en français dans L'Internationale communiste, 1920, n° 14 ; publié de nouveau en italien sans signature dans L'Ordine nuovo quotidien, 14 mars 1921, I, n° 73).

Première partie : avant la captivité

## III

---

# QUELQUES THÈMES SUR LA QUESTION MÉRIDIONALE

*(extrait \*)*

[Retour à la table des matières](#)

Le Mezzogiorno peut être défini comme une grande désagrégation sociale : les paysans qui constituent la grande majorité de sa population, n'ont aucune cohésion entre eux (on comprend qu'il faille faire des exceptions : les Pouilles, la Sardaigne, la Sicile où existent des caractéristiques spéciales dans le grand tableau de la structure méridionale). La société méridionale est un grand bloc agraire constitué de trois couches sociales : la grande masse paysanne, amorphe et désagrégée, les intellectuels de la petite et moyenne bourgeoisie rurale, les grands propriétaires terriens et les grands intellectuels. Les paysans méridionaux sont en perpétuelle fermentation, mais en tant que masse, ils sont incapables de donner une expression centralisée à leurs aspirations et à leurs besoins. La couche moyenne des intellectuels reçoit de la base paysanne les impulsions pour son activité politique et idéologique. Les grands propriétaires dans le domaine politique et les grands intellectuels dans le domaine idéologique centralisent

---

\* Manuscrit inachevé au moment de l'arrestation de Gramsci le 8 novembre 1926... Cet essai fut publié pour la première fois sur la revue théorique du Parti communiste italien en exil, imprimée à Paris : Lo Stato Operaio en janvier 1930. La rédaction du journal fit précéder le texte de la note suivante : « L'écrit n'est pas complet et il aurait probablement été encore retouché Çà et là. Nous le reproduisons sans aucune correction, comme le meilleur document d'une pensée politique communiste incomparablement profonde, forte, originale, riche des développements les plus amples. »

et dominant, en dernière analyse, tout ce complexe de manifestations. Comme il est naturel, c'est dans le domaine idéologique que la centralisation a lieu avec le plus d'efficacité et de précision. Giustino Fortunato et Benedetto Croce, représentent pour cela la clé de voûte du système méridional et, dans un certain sens, ils sont les deux plus grandes figures de la réaction italienne.

Les intellectuels méridionaux sont une des couches sociales les plus intéressantes et les plus importantes dans la vie nationale italienne. Il suffit de penser que plus des trois cinquièmes de la bureaucratie d'État est constituée de Méridionaux pour s'en convaincre. A présent, pour comprendre la psychologie particulière des intellectuels méridionaux, il faut tenir compte de certaines données de fait.

1. Dans chaque pays, la couche des intellectuels a été radicalement transformée par le développement du capitalisme, Le vieux type d'intellectuel était l'élément organisateur d'une société à base essentiellement paysanne et artisanale ; pour organiser l'État, pour organiser le commerce, la classe dominante éduquait un type particulier d'intellectuel. L'industrie a introduit un nouveau type d'intellectuel : l'organisateur technique, le spécialiste de la science appliquée. Dans les sociétés où les forces économiques se sont développées dans un sens capitaliste, au point d'absorber la majeure partie de l'activité nationale, c'est ce second type d'intellectuel qui a prévalu, avec toutes ses caractéristiques d'ordre et de discipline intellectuelle. Dans les pays où, au contraire, l'agriculture joue encore un rôle important ou tout à fait prépondérant, c'est le vieux type qui a gardé la primauté, qui fournit la plus grande partie du personnel de l'État, et qui même, localement, dans le village et dans le bourg rural, exerce la fonction d'intermédiaire entre le paysan et l'administration en général. Dans l'Italie méridionale, ce type prédomine, avec toutes ses caractéristiques : démocrate face au paysan, réactionnaire devant le grand propriétaire et le gouvernement, politicard, corrompu, déloyal. On ne comprendrait pas la figure traditionnelle des partis politiques méridionaux si on ne tenait pas compte des caractéristiques de cette couche sociale.

2. L'intellectuel méridional est issu principalement d'une classe qui est encore importante dans le Mezzogiorno ; le bourgeois rural, c'est-à-dire le petit et moyen propriétaire terrien, qui n'est pas paysan, qui ne travaille pas la terre, qui aurait honte de faire l'agriculteur, mais qui, du peu de terre qu'il possède, donnée en fermage ou en métayage, veut tirer de quoi vivre convenablement, de quoi envoyer les fils à l'université ou au séminaire, de quoi constituer la dot des filles qui doivent épouser un officier ou un fonctionnaire de l'État. De cette couche sociale, les intellectuels héritent une violente aversion envers le travailleur agricole, considéré comme une machine à travailler, qui doit être usée jusqu'à l'os et qui peut être facilement remplacée étant donné l'excédent de population laborieuse. Ils en héritent également une peur atavique et instinctive du paysan et de ses violences destructrices, et ainsi une habitude d'hypocrisie raffinée et un art très raffiné de duper et d'appivoiser les masses paysannes.

3. Puisque le clergé appartient au groupe social des intellectuels, il faut noter les différences de caractéristiques entre le clergé méridional dans son ensemble et le clergé du Nord. Le prêtre du Nord est en général un fils d'artisan ou de paysan ; il a des sentiments démocratiques et il est plus lié à la masse des paysans ; moralement, il est plus correct que le prêtre méridional qui souvent vit presque ouvertement avec une femme, et par suite exerce une fonction spirituelle bien plus complète socialement dans la mesure où il dirige toute l'activité d'une famille. Dans le Nord, la séparation de l'Église et de l'État et l'expropriation des biens ecclésiastiques ont été plus radicales que dans le Mezzogiorno, où les paroisses et les couvents ont conservé ou reconstitué d'importantes propriétés immobilières et mobilières. Dans le Mezzogiorno, le prêtre se présente au paysan : a) comme un gérant des terres avec lequel le paysan entre en conflit pour la question des loyers ; b) comme, un usurier qui demande des taux d'intérêt très élevés et fait jouer l'élément religieux pour toucher sans risque le loyer ou l'usure ; c) comme un homme soumis aux passions communes (femmes et argent) et qui ne donne donc spirituellement aucune confiance dans sa discrétion et son impartialité. La confession ne joue dès lors qu'une très faible fonction dirigeante et le paysan méridional, même s'il est souvent superstitieux au sens païen, n'est pas clérical. Tout cela explique pourquoi dans le Mezzogiorno, le Parti populaire (à l'exception de quelques zones de la Sicile) n'a pas eu une forte implantation, n'a possédé aucun réseau d'institutions et d'organisations de masse. L'attitude du paysan envers le clergé est résumée dans le dicton populaire : « Le prêtre est prêtre à l'autel, ailleurs il est un homme comme les autres. »

Le paysan méridional est lié au grand propriétaire par l'intermédiaire de l'intellectuel. Les mouvements des paysans, tant qu'ils ne se regroupent pas en organisations de masse autonomes et indépendantes, ne serait-ce que formellement (c'est-à-dire capables de sélectionner des cadres ruraux d'origine paysanne, et capables d'enregistrer les différenciations et les progrès qui se réalisent dans le mouvement), finissent toujours par se ranger dans les articulations ordinaires de l'appareil d'État - communes, provinces, Chambre des députés - à travers les compositions et décompositions des partis locaux, dont le personnel est constitué d'intellectuels, mais qui sont contrôlés par les grands propriétaires et leurs hommes de confiance, comme Salandra, Orlando, di Cesare. La guerre parut introduire un élément nouveau dans ce type d'organisation avec le mouvement des anciens combattants, où les paysans-soldats et les intellectuels-officiers formaient un bloc plus uni entre eux et dans une certaine mesure antagoniste aux grands propriétaires. Il n'a pas duré longtemps et le dernier résidu de ce mouvement est l'Union nationale<sup>1</sup>, créée par Amendola, qui a une ombre d'existence pour son anti-fascisme. Toutefois, étant donné l'absence traditionnelle d'organisation *explicite* des intellectuels *démocratiques* dans le Mezzogiorno, même ce, groupement doit être signalé et il faut en tenir compte parce qu'il peut

---

<sup>1</sup> L'Union nationale fut fondée en 1924 après l'assassinat du député socialiste Mattéoti par les hommes de main de Mussolini.

devenir, d'un mince filet d'eau, un torrent impétueux dans de nouvelles conditions de politique générale, La seule région où le mouvement des anciens combattants a acquis un profil plus précis et a réussi à se donner une structure sociale plus solide, est la Sardaigne. Et cela se comprend : justement parce qu'en Sardaigne la classe des grands propriétaires terriens est très réduite, elle n'a développé aucune fonction et n'a pas les très anciennes traditions culturelles, intellectuelles et gouvernantes du Mezzogiorno continental. La poussée de la base, exercée par les masses des paysans et des bergers, ne trouvait pas de contre-poids étouffant dans la couche sociale supérieure des grands propriétaires : les intellectuels dirigeants subissent tout le poids de la poussée et font des pas en avant plus importants que l'Union nationale. La situation sicilienne a des caractères, différentiels plus profonds, aussi bien par rapport à la Sardaigne que par rapport au Mezzogiorno. Les grands propriétaires y sont beaucoup plus unis et décidés que dans le Mezzogiorno continental ; il y existe en outre une certaine industrie et un commerce très développé (la Sicile est la région la plus riche de tout le Mezzogiorno et une des plus riches d'Italie) ; les classes supérieures sentent très bien leur importance dans la vie nationale et la font peser. La Sicile et le Piémont sont les deux régions qui ont donné le plus grand nombre de dirigeants politiques à l'État italien. Ce sont les deux régions qui ont eu un rôle prééminent depuis 1870. Les masses populaires siciliennes sont plus avancées que dans le Mezzogiorno, mais leur progrès a revêtu une forme typiquement sicilienne : il existe un socialisme de masse sicilien, qui a toute une tradition et un développement particulier ; il comptait, dans la Chambre de 1922, environ vingt députés sur les cinquante-deux qui étaient élus dans l'Île.

Nous avons dit que le paysan méridional est lié au grand propriétaire terrien par l'intermédiaire de l'intellectuel. Ce type d'organisation est le plus répandu dans tout le Mezzogiorno continental et en Sicile. Il constitue un monstrueux bloc agraire qui, dans son ensemble, sert d'intermédiaire et de surveillant au capitalisme du Nord et des grandes banques. Son unique but est de conserver le statu quo [...].

Au-dessus du bloc agraire dans le Mezzogiorno fonctionne un bloc intellectuel qui a pratiquement servi jusqu'à présent à empêcher que les fissures du bloc agraire ne deviennent trop dangereuses et ne conduisent à son éboulement. Les représentants de ce bloc intellectuel sont Giustino Fortunato et Benedetto Croce qui, pour cela, peuvent être considérés comme les réactionnaires les plus actifs de la péninsule.

Nous avons dit que l'Italie méridionale est une grande désagrégation sociale. Cette formule peut s'appliquer non seulement aux paysans mais aussi aux intellectuels : il est remarquable que dans le Mezzogiorno, parallèlement aux très grandes propriétés, aient existé et existent de grandes concentrations culturelles et intellectuelles chez quelques individus ou dans des groupes restreints de grands intellectuels, tandis qu'il n'existe pas d'organisations de la moyenne culture. On trouve dans le Mezzogiorno la maison d'édition Laterza et la revue *La Critica*, des académies et des entreprises culturelles de haute érudition ; il n'existe pas de petites ou moyennes revues, de maisons d'édition où se regrouperaient des formations médianes d'intellect-

tuels méridionaux. Les Méridionaux qui ont cherché à sortir du bloc agraire et à poser la question méridionale de façon radicale, ont trouvé hospitalité et se sont regroupés dans des revues imprimées à l'extérieur du Mezzogiorno. On peut dire au contraire que toutes les initiatives culturelles dues aux intellectuels moyens et qui ont eu lieu au XXe siècle en Italie centrale et septentrionale, furent caractérisées par le méridionalisme, car fortement influencées par les intellectuels méridionaux toutes les revues du groupe des intellectuels florentins *La Voce*, *L'Unita* ; les revues des démocrates chrétiens, comme *L'Azione* de Cesena ; les revues des jeunes libéraux d'Émilie et de Milan de G. Borelli, comme *La Patria* de Bologne ou *L'Azione* de Milan ; enfin *La Révolution libérale* de Gobetti. Eh bien, les suprêmes dirigeants politiques et intellectuels de toutes ces initiatives ont été G. Fortunato et Benedetto Croce. Dans une sphère plus vaste que celle trop étouffante du bloc agraire, ils ont obtenu que la problématique du Mezzogiorno ne dépasse pas certaines limites, ne devienne pas révolutionnaire. Hommes de grande culture et de grande intelligence, issus du milieu traditionnel du Mezzogiorno mais liés à la culture européenne et donc mondiale, ils avaient toutes les qualités pour donner satisfaction aux besoins intellectuels des plus honnêtes représentants de la jeunesse cultivée du Mezzogiorno, pour calmer ses velléités inquiètes de révolte contre les conditions existantes, pour la guider suivant une ligne moyenne de sérénité classique de la pensée et de l'action. Ceux que l'on a appelés les néo-protestants ou calvinistes n'ont pas compris qu'en Italie il ne pouvait y avoir de Réforme religieuse de masse, du fait des conditions modernes de la civilisation, et que la seule Réforme historiquement possible s'est révélée être la philosophie de Benedetto Croce : l'orientation et la méthode de la pensée ont été changées, une nouvelle conception du monde s'est édifiée qui a dépassé le catholicisme et toutes les autres religions mythologiques. En ce sens, Benedetto Croce a rempli une très haute fonction « nationale » : il a séparé les intellectuels méridionaux radicaux des masses paysannes, en les faisant participer à la culture nationale et européenne et, à travers cette culture, il les a fait absorber par la bourgeoisie nationale et ainsi par le bloc agraire.

*L'Ordine Nuovo* et les communistes turinois, s'ils peuvent être dans une certaine mesure rattachés aux formations intellectuelles auxquelles on a fait allusion, et s'ils ont donc subi également l'influence de Giustino Fortunato et Benedetto Croce, représentent cependant en même temps une rupture complète avec cette tradition et le début d'un nouveau mouvement, qui a déjà donné des fruits et en donnera encore. Ils ont considéré le prolétariat urbain comme le protagoniste moderne de l'histoire italienne et donc de la question méridionale. En ayant servi d'intermédiaire entre le prolétariat et des couches déterminées d'intellectuels de gauche, ils ont réussi à modifier, sinon complètement, du moins notablement, leur orientation intellectuelle. C'est l'élément principal de la figure de Piero Gobetti, si l'on y réfléchit bien. Il n'était pas communiste et ne le serait probablement jamais devenu, mais il avait compris la position sociale et historique du prolétariat et ne parvenait plus à penser en faisant abstraction de cet élément. Gobetti, dans le travail ordinaire du journal, avait été, par nous, mis au contact d'un monde vivant qu'il n'avait d'abord connu qu'à travers les formules des livres. Sa caractéristique principale était la loyauté intellectuelle et l'absence complète de toute vanité et de toute mesquinerie de second ordre ; il ne pouvait

pas ne pas être convaincu, pour cette raison, de la fausseté et de l'injustice de toute une série de façons de voir et de penser traditionnelles à l'égard du prolétariat. Quelle conséquence eurent chez Gobetti ces contacts avec le monde extérieur prolétarien ? Ils furent l'origine et l'impulsion d'une conception que nous ne voulons ni discuter ni approfondir, une conception qui, en grande partie, se rattache au syndicalisme et à la façon de penser des syndicalistes intellectuels : les principes du libéralisme sont, dans cette conception, projetés de l'ordre des phénomènes individuels dans celui des phénomènes de masse. Les qualités d'excellence et de prestige dans la vie des individus, sont transportées dans les classes conçues presque comme des individualités collectives. D'habitude, cette conception conduit les intellectuels qui la partagent à la pure contemplation et à l'enregistrement des mérites et des démérites, à une position odieuse et imbécile d'arbitres dans les luttes, de dispensateurs des prix et des punitions. Pratiquement, Gobetti a échappé à ce destin. Il s'est révélé un organisateur de la culture d'une extraordinaire valeur et eut, au cours de cette dernière période, une fonction qui ne doit être ni négligée ni sous-estimée par les ouvriers. Il a creusé une tranchée au-delà de laquelle n'ont pas reculé les groupes des intellectuels les plus honnêtes et les plus sincères qui, en 1919-20-21 sentirent que le prolétariat comme classe dirigeante, aurait été supérieur à la bourgeoisie. Certains, de bonne foi et honnêtement ; d'autres de mauvaise foi et malhonnêtement, répétaient partout que Gobetti n'était rien d'autre qu'un communiste camouflé, un agent, sinon du Parti communiste, tout au moins du groupe communiste de *L'Ordine Nuovo*. Il ne faut même pas démentir d'aussi fades racontars. La figure de Gobetti et le mouvement représenté par lui furent des productions spontanées du nouveau climat historique italien : c'est en cela que résident leur signification et leur importance. Il nous a été quelquefois reproché par des camarades du Parti, de ne pas avoir combattu contre le courant d'idées de la *Révolution libérale* : cette absence de lutte semble même constituer la preuve de la liaison organique, de caractère machiavélique (comme on a coutume de dire) entre Gobetti et nous. Nous ne pouvions pas combattre Gobetti parce qu'il développait et représentait un mouvement qui ne devait pas être combattu, tout au moins en principe. Ne pas comprendre cela signifie que l'on ne comprend pas la question des intellectuels et leur fonction dans la lutte des classes. Gobetti nous servait pratiquement de lien : 1) avec les intellectuels nés sur le terrain de la technique capitaliste, qui avaient rejoint une position de gauche, favorables à la dictature du prolétariat, en 1919-1920 ; 2) avec une série d'intellectuels méridionaux qui, par des liens complexes, posaient la question méridionale sur un terrain différent du terrain traditionnel, en y introduisant le prolétariat du Nord : parmi ceux-ci, Guido Dorso est la figure la plus complète et la plus intéressante. Pourquoi aurions-nous dû lutter contre le mouvement de *La Révolution libérale* ? Sans doute parce qu'il n'était pas composé de communistes purs qui auraient accepté de A à Z notre programme et notre doctrine ? On ne pouvait demander cela, car cela aurait été politiquement et historiquement un paradoxe. Les intellectuels se développent lentement, beaucoup plus lentement que n'importe quel autre groupe social, du fait de leur nature même et de leur fonction sociale. Ils représentent toute la tradition culturelle d'un peuple, veulent en résumer et en synthétiser toute l'histoire. C'est le cas particulièrement du vieux type d'intellectuel, de l'intellectuel né sur le terrain rural. Imaginer qu'il puisse, comme masse,

rompre avec tout le passé pour se situer sur le terrain d'une nouvelle idéologie, est absurde. C'est absurde pour les intellectuels pris comme masse, peut-être même pour de très nombreux intellectuels considérés individuellement, quels que soient les efforts honnêtes qu'ils fassent et veillent faire. Ce sont les intellectuels comme masse, et non pas simplement comme individus qui nous intéressent. Il est parfaitement important et utile pour le prolétariat qu'un ou plusieurs intellectuels, individuellement, adhèrent à son programme et à sa doctrine, se fondent dans le prolétariat, en deviennent et s'en sentent partie intégrante. Le prolétariat, comme classe, est pauvre en éléments organisateurs, il ne possède pas et ne peut se constituer sa propre couche d'intellectuels que très lentement, très difficilement et seulement après la conquête du pouvoir étatique. Mais il est aussi important et utile que dans la masse des intellectuels se détermine une rupture de caractère organique, historiquement caractérisée : que se forme comme formation de masse une tendance de gauche, au sens moderne du terme, c'est-à-dire orientée vers le prolétariat révolutionnaire. L'alliance du prolétariat et des masses paysannes exige cette formation. Elle l'exige d'autant plus lorsqu'il s'agit de l'alliance du prolétariat et des masses paysannes du Mezzogiorno. Le prolétariat détruira le bloc agraire méridional dans la mesure où il réussira, à travers son parti, à organiser en formations autonomes et indépendantes des masses toujours plus importantes de paysans pauvres ; mais il réussira plus ou moins largement dans cette tâche qui est obligatoirement la sienne selon sa capacité de désagréger le bloc intellectuel qui est l'armature flexible mais très résistante du bloc agraire. Le prolétariat a été aidé, dans la solution de cette tâche, par Piero Gobetti et nous pensons que les amis du mort continueront, même sans leur guide, l'œuvre entreprise et qui est gigantesque et difficile ; mais pour cette raison justement, elle est digne de tous les sacrifices (même du sacrifice de la vie comme ce fut le cas pour Gobetti) de la part de ces intellectuels (et ils sont nombreux, plus qu'on ne croit) du Nord et du Sud qui ont compris qu'il y a seulement deux forces essentiellement nationales et porteuses de l'avenir : le prolétariat et les paysans.

*(Ici s'interrompt le manuscrit.)*

# DEUXIÈME PARTIE

## LES CAHIERS DE LA PRISON

[Retour à la table des matières](#)

# AVERTISSEMENT

---

[Retour à la table des matières](#)

L'ordre des textes que nous suivons dans cette édition est un ordre *thématique* repris en gros de la classification de la première édition des *Quaderni del Carcere* publiée par Einaudi entre 1948 et 1951. Cet ordre qui, dans un premier temps, a eu le mérite de faire connaître rapidement en Italie l'essentiel de l'œuvre de prison de Gramsci, a été l'objet de critiques et de mises au point justifiées de la part des chercheurs communistes de l'Institut Gramsci. Valentino Gerratana, tout particulièrement, s'est attaché, au prix d'un travail considérable de plusieurs années, à mettre au point *une édition critique des « Cahiers de Prison »*, à paraître très prochainement aux Editori Riuniti, qui restitue au plus près l'ordre chronologique réel d'écriture des cahiers.

Mais le respect de cet ordre n'est concevable que dans le cadre d'une édition complète des *Cahiers* et telle n'a pas été notre ambition. Nous avons voulu donner facilement accès, pour un large public, aux textes mêmes de Gramsci et à quelques-unes de ses analyses les plus importantes dans le domaine de la philosophie, de la politique, de l'histoire, de la culture. C'est la raison pour laquelle nous avons maintenu, dans la présentation de ces textes, un ordre thématique.

Cependant, pour ne pas laisser de côté l'aspect chronologique et le caractère fragmentaire de ces textes, nous nous sommes attachés à les dater et à les numéroter. Pour ce faire, nous nous sommes appuyés sur le travail de Valentino Gerratana et nous avons suivi les indications qu'il donne dans l'article résumant ses travaux : « Sur la

préparation d'une édition critique des « *Quaderni del Carcere* », dans *Gramsci e la cultura contemporanea - Actes du Congrès international d'études gramsciennes* - Cagliari - 23-27 avril 1967 - tome II, pp. 455-476 - Editori Riuniti 1970.

\* La datation a été établie à la fin de chacun des textes ou des paragraphes. En effet un même texte peut regrouper sous un même titre des extraits de cahiers différents.

\* Dans la table des matières, le titre des notes est suivi de deux numéros : a) un numéro *en caractères romains* qui indique la numérotation effectuée par Tatiana Schucht, la belle-sœur de Gramsci, à seule fin d'inventaire du matériel. Cette numérotation ne correspond donc à aucun ordre ni chronologique, ni thématique ; b) un numéro en caractères arabes qui définit l'ordre chronologique des Cahiers établi par Valentino Gerratana.

Il est à noter que certains textes ont connu *deux rédactions*, la deuxième rédaction consistant en une réélaboration de notes déjà rédigées pour les regrouper en thèmes généraux dans des cahiers auxquels Gramsci a donné un titre (1). Il s'agit des cahiers 8 (XXVIII) ; 10 (XXXIII) ; 11 (XVIII) ; 13 (XXX) commencés en 1932, du cahier 16 (XXII) commencé en 1933, et des cahiers 18 (XXXII) ; 19 (X) ; 20 (XXV) ; 21 (XVII) 22 (V) 23 (VI) ; 24 (XXVII) ; 25 (XXIII) ; 26 (XII) ; 27 (XI) 28 (111) 29 (XXI) commencés en 1934-1935.

Les autres cahiers, notamment les Cahiers : 14 <sup>1</sup> commencé fin 1932, 15 (11) et 17 (IV) commencés en 1933, sont des cahiers de notes mélangées qui ne connurent qu'une rédaction ou furent reprises en seconde rédaction.

Notons enfin que les cahiers 1 (XVI), 2 (XXIV), 2 (XX), 4 (XIII), 5 (IX), 6 (VIII), 7 (VII), 8 (XXVIII), 9 (XIV), 10 (XXXIII), 11 (XVIII), 12 (XXIX), 13 (XXX), 14 (1), 15 (11), 16 (XXII), 17 (IV), ont été rédigés à la prison de Turi entre février 1929 et novembre 1933 et les Cahiers 18 (XXXII - IV bis), 19 (X), 20 (XXV), 21 (XVII), 22 (V), 23 (VI), 24 (XXVII), 25 (XXIII), 26 (XII), 27 (XI), 28 (111), 29 (XXI) à la prison de Formia entre décembre 1933 et août 1935.

---

<sup>1</sup> Selon la classification de V. Gerratana, il s'agit des « cahiers spéciaux » ou cahiers de type C, décrits dans l'article cité page 469.

Deuxième partie

# Première section

## Problèmes du matérialisme historique

- 
- I. [Introduction à l'étude de la philosophie et du matérialisme historique](#)
  - II. [Quelques problèmes pour l'étude de la philosophie de la praxis](#)
  - III. [Notes critiques sur une tentative de manuel populaire de sociologie](#)
  - IV. Benedetto Croce et le matérialisme historique

[Retour à la table des matières](#)

Deuxième partie : section I

# I

---

## INTRODUCTION À L'ÉTUDE DE LA PHILOSOPHIE ET DU MATÉRIALISME HISTORIQUE

### QUELQUES POINTS DE RÉFÉRENCE PRÉLIMINAIRES

[Retour à la table des matières](#)

Il faut détruire le préjugé très répandu que la philosophie est quelque chose de très difficile du fait qu'elle est l'activité intellectuelle propre d'une catégorie déterminée de savants spécialisés ou de philosophes professionnels ayant un système philosophique. Il faut donc démontrer en tout premier lieu que tous les hommes sont « philosophes », en définissant les limites et les caractères de cette « philosophie spontanée », propre à « tout le monde », c'est-à-dire de la philosophie qui est contenue : 1. dans le langage même, qui est un ensemble de notions et de concepts déterminés et non certes exclusivement de mots grammaticalement vides de contenu ; 2. dans le sens commun et le bon sens ; 3. dans la religion populaire et donc également dans tout le système de croyances, de superstitions, opinions, façons de voir et d'agir qui sont ramassées généralement dans ce qu'on appelle le « folklore ».

Une fois démontré que tout le monde est philosophe, chacun à sa manière, il est vrai, et de façon inconsciente - car même dans la manifestation la plus humble d'une quelconque activité intellectuelle, le « langage » par exemple, est contenue une conception du monde déterminée -, on passe au second moment, qui est celui de la critique et de la conscience, c'est-à-dire à la question : est-il préférable de « penser » sans en avoir une conscience critique, sans souci d'unité et au gré des circonstances, autrement dit de « participer » à une conception du monde « imposée » mécaniquement par le milieu ambiant ; ce qui revient à dire par un de ces nombreux groupes sociaux dans lesquels tout homme est automatiquement entraîné dès son entrée dans le monde conscient (et qui peut être son village ou sa province, avoir ses racines dans la paroisse et dans l' « activité intellectuelle » du curé ou de l'ancêtre patriarcal dont la « sagesse » fait loi, de la bonne femme qui a hérité de la science des sorcières ou du petit intellectuel aigri dans sa propre sottise et son impuissance à agir) ; ou bien est-il préférable d'élaborer sa propre conception du monde consciemment et suivant une attitude critique et par conséquent, en liaison avec le travail de son propre cerveau, choisir sa propre sphère d'activité, participer activement à la production de l'histoire du monde, être à soi-même son propre guide au lieu d'accepter passivement et de l'extérieur, une empreinte imposée à sa propre personnalité ?

**Note 1.** - Pour sa propre conception du monde, on appartient à un groupement déterminé, et précisément à celui qui réunit les éléments sociaux partageant une même façon de penser et d'agir. On est toujours les conformistes de quelque conformisme, on est toujours homme-masse ou homme collectif. Le problème est le suivant : de quel type historique est le conformisme, l'homme-masse dont fait partie un individu ? Quand sa conception du monde n'est pas critique et cohérente mais fonction du moment et sans unité, l'homme appartient simultanément à une multiplicité d'hommes-masses, sa personnalité se trouve bizarrement composite : il y a en elle des éléments de l'homme des cavernes et des principes de la science la plus moderne et la plus avancée, des préjugés de toutes les phases historiques passées, misérablement particularistes et des intuitions d'une philosophie d'avenir comme en possédera le genre humain quand il aura réalisé son unité mondiale. Critiquer sa propre conception du monde signifie donc la rendre unitaire et cohérente et l'élever au point où est parvenue la pensée mondiale la plus avancée. Cela veut donc dire aussi critiquer toute la philosophie élaborée jusqu'à ce jour, dans la mesure où elle a laissé des stratifications consolidées dans la philosophie populaire. Le commencement de l'élaboration critique est la conscience de ce qu'on est réellement, un « connais-toi toi-même » conçu comme produit du processus historique qui s'est jusqu'ici déroulé et qui a laissé en chacun de nous une infinité de traces reçues sans bénéfice d'inventaire. C'est cet inventaire qu'il faut faire en premier lieu.

**Note 2.** - On ne peut séparer la philosophie de l'histoire de la philosophie et la culture de l'histoire de la culture. Au sens le plus immédiat et adhérent le mieux à la réalité, on ne peut être philosophe, c'est-à-dire avoir une conception du monde criti-

quement cohérente, sans avoir conscience de son historicité, de la phase de développement qu'elle représente et du fait qu'elle est en contradiction avec d'autres conceptions. Notre 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 des problèmes d'un passé souvent bien lointain et dépassé ? Si cela arrive, c'est que nous sommes « anachroniques » dans notre propre temps, des fossiles et non des êtres vivants dans le monde moderne, ou tout au moins que nous sommes bizarrement « composites ». Et il arrive en effet que des groupes sociaux, qui par certains côtés expriment l'aspect moderne le plus développé, sont, par d'autres, en retard par leur position sociale et donc incapables d'une complète autonomie historique.

**Note 3.** - S'il est vrai que tout langage contient les éléments d'une conception du monde et d'une culture, il sera également vrai que le langage de chacun révélera la plus ou moins grande complexité de sa conception du monde. Ceux qui ne parlent que le dialecte ou comprennent la langue nationale plus ou moins bien, participent nécessairement d'une intuition du monde plus ou moins restreinte et provinciale, fossilisée, anachronique, en face des grands courants de pensée qui dominent l'histoire mondiale. Leurs intérêts seront restreints, plus ou moins corporatifs ou économistes, mais pas universels. S'il n'est pas toujours possible d'apprendre plusieurs langues étrangères pour se mettre en contact avec des vies culturelles différentes, il faut au moins bien apprendre sa 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 n'importe quelle autre grande culture, être en somme une expression mondiale. *Mais* un dialecte ne peut pas faire la même chose.

**Note 4.** - Créer une nouvelle culture ne signifie pas seulement faire individuellement des découvertes « originales », cela signifie aussi et surtout diffuser critiqueusement des vérités déjà découvertes, les « socialiser » pour ainsi dire et faire par conséquent qu'elles deviennent des bases d'actions vitales, éléments de coordination et d'ordre intellectuel et moral. Qu'une masse d'hommes soit amenée à penser d'une manière cohérente et unitaire la réalité présente, est un fait « philosophique » bien plus important et original que la découverte faite par un « génie » philosophique d'une nouvelle vérité qui reste le patrimoine de petits groupes intellectuels.

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, religion et sens commun, eux non plus ne coïncident pas, mais comment la religion est un élément, entre autres éléments dispersés, du sens commun. Du reste, « sens commun » est un nom collectif, comme « religion » : il n'existe pas qu'un seul sens commun, car il est lui aussi un produit et un devenir historique. La philosophie est la critique et le dépassement de la religion et du sens commun, et en ce sens elle coïncide avec le « bon sens » qui s'oppose au sens commun.

Rapports entre science-religion-sens commun. La religion et le sens commun ne peuvent constituer un ordre intellectuel parce qu'ils ne peuvent se réduire à une unité, à une cohérence, même dans la conscience individuelle, pour ne rien dire de la conscience collective - ils ne peuvent se réduire à une unité ni à une cohérence « d'eux-mêmes », mais par une méthode autoritaire, cela pourrait se faire et c'est en fait arrivé dans le passé à l'intérieur de certaines limites. Le problème de la religion entendu non au sens confessionnel mais au sens laïque d'une unité de foi entre une conception du monde et une norme de conduite conforme à cette conception : mais pourquoi appeler cette unité de foi « religion » et ne pas l'appeler « idéologie » ou franchement « politique » ? <sup>1</sup>

En effet la philosophie cri général n'existe pas : il existe diverses philosophies ou conceptions du monde et, parmi celles-ci, on fait toujours un choix. Comment se fait ce choix ? Ce choix est-il un fait purement intellectuel ou 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 que révèle l'activité réelle de chaque individu, qui est implicitement contenue dans son action ? Et puisque agir c'est toujours agir politiquement, tic petit-on dire que la philosophie réelle de chacun est contenue tout entière dans sa politique ? Cette contradiction entre la pensée et l'action, c'est-à-dire la coexistence de deux conceptions du monde, l'une affirmée en paroles, l'autre se manifestant dans l'action effective, n'est pas toujours due à la mauvaise foi. La mauvaise foi peut être une explication satisfaisante pour quelques individus pris séparément, ou même pour des groupes plus ou moins nombreux ; elle n'est toutefois pas satisfaisante quand la contradiction apparaît dans une manifestation de la vie des grandes masses :

Elle est alors nécessairement l'expression de luttes plus profondes, d'ordre historique-social. Cela veut dire dans ce cas qu'un groupe social (alors qu'il possède en propre une conception du monde, parfois seulement embryonnaire, qui se manifeste dans l'action, et donc par moments, occasionnellement, c'est-à-dire dans les moments où ce groupe bouge comme un ensemble organique) a, pour des raisons de soumission et de subordination intellectuelles, emprunté à un autre groupe une conception qui ne lui appartient pas, qu'il affirme en paroles, et qu'il croit suivre,

---

<sup>1</sup> Sur cet aspect du sens commun voir : « chaque couche sociale a son propre “ sens commun ” et son propre “ bon sens ”, qui sont au fond la conception de la vie et de l'homme la plus répandue. Chaque courant philosophique laisse une sédimentation de “ sens commun ” : cette sédimentation est la preuve de l'efficacité historique de la philosophie. Le sens commun n'est pas quelque chose de rigide et d'immobile ; il se transforme continuellement en s'enrichissant de notions scientifiques et d'opinions philosophiques entrées dans les mœurs. Le “ sens commun ” est le folklore de la philosophie; il est toujours le moyen terme entre le véritable folklore (c'est-à-dire le folklore tel qu'on l'entend communément) et la philosophie, la science, l'économie des savants. Le sens commun crée le futur folklore, c'est-à-dire une phase relativement solidifiée des connaissances populaires d'un temps et d'un lieu déterminés. » (Int., p. 144.)

parce qu'il la suit « en temps normal »<sup>1</sup>, autrement dit lorsque la conduite n'est pas indépendante ni autonome, mais justement soumise et subordonnée. Ainsi donc on ne peut détacher la philosophie de la politique et on peut montrer même que le choix et la critique d'une conception du monde sont eux aussi un fait politique<sup>2</sup>.

Il faut donc expliquer comment il se fait qu'en tout temps coexistent de nombreux systèmes et courants de philosophie, comment ils naissent, comment ils se répandent, pourquoi ils suivent dans leur diffusion certaines lignes de fracture et certaines directions, etc.

Cela montre combien il est nécessaire de rassembler sous forme de système, avec l'aide d'une méthode critique et cohérente, ses propres intuitions du monde et de la vie, en établissant avec précision ce qu'on doit entendre par « système » pour que ce mot ne soit pas compris dans son sens pédant et professoral. Mais cette élaboration doit être faite et ne peut l'être que dans le cadre de l'histoire de la philosophie qui montre quelle élaboration la pensée a subie au cours des siècles et quel effort collectif a coûté notre façon actuelle de penser, qui résume et rassemble toute cette histoire passée, même dans ses erreurs et ses délires. Il n'est pas dit, d'ailleurs, que ces erreurs et ces délires, bien qu'ils appartiennent au passé et qu'ils aient été corrigés, ne se reproduisent pas dans le présent et n'exigent pas de nouvelles corrections.

Quelle est l'idée que le peuple se fait de la philosophie ? On peut la retrouver à travers les manières de parler du langage commun. Une des plus répandues est celle de « prendre les choses avec philosophie », et cette expression, après analyse, n'est pas à rejeter complètement. Il est vrai que la formule invite implicitement à la résignation et à la patience, mais il semble que le point le plus important soit au contraire l'invitation à la réflexion, à se rendre bien compte que ce qui arrive est au fond rationnel et que c'est comme tel qu'il faut l'affronter, en concentrant ses propres forces rationnelles et non en se laissant entraîner par des impulsions instinctives et violentes. On pourrait grouper ces façons de parler populaires avec les expressions semblables des écrivains de caractère populaire - en les empruntant aux grands dictionnaires - où entrent les termes « philosophie » et « philosophiquement », et on verrait alors que ces termes signifient très précisément qu'on surmonte des passions

---

<sup>1</sup> *Temps normal* : s'oppose au moment exceptionnel où le groupe se met en mouvement comme un ensemble organique, et suit alors la conception qui lui est propre, en s'affranchissant de toute subordination.

<sup>2</sup> Voir : « ... le parti, aussi bien que la religion, sont des formes de conception du monde (...) l'unité religieuse est apparente, comme est apparente l'unité politique : l'unité religieuse dissimule une multiplicité réelle de conceptions du monde qui trouvent leur expression dans des partis, car il existe un « indifférentisme » religieux ; de même, l'unité politique masque une multiplicité de tendances qui trouvent leur expression dans les sectes religieuses, etc. Tout homme essaie de parvenir à une seule conception du monde organique et systématique, mais puisque les différenciations culturelles sont nombreuses et profondes, la société revêt une bigarrure bizarre de courants qui présentent un coloris soit religieux, soit politique, selon la tradition historique. » (PP, p. 162.)

bestiales et élémentaires au profit d'une conception de la nécessité qui donne à sa propre action une direction consciente. C'est là le noyau sain du sens commun, ce que justement on pourrait appeler « bon sens » et qui mérite d'être développé et rendu unitaire et cohérent. On voit donc que c'est aussi pour cela qu'on ne peut séparer la philosophie dite « scientifique » de celle dite « vulgaire » et populaire qui n'est qu'un ensemble d'idées et d'opinions disparates.

Mais maintenant 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 se trouve contenue dans ces dernières comme « prémisse » théorique implicite (une « idéologie », pourrait-on dire, si au terme « idéologie » on donne justement le sens le plus élevé d'une conception du monde qui se manifeste implicitement dans l'art, dans le droit, dans l'activité économique, dans toutes les manifestations de la vie individuelle et collective). En d'autres termes, le problème qui se pose est de conserver l'unité idéologique dans tout le bloc social qui, précisément par cette idéologie déterminée est cimenté et unifié. La force des religions et surtout de l'Église catholique a consisté et consiste en ce qu'elles sentent énergiquement la nécessité de l'union doctrinale de toute la masse « religieuse » et qu'elles luttent afin que les couches intellectuellement supérieures ne se détachent pas des couches inférieures. L'Église romaine a toujours été la plus tenace dans la lutte visant à empêcher que se forment officiellement deux religions, celle des intellectuels et celle des « âmes simples ». Cette lutte n'a pas été sans graves inconvénients pour l'Église elle-même, mais ces inconvénients sont liés au processus historique qui transforme toute la société civile et qui, en bloc, contient une critique corrosive des religions ; ce qui rehausse d'autant la capacité organisatrice du clergé dans le domaine de la culture et le rapport abstraitement rationnel et juste que dans sa sphère, l'Église a su établir entre les intellectuels et les « simples ». Les jésuites ont été indubitablement les plus grands artisans de cet équilibre et pour le conserver, ils ont imprimé à l'Église un mouvement progressif qui tend à donner satisfaction aux exigences de la science et de la philosophie, mais avec un rythme si lent et méthodique que les mutations ne sont pas perçues par la masse des « simples » bien qu'elles paraissent « révolutionnaires » et démagogiques aux intégristes »<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Catholiques intégraux [*integrali* (intégraux) ou *integralisti* (intégristes)], jésuites, modernistes sont, écrit Gramsci, « les trois tendances "organiques" du catholicisme, autrement dit les forces qui se disputent l'hégémonie dans l'Église romaine » (Mach., p. 266). Gramsci se propose de faire une bibliographie sur la question. « D'après ce qu'on peut noter dans *Civiltà cattolica* [Civilisation catholique], il semble que *Fede e Ragione* [Foi et Raison] soit aujourd'hui la revue la plus importante des catholiques « intégristes ». Voir quels en sont les principaux collaborateurs et sur quels points elle se heurte aux jésuites : s'il s'agit de points concernant la foi, la morale, la politique, etc. Les « intégristes » ont des positions fortes dans l'ensemble de certains ordres religieux rivaux des jésuites (dominicains, franciscains) ; il faut se rappeler que les jésuites ne sont pas eux non plus homogènes : le cardinal Billot, intégriste intransigeant au point de renoncer à la pourpre, était jésuite, et jésuites furent aussi quelques modernistes qui firent du bruit comme Tyrrel. » Gramsci rappela la fortune des « intégristes » sous le pape Pie X qui condamna le modernisme, et leur organisation en une véritable association secrète. Pie XI, au contraire, est défini comme « le pape des jésuites » : par sa lutte contre *l'Action française*, Pie XI entend « limiter l'importance des

Une des plus grandes faiblesses des philosophies de l'immanence <sup>1</sup> en général consiste précisément dans le fait de ne pas avoir 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 produit à l'échelle européenne, avec la faillite immédiate de la Renaissance et en partie également de la Réforme, en face de l'Église romaine. Cette faiblesse se manifeste dans la question scolaire, dans la mesure où les philosophies de l'immanence n'ont même pas tenté de construire une conception qui pût remplacer la religion dans l'éducation de l'enfant, d'où le sophisme pseudo-historiciste qui fait que des pédagogues sans religion (sans confession) et en réalité athées, concèdent l'enseignement de la religion parce que la religion est la philosophie de l'enfance de l'humanité qui se renouvelle dans toute enfance non métaphorique. L'idéalisme s'est également montré hostile aux mouvements culturels qui veulent « aller au peuple » <sup>2</sup>, et qui se manifestèrent dans les universités dites populaires et autres institutions semblables, et non pas seulement pour leurs aspects négatifs, car en ce cas ils auraient dû chercher à faire mieux. Ces mouvements étaient pourtant dignes d'intérêt, et ils méritaient d'être étudiés : ils connurent le succès, en ce sens qu'ils démontrèrent 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. Ils étaient toutefois dépourvus de tout caractère organique, aussi bien du point de vue de la pensée philosophique qu'en ce qui concerne la solidité de l'organisation et la centralisation culturelle ; on avait l'impression d'assister aux premiers contacts entre marchands anglais et nègres africains : on distribuait une marchandise de pacotille, pour avoir des pépi-

---

catholiques « intégristes », ouvertement réactionnaires, et qui rendent à peu près impossible l'organisation en France d'une forte Action catholique et d'un parti démocrate-populaire capable de faire concurrence aux radicaux, sans toutefois les attaquer de front. La lutte contre le modernisme avait trop déséquilibré à droite le catholicisme, aussi est-il nécessaire de le « centrer » sur les jésuites, autrement dit lui redonner une forme politique ductile, sans raideur doctrinaire, lui offrir une grande liberté de manœuvre, etc. ; Pie XI est vraiment le pape des jésuites. »

<sup>1</sup> C'est à B. Croce d'abord, à G. Gentile ensuite que Gramsci pense ici : ils sont philosophes de l'immanence dans la mesure où leur philosophie trouve dans le monde lui-même son premier principe, l'Esprit créateur, sans faire appel à un Dieu extérieur au monde. Croce fut ministre de l'Éducation nationale dans le dernier ministère Giolitti (1920-1921), gouvernement qui était en place au moment de l'occupation des usines en avril 1920. Ce gouvernement d'union devait faire des concessions au représentant du parti populaire (première démocratie chrétienne dirigée par Don Sturzo) et au Vatican. Croce élaborait un projet de réforme de l'enseignement qui prévoyait la « réintroduction de l'enseignement religieux dans les écoles primaires comme véritable matière d'enseignement, et l'examen d'État » (SALVATORELLI : *Storia d'Italia nel periodo fascista*, Einaudi 1956, p. 140). « L'institution dans l'enseignement secondaire de l'examen d'État établissait une parité effective des conditions entre les candidats sortant des écoles gouvernementales et ceux des écoles privées. » (M. VAUSSARD : *Histoire de l'Italie contemporaine*, Hachette 1950, p. 230.) Giolitti abandonna le projet de son ministre, et c'est Gentile, ministre de l'Instruction publique dans le gouvernement fasciste, qui reprit en le développant le programme de Croce. Sa réforme scolaire fut approuvée le 23 avril 1923.

<sup>2</sup> Voir : « Tout mouvement intellectuel devient ou redevient national dans la mesure où s'est produit un "retour au peuple", dans la mesure où l'on a eu non seulement une phase de "Réforme", mais aussi une phase de "Renaissance", et où les phases "Réforme-Renaissance" se succèdent organiquement et ne correspondent pas à des phases historiques distinctes. » (LV.N., p. 67.)

tes d'or. D'ailleurs l'unité organique de la pensée et la solidité culturelle n'étaient possibles que si entre les intellectuels et les simples avait existé la même unité que celle qui doit unir théorie et pratique, c'est-à-dire à la condition que les intellectuels eussent été les intellectuels organiques de ces masses, qu'ils eussent élaboré et rendu cohérents les principes et les problèmes que ces masses posaient par leur activité pratique, et cela par la constitution d'un bloc culturel et social <sup>1</sup>. Nous nous retrouvons devant le même problème auquel il a été fait allusion : un mouvement philosophique est-il à considérer comme tel seulement lorsqu'il s'applique à développer une culture spécialisée, destinée à des groupes restreints d'intellectuels ou au contraire n'est-il tel que 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 en contact avec les « simples » et, bien plus, trouve dans ce contact la source des problèmes à étudier et à résoudre ? Ce n'est que par ce contact qu'une philosophie devient « historique », qu'elle se purifie des éléments intellectualistes de nature individuelle et qu'on fait du « vivant » <sup>2</sup>

Une philosophie de la praxis <sup>3</sup> ne peut se présenter à l'origine que sous un aspect polémique et critique, comme dépassement du mode de pensée précédent et de la pensée concrète existante (ou monde culturel existant). Par suite, 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* <sup>4</sup> une science dans la vie individuelle de « tous les hommes », mais de rénover et de

---

<sup>1</sup> Peut-être est-il utile « pratiquement » de faire la distinction entre philosophie et sens commun pour mieux indiquer le passage du premier moment au second ; dans la philosophie sont surtout mis en évidence les caractères d'élaboration individuelle de la pensée ; dans le sens commun au contraire, les caractères diffus et génériques d'une certaine époque et dans un certain milieu populaire. Mais toute philosophie tend à devenir sens commun d'un milieu même restreint (de tous les intellectuels). Il s'agit par conséquent d'élaborer une philosophie qui, ayant déjà diffusion et possibilité de diffusion parce que liée à la vie pratique et contenue implicitement en elle, devienne un sens commun rénové, doué de la cohérence et du nerf des philosophies individuelles : cela ne peut arriver que si est constamment sentie l'exigence du contact culturel avec les « simples ». (*Note de Gramsci.*)

<sup>2</sup> Pour saisir avec précision le sens de la notion de *rapport organique* entre les intellectuels et le peuple et de *bloc historique*, pour comprendre l'attitude que l'intellectuel doit avoir à l'égard du peuple, voir surtout la note « Passage du savoir ou comprendre... » (cf. *infra*, pp. 301-302) et aussi : « les conceptions du monde ne peuvent pas ne pas être élaborées par des esprits éminents, mais la « réalité » est exprimée par les humbles, par les esprits simples » (L.V.N., p. 76).

<sup>3</sup> Le marxisme. L'expression permettait certes de ne pas alerter les censeurs de la prison qui eussent été arrêtés par le mot *marxisme*. Il faut toutefois bien voir que Gramsci entend donner au choix de cette expression un sens positif : elle adhère mieux que tout autre à un climat de recherches marxistes proprement italien (Antonio Labriola, et même les premiers travaux de Croce et de Gentile). L'expression rend compte également de l'exigence profonde d'entendre le marxisme, à l'école de Lénine, comme la parfaite compénétration dialectique de la théorie (philosophie) et de la pratique (praxis), comme l'affirmation d'une volonté pratique de changer le monde en même temps que l'affirmation de toutes les possibilités de développement de la théorie dialectiquement liée à la pratique, développement original et autonome par rapport à l'ancien matérialisme comme à toute forme d'idéalisme.

<sup>4</sup> Sur un terrain de nouveauté absolue.

rendre « critique » une activité déjà existante) et donc 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 en effet essentiellement dans l'activité de personnalités particulièrement douées) peut être considérée comme les « pointes » du progrès du sens commun, tout au moins du sens commun des couches les plus cultivées de la Société, et, grâce à elles, du sens commun populaire également. Voici donc qu'une préparation à l'étude de la philosophie doit exposer sous forme de synthèse les problèmes nés du processus de développement de la culture générale - qui ne se reflète que partiellement dans l'histoire de la philosophie, laquelle demeure toutefois - en l'absence d'une histoire du sens commun (impossible à construire par manque d'un matériel documentaire) - la source fondamentale à laquelle il faut se référer pour faire la critique de ces problèmes, en démontrer la valeur réelle (s'ils l'ont encore) ou la signification qu'ils ont eue, comme anneaux dépassés d'une chaîne, et définir les problèmes actuels nouveaux ou les termes dans lesquels se posent aujourd'hui de vieux problèmes.

Le rapport entre philosophie « supérieure » et sens commun est assuré par la « politique », de même qu'est assuré par la politique le rapport entre le catholicisme des intellectuels et celui des « simples ». Les différences dans les deux cas sont toutefois fondamentales. Que l'Église ait à affronter un problème des « simples », signifie justement qu'il y a eu rupture dans la communauté des fidèles, rupture à laquelle on ne peut remédier en élevant les « simples » au niveau des intellectuels (l'Église ne se propose même pas cette tâche, idéalement et économiquement bien au-dessus de ses forces actuelles) mais en faisant peser une discipline de fer sur les intellectuels afin qu'ils n'outrepassent pas certaines limites dans la distinction et ne la rendent pas catastrophique et irréparable. Dans le passé, ces « ruptures » dans la communauté des fidèles trouvaient remède dans de forts mouvements de masse qui déterminaient la formation de nouveaux ordres religieux - ou étaient résumés dans cette formation - autour de fortes personnalités (saint Dominique <sup>1</sup>, saint François <sup>2</sup>).

<sup>1</sup> Les mouvements à caractère hérétique du Moyen Age, en tant que réaction simultanée à l'attitude politicienne de l'Église et à la philosophie scolastique qui en fut une expression, ont été, sur la base des conflits sociaux déterminés par la naissance des Communes, une rupture, à l'intérieur de l'Église, entre la masse et les intellectuels, rupture « recousue » par la naissance de mouvements populaires religieux réabsorbés par l'Église grâce à la formation des ordres mendiants et à la création d'une nouvelle unité religieuse. (*Note de Gramsci.*)

<sup>2</sup> Les fondateurs des deux grands ordres en qui Dante (1265-1321) voit les « princes » appelés par Dieu pour régénérer l'Église (*Divina Commedia*, Par., XI). Les deux ordres sont fondés à une époque où l'Église est particulièrement ébranlée par les hérésies (cathares, patarins, albigeois ...). Ces mouvements hérétiques sont souvent des mouvements de masse auxquels ne reste pas indifférent le bas-clergé plein de rancœur contre le *luxe des dignitaires* que dénoncent une foule de prophètes improvisés.

Gramsci établit un rapport entre l'attitude de « non-violence » (gandhisme, tolstoïsme) et les mouvements religieux populaires du Moyen Age : « il faut les voir, eux aussi, écrit Gramsci, dans un rapport d'impuissance politique des grandes masses en face d'opresseurs peu nombreux, mais aguerris et centralisés. Les humbles et les offensés se retranchent dans le pacifisme évangélique des premiers temps, dans « l'exposition » sans voile de leur « nature humaine » méconnue et piétinée, en dépit des affirmations de fraternité en Dieu le père et d'égalité, etc. Dans l'histoire des hérésies médiévales, François a sa place bien à part : il ne veut pas lutter, et il ne pense même pas

Mais la Contre-Réforme <sup>1</sup> a stérilisé ce pullulement de forces populaires : la Compagnie de Jésus est le dernier grand ordre religieux, d'origine réactionnaire et autoritaire, possédant un caractère répressif et « diplomatique », qui a marqué par sa naissance le durcissement de l'organisme catholique. Les nouveaux ordres qui ont surgi après ont une très faible signification « religieuse » et une grande signification « disciplinaire » sur la masse des fidèles, ce sont des ramifications et des tentacules de la Compagnie de Jésus, ou ils le sont devenus, instruments de « résistance » pour conserver les positions politiques acquises, et non forces rénovatrices de développement. Le catholicisme est devenu « jésuitisme ». Le modernisme n'a pas créé d' « ordre religieux », mais un parti politique, la démocratie chrétienne <sup>2</sup>.

---

à une lutte quelconque, ce qui le distingue des autres novateurs (Valdo [Pierre de Vaux], etc. et les franciscains eux-mêmes) » (Ris., pp. 46-47).

<sup>1</sup> La Contre-Réforme est la période de réaction de l'Église catholique aux différents mouvements de réforme qui mettaient en péril son existence même. Après l'ère des papes humanistes, comme Léon X, Paul III et Pie IV comprennent l'urgence d'une rigueur dans le dogme et d'une censure impitoyable à l'égard des lettres et des arts. Le Concile de Trente (1545-1563), travaille près de vingt ans à fixer le dogme. La Compagnie de Jésus fondée par Ignace de Loyola en 1534, dans un but missionnaire, fournira à l'Église une armée prête à obéir aveuglément à la Papauté, en pratiquant « pour la plus grande gloire de Dieu » un machiavélisme que le jésuitisme dénonce chez Machiavel. Sur la censure de la Contre-Réforme, Gramsci note : « Les œuvres complètes de Machiavel furent imprimées pour la dernière fois en Italie en 1554, et le *Décameron* [de Boccace], en édition intégrale, en 1557 ; l'éditeur Giolito cessa d'imprimer Pétrarque après 1560. C'est à partir de ce moment que commencent les éditions châtrées des poètes, des conteurs, des romanciers. La censure de l'Église tracasse même les peintres. » (Risorg., p. 36.)

<sup>2</sup> Rappeler l'anecdote (racontée par Steed dans ses *Mémoires*) du cardinal qui explique au protestant anglais philo-catholique que les miracles de saint Janvier \* sont des articles de foi pour les petites gens de Naples, mais non pour les intellectuels, que même dans l'Évangile il y a des « exagérations », et qui à la question : « Mais ne sommes-nous pas chrétiens ? », répond : « Nous sommes les prélats, c'est-à-dire des "politiques" de l'Église de Rome. » (Note de Gramsci.)

\* Saint Janvier (San Gennaro), patron de Naples.

La position de la philosophie de la praxis est l'antithèse de la position catholique : la philosophie de la praxis ne tend pas à maintenir les « simples » dans leur philosophie primitive du sens commun, mais au contraire à les amener à une conception supérieure de la vie. Si elle affirme l'exigence d'un contact entre les intellectuels et les simples, ce n'est pas pour limiter l'activité scientifique et pour maintenir une unité au bas niveau des masses, mais bien pour construire un bloc intellectuel-moral qui rende politiquement possible un progrès intellectuel de masse et pas seulement de quelques groupes restreints d'intellectuels.

L'homme de masse actif agit pratiquement, mais n'a pas une claire conscience théorique de son action qui pourtant est une connaissance du monde, dans la mesure où il transforme le monde. Sa conscience théorique peut même être historiquement en opposition avec son action. On peut dire qu'il a deux consciences théoriques (ou une conscience contradictoire) : l'une qui est contenue implicitement dans son action et qui l'unit réellement à tous ses collaborateurs dans la transformation pratique de la réalité, l'autre superficiellement explicite ou verbale, qu'il a héritée du passé et accueillie sans critique. Cette conception « verbale » n'est toutefois pas sans conséquences : elle renoue les liens avec un groupe social déterminé, influe sur la conduite morale, sur l'orientation de la volonté, d'une façon plus ou moins énergique, qui peut atteindre un point où les contradictions de la conscience ne permettent aucune action, aucune décision, aucun choix, et engendrent un état de passivité morale et politique. La compréhension critique de soi-même se fait donc à travers une lutte « d'hégémonies » politiques, de directions opposées, d'abord dans le domaine de l'éthique, ensuite de la politique, pour atteindre à une élaboration supérieure de sa propre conscience du réel. La conscience d'être un élément d'une force hégémonique déterminée (c'est-à-dire la conscience politique) est la première étape pour arriver à une progressive auto-conscience où théorie et pratique finalement s'unissent. Même l'unité de la théorie et de la pratique n'est donc pas une donnée de fait mécanique, mais un devenir historique, qui a sa phase élémentaire et primitive dans le sentiment à peine instinctif de « distinction » et de « détachement », d'indépendance, et qui progresse jusqu'à la possession réelle et complète d'une conception du monde cohérente et unitaire. Voilà pourquoi il faut souligner comment le développement politique du concept d'hégémonie <sup>1</sup> représente un grand progrès philosophique, en plus de son aspect politique

---

<sup>1</sup> « L'hégémonie » correspond à la thèse développée par Lénine, du prolétariat comme classe dirigeante, en même temps qu'à la pratique de cette direction. L'« hégémonie » suppose la dictature du prolétariat, c'est-à-dire la coercition que la classe dominante fait nécessairement peser sur les groupes antagonistes. Mais c'est aussi la direction intellectuelle et morale (culturelle) de tous les alliés du prolétariat dont on a gagné le consentement et dont on veut organiser le « consentement actif » (paysannerie, etc.). L'emploi par Gramsci du mot « hégémonie » ne vise pas seulement à tromper une censure qui aurait réagi à l'expression « dictature du prolétariat ». Alors que cette dernière expression évoque surtout le moment de la coercition, l'hégémonie, qui ne peut exister sans le premier moment, développe l'aspect positif de la « direction ». Ainsi s'établit la distinction entre « dominant » et « dirigeant » : la prise de pouvoir donne la domination, reste à conquérir la « direction ». Mais cette direction elle-même n'est pas postérieure à la domination : les deux moments sont dialectiquement liés et un groupe peut et doit être « dirigeant » avant de conquérir le

pratique, parce qu'il entraîne et suppose nécessairement une unité intellectuelle et une éthique conforme à une conception du réel qui a dépassé le sens commun et qui est devenue, bien qu'à l'intérieur de limites encore étroites, critique.

pouvoir, et lorsqu'il devient « dominant », malheur à lui s'il perd son rôle « dirigeant ». Il s'agit donc de la part de Gramsci d'un développement original donné à une thèse fondamentale de Lénine : le prolétariat, classe dirigeante organisée par son parti qui est l'« appareil hégémonique » (« *apparato egemonico* »). L'hégémonie, telle qu'elle a été théorisée et réalisée par Lénine, change complètement les données philosophiques, puisque se trouvent effectivement établis, à l'échelle d'un grand peuple, des rapports nouveaux entre la théorie et la pratique, et que s'accomplit ainsi un progrès considérable de la connaissance. Mais c'est aussi en développant la thèse de l'hégémonie que Gramsci fait de la philosophie de la praxis un « canon » efficace d'interprétation, tant pour les « situations » présentes que pour celles du passé (en particulier l'étude du Risorgimento, où Gramsci montre par exemple que le parti d'action est dirigé, même après la prise de Rome, par les modérés) : c'est en effet « dans la sphère de l'hégémonie que culmine l'analyse des différents rapports de force » qui déterminent une « situation » (cf. *Analyses des situations*, p. 502 et suiv.), et particulièrement le second moment ou rapport des forces politiques où la phase économique corporative est dépassée au profit de la phase politique, où la lutte purement économique d'un groupe s'élève à un plan « universel », « en créant ainsi l'hégémonie d'un groupe social fondamental sur une série de groupes subordonnés » (499). Dans cette conception, se trouve mise en lumière la fonction des intellectuels qui sont les « commis » d'un groupe dominant, pour l'exercice des fonctions subalternes de l'hégémonie sociale et du gouvernement politique, c'est-à-dire tant pour l'organisation du consentement actif que pour celle de l'appareil de coercition (voir : pp. 603-607 [Intel. p. 9]). Ainsi Gramsci pouvait-il écrire qu'il élargissait considérablement la notion traditionnelle d'intellectuel (voir pp. 600-602), dans une lettre à sa belle-sœur Tatiana où il expose son plan de travail, et qui est capitale pour avoir une vue d'ensemble des recherches de G. (*Lettres de la prison*, préf. de P. Togliatti, trad. de J. Noaro, Ed. soc., 1953, lettre 89, p. 313). Dans la même lettre, G. dit aussi qu'il est amené à préciser la notion d'État, entendu généralement comme dictature et non comme « équilibre de la société politique avec la société civile, ou hégémonie d'un groupe social sur la société nationale tout entière, hégémonie exercée par le moyen d'organismes privés, comme l'Église, les syndicats, les écoles, etc. ». Conception qui situe B. Croce dans sa fonction de « pape laïque » : « et c'est justement dans la société civile que travaillent les intellectuels (Benedetto Croce, par exemple, est une espèce de pape laïque et il est un instrument très efficace d'hégémonie, même s'il se trouve de temps à autre en opposition avec tel ou tel gouvernement, etc.) » (ib.). Et c'est surtout à cette conception de la fonction des intellectuels qu'il faut se reporter pour définir la « phase économique-corporative », qui précède l'hégémonie, mais que certains États se sont révélés incapables de dépasser, parce que la classe économique dont ils représentaient la domination « n'a pas su créer sa propre catégorie d'intellectuels, et dépasser la phase de la dictature par l'exercice de l'hégémonie [*esercitare una egemonia oltre che una dittatura*] (ib.) ; cette « phase économique-corporative », que, dans le monde moderne, l'Amérique n'a pas su dépasser, elle qui « n'a pas encore créé une conception du monde et un groupe de grands intellectuels capables de diriger le peuple dans le domaine de la société civile ». (P. P., p. 32) ; c'est dans cette impuissance à dépasser la phase économique-corporative que G. voit une des raisons de la chute des Communes du Moyen Âge, chute liée au caractère cosmopolite des intellectuels italiens, à l'absence chez eux de caractère national-populaire. Et c'est à l'intérieur de cette optique qu'apparaît dans toute son importance la volonté de Machiavel de politiser les masses rurales apolitiques, par la création d'une armée nationale capable de susciter un lien nouveau entre ville et campagne, différent de la pure domination que la ville faisait peser sur le « *contado* ». C'est dans cette volonté d'unification politique, notamment par la milice, qui suppose l'hégémonie de la ville sur la campagne, que Gramsci décèle chez Machiavel un « jacobinisme précocé ». Et cette volonté est aux yeux de Gramsci de même nature que celle des révolutionnaires de 1792 qui décrètent la levée en masse et que celle de Lénine affirmant la thèse de l'alliance avec la paysannerie sous la direction du prolétariat.

Toutefois, dans les plus récents développements de la philosophie de la praxis, l'approfondissement du concept d'unité de la théorie et de la pratique n'en est encore qu'à une phase initiale : des restes de mécanisme demeurent, puisqu'on parle de théorie comme « complément », « accessoire » de la pratique, de théorie comme servante de la pratique. Il semble juste que cette question doive elle aussi être posée historiquement, c'est-à-dire comme un aspect de la question politique des intellectuels. Auto-conscience critique signifie historiquement et politiquement création d'une *élite* d'intellectuels : une masse humaine ne se « distingue <sup>1</sup> pas et ne devient pas indépendante « d'elle-même », sans s'organiser (au sens large), et il n'y a pas d'organisation sans intellectuels, c'est-à-dire sans organisateurs et sans dirigeants, sans que l'aspect théorique du groupe théorie-pratique se distingue concrètement dans une couche de personnes « spécialisées » dans l'élaboration intellectuelle et philosophique. Mais ce processus de création des intellectuels est long, difficile, plein de contradictions, de marches eu avant et de retraites, de débandades et de regroupements, où la « fidélité » de la masse (et la fidélité et la discipline sont initialement la forme que prennent l'adhésion de la masse et sa collaboration au développement du phénomène culturel tout entier) est mise parfois à rude épreuve. Le processus de développement est lié à une dialectique intellectuels-masse ; la couche des intellectuels se développe quantitativement et qualitativement, mais tout bond vers une nouvelle « ampleur » et une nouvelle complexité de la couche des intellectuels, est lié à un mouvement analogue de la masse des simples, qui s'élève vers des niveaux supérieurs de culture et élargit en même temps le cercle de son influence, par des pointes individuelles ou même des groupes plus ou moins importants, en direction de la couche des intellectuels spécialisés. Mais dans le processus se répètent continuellement des moments où, entre masse et intellectuels (soit certains d'entre eux, soit un groupe) se produit un décrochage, une perte de contact, et, par conséquent l'impression d'« accessoire », de complémentaire, de subordonné. Insister sur l'élément « pratique » du groupe théorie-pratique, après avoir scindé, séparé, et pas seulement distingué les deux éléments (opération purement mécanique et conventionnelle) signifie qu'on traverse une phase historique relativement primitive, une phase encore économique-corporative, où se transforme quantitativement le cadre général de la « structure » et où la qualité-superstructure adéquate s'apprête à surgir mais n'est pas encore organiquement formée. Il faut mettre en relief l'importance et la signification qu'ont, dans le monde moderne, les partis politiques dans l'élaboration et la diffusion des conceptions du monde, en tant qu'ils élaborent essentiellement l'éthique et la politique conformes à ces dernières, et qu'ils fonctionnent en somme comme des « expérimentateurs » historiques de ces conceptions. Les partis sélectionnent individuellement la masse agissante et la sélection se fait aussi bien dans le domaine pratique, que dans le domaine théorique et conjointement, avec un rapport d'autant plus étroit entre théorie et pratique, que la

---

<sup>1</sup> Cette auto-conscience du prolétariat, autrement dit le prolétariat qui prend conscience de son caractère de classe « distincte » de la classe antagoniste, exige une organisation, contrairement à ce que pense, par exemple, un Sorel, pour qui la « distinction » ou « scission » naît et se développe spontanément en dehors de toute organisation et de tout programme de parti, par le syndicat et notamment grâce au « mythe » de la grève générale (Cf. *Mach.*, p. 138 et suiv.).

conception innove d'une manière plus vitale et radicale, et qu'elle se présente comme l'antagoniste des vieux modes de pensée. Ainsi peut-on dire que par les partis s'élaborent de nouvelles conceptions intellectuelles, intégrales et totalitaires, c'est-à-dire qu'ils sont le creuset de l'unification de la théorie et de la pratique, en tant que processus historique réel, et on comprend combien est nécessaire que le parti se forme au moyen d'adhésions individuelles et non selon le type « labour party », car il s'agit de diriger organiquement « toute la masse économiquement active », il s'agit de la diriger non pas selon de vieux schèmes, mais en innovant, et l'innovation ne peut prendre à ses débuts un caractère de masse que par l'intermédiaire d'une *élite*, pour qui la conception contenue implicitement dans l'activité humaine est déjà devenue, dans une certaine mesure, conscience actuelle cohérente et systématique, volonté ferme et précise <sup>1</sup>.

Il est possible d'étudier une de ces phases dans la discussion au cours de laquelle se sont manifestés les plus récents développements de la philosophie de la praxis (discussion résumée dans un article de E. D. Mirski, collaborateur de la *Cultura* <sup>2</sup>. On peut voir comment s'est fait le passage d'une conception mécaniste purement extérieure à une conception activiste, qui se rapproche davantage, comme on l'a observé, d'une juste compréhension de l'unité de la théorie et de la pratique, bien qu'on n'ait pas encore donné son sens plein à la synthèse. On peut observer comment l'élément déterministe, fataliste, mécaniste a été un « arôme » idéologique immédiat de la philosophie de la praxis, une forme de religion et d'excitant (mais à la façon des stupéfiants), que rendait nécessaire et que justifiait historiquement le caractère « subalterne » de couches sociales déterminées.

Quand on n'a pas l'initiative de la lutte et que la lutte même finit par s'identifier avec une série de défaites, le déterminisme mécanique devient une formidable force de résistance morale, de cohésion, de persévérance patiente et obstinée. « Je suis battu momentanément, mais à la longue la force des choses travaille pour moi, etc. » La

---

<sup>1</sup> Voir sur la fonction d'éducation active qui revient aux partis modernes : « La fonction d'hégémonie ou de direction politique des partis peut être appréciée grâce à l'observation du développement de la vie interne des partis eux-mêmes. Si l'État représente, par sa réglementation juridique, la force coercitive et disciplinaire d'un pays, les partis - en représentant l'adhésion spontanée d'une élite à des normes de conduite considérées comme le type de comportement auquel toute la masse doit être éduquée - doivent montrer, dans leur propre vie interne, qu'ils ont assimilé comme principes de conduite morale ces règles qui sont, dans l'État, des obligations morales. Au sein des partis, la nécessité est déjà devenue liberté. De là, naît la très grande valeur politique (c'est-à-dire de direction politique) de la discipline interne du parti, et donc la valeur d'une telle discipline comme critère pour évaluer les capacités d'expansion des divers partis. De ce point de vue, les partis peuvent être considérés comme des écoles préparant à la vie de l'État. Éléments de la vie des partis : caractère (résistance aux impulsions de culture dépassées), honneur (volonté intrépide dans le soutien d'un nouveau type de culture et de vie), dignité (conscience d'agir pour une fin supérieure), etc. » (PP., pp. 68-69.)

<sup>2</sup> Allusion probable à l'article de E. D. Mirski : « Demokratie und Partei im Bolchevismus » [La Démocratie et le Parti dans le bolchévisme], publié dans le recueil : *Demokratie und Partei!*, par P. R. Rohden, Wien, 1932. Gramsci appelle Mirski collaborateur de la *Cultura* car ce dernier y avait publié un article dans le numéro de février 1931.

volonté réelle se travestit en un acte de foi, en une certaine rationalité de l'histoire, en une forme empirique et primitive de finalisme passionné qui apparaît comme un substitut de la prédestination, de la providence, etc., des religions confessionnelles. Il faut insister sur le fait que même en ce cas, il existe réellement une forte activité de la volonté, une intervention directe sur la « force des choses », mais justement sous une forme implicite voilée, qui a honte d'elle-même, d'où les contradictions de la conscience dépourvue d'unité critique, etc. Mais quand le subalterne devient dirigeant et responsable de l'activité économique de masse, le mécanisme se présente à un certain moment comme un danger imminent, et on assiste à une révision de tout le système de pensée, parce qu'il s'est produit un changement dans le mode de vie social. Pourquoi les limites de la « force des choses » et son empire deviennent-ils plus étroits ? C'est que, au fond, si le subalterne était hier une chose, il est aujourd'hui, non plus une chose mais une personne historique, un protagoniste ; s'il était hier irresponsable parce que « résistant » à une volonté étrangère, il se sent aujourd'hui responsable parce que non plus résistant mais agent et nécessairement actif et entreprenant. Mais avait-il été réellement hier simple « résistance », simple « chose », simple « irresponsabilité ? » Certainement pas, et il convient au contraire de mettre en relief comment le fatalisme ne sert qu'à voiler la faiblesse d'une volonté active et réelle. Voilà pourquoi il faut toujours démontrer la futilité du déterminisme mécanique, qui, explicable comme philosophie naïve de la masse, et, uniquement en tant que tel, élément intrinsèque de force, devient, lorsqu'il est pris comme philosophie réfléchi et cohérente de la part des intellectuels, une source de passivité, d'autosuffisance imbécile ; et cela, sans attendre que le subalterne soit devenu dirigeant et responsable. Une partie, de la masse, même subalterne, est toujours dirigeante et responsable, et la philosophie de la partie précède toujours la philosophie du tout, non seulement comme anticipation théorique, mais comme nécessité actuelle.

Que la conception mécaniste ait été une religion de subalternes, c'est ce que montre une analyse du développement de la religion chrétienne, qui, au cours d'une certaine période historique et dans des conditions historiques déterminées a été et continue d'être une « nécessité », une forme nécessaire de la volonté des masses populaires, une forme déterminée de la rationalité du monde et de la vie, et a fourni les cadres généraux de l'activité pratique réelle. Dans ce passage d'un article de *Civiltà cattolica* [Civilisation catholique] « Individualisme païen et individualisme chrétien » (fasc. du 5 mars 1932) cette fonction du christianisme me semble bien exprimée :

« La foi dans un avenir sûr, dans l'immortalité de l'âme destinée à la béatitude, dans la certitude de pouvoir arriver à la jouissance éternelle, a été l'élément moteur d'un travail intense de perfection intérieure et d'élévation spirituelle. C'est là que le véritable individualisme chrétien a trouvé l'élan qui l'a porté à ses victoires. Toutes les forces du chrétien ont été rassemblées autour de cette noble fin. Libéré des fluctuations spéculatives qui épuisent l'âme dans le doute, et éclairé par des principes immortels, l'homme a senti renaître ses espérances ; sûr qu'une force supérieure le soutenait dans sa lutte contre le mal, il se fit violence à lui-même et triompha du monde. »

Mais en ce cas également, c'est du christianisme naïf qu'on entend parler, non du christianisme jésuitisé, transformé en pur narcotique pour les masses populaires.

Mais la position du calvinisme, avec sa conception historique implacable de la prédestination et de la grâce, qui détermine une vaste expansion de l'esprit d'initiative (ou devient la forme de ce mouvement) est encore plus expressive et significative <sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> On peut voir à ce propos Max Weber \*, « L'etica protestante e lo spirito del capitalismo » [L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme], publié dans *Nuovi Studi* [Nouvelles Études], fascicule de 1931, et suiv., et le livre de Groethuysen \*\* sur les origines religieuses de la bourgeoisie en France (*Note de Gramsci*).

\* Les premières études approfondies sur les rapports du christianisme, et en particulier du calvinisme, et même du puritanisme anglais, et les progrès du capitalisme sont dus à Max Weber, qui publia deux articles : « Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus » [L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme] dans *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, tome XX (1904) et tome XXI (1905), réunis plus tard dans le tome I de *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* (1920) [Recueil d'essais sur la sociologie de la religion]. Ces rapports sont indiqués par F. Engels (notamment dans *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, Ed. soc., 1970, p. 82 : « Le calvinisme s'y révéla comme le véritable déguisement religieux des intérêts de la bourgeoisie de l'époque ») et ils l'étaient déjà par K. Marx (*Le Capital*, I, pp. 269-270) dans une note relevée par Boukharine qui écrit que « la remarque [de Marx] sur le rôle du protestantisme dans la genèse du capitalisme » a fait naître « toute une littérature (Sombart, Max Weber, en particulier, Troeltsch, etc.) » *Marx' teaching and its historical importance* (voir critique à Boukharine), p. 45. « L'implacable conception de la grâce » est ainsi analysée par R.H. Tawney, dans ses rapports avec la conduite du puritain : « La conduite et l'action de l'homme ont beau n'être d'aucun secours pour obtenir un salut arbitrairement accordé, elles n'en sont pas moins une preuve que ce salut a été accordé : ainsi, ce qui a été rejeté comme moyen est-il repris comme effet, et le puritain se jette-t-il dans l'activité pratique avec l'énergie démoniaque de quelqu'un qui, ayant apaisé tous ses doutes, a conscience qu'il est un vase d'élection. Une fois engagé dans les affaires, il apporte à celles-ci les qualités et les limitations de sa foi avec leur implacable logique. Appelé par Dieu à travailler dans sa vigne, il porte en lui-même un principe d'énergie et d'ordre, qui le rend invincible dans la guerre comme dans les luttes commerciales. Convaincu que le caractère est tout et les circonstances rien, il voit dans la pauvreté de ceux qui tombent en chemin, non une infortune qu'il faut plaindre et soulager, mais une faute morale qu'il faut condamner ; il voit dans la richesse... la félicité qui couronne l'énergie et la volonté. Durci par la réflexion, la discipline et la maîtrise de soi, il est l'ascète pratique, qui remporte ses victoires... dans le bureau d'affaires et sur le marché. » R.H. TAWNEY : *La Religion et l'essor du capitalisme* (*Religion and the rise of the capitalism*, Londres, 1926), trad. par Odette Merlat, notices et index par Michel Mollat, préface d'E. Labrousse, Paris, Rivière, 1951 (Bibl. d'histoire économique et sociale).

\*\* Quant au livre de Groethuysen indiqué par Gramsci, il étudie la bourgeoisie au XVIII<sup>e</sup> siècle et montre que l'Église catholique n'a pas su reconnaître « le maître des temps nouveaux » et qu'elle a contrarié son ascension. C'est en prenant ses distances par rapport à l'Église que le bourgeois industriel ou commerçant a pu satisfaire son esprit d'entreprise. « Il s'agit plutôt, précise Groethuysen, d'un conflit latent que d'une guerre ouverte. » L'Église condamne la passion de la richesse et le conflit se concentre sur le prêt et l'usure : « les capitalistes qui s'entendent mal avec les théologiens ne manqueront pas de trouver ce qu'ils cherchent chez les philosophes » (pp. 278-279). Le bourgeois deviendra « l'honnête homme » qui justifiera finalement la religion, comme nécessaire au maintien de l'ordre social et l'Église, pour Groethuysen, « n'a contribué à former qu'un type de bourgeoisie moyenne et à peupler les bureaux » (p. 219).

Pourquoi et comment se diffusent, en devenant populaires, les nouvelles conceptions du monde ? Est-ce que dans ce processus de diffusion (qui est en même temps un processus de substitution à l'ancien et très souvent de combinaison entre l'ancien et le nouveau) influent (voir comment et dans quelle mesure) la forme rationnelle dans laquelle la nouvelle conception est exposée et présentée, l'autorité (dans la mesure où elle est reconnue et appréciée d'une façon au moins générique) de la personne qui expose et des savants et des penseurs sur lesquels elle s'appuie, le fait pour ceux qui soutiennent la nouvelle conception d'appartenir à la même organisation (après être toutefois entrés dans l'organisation pour un autre motif que celui de partager la nouvelle conception) ? En réalité, ces éléments varient suivant le groupe social et le niveau culturel du groupe considéré. Mais la recherche a surtout un intérêt en ce qui concerne les masses populaires, qui changent plus difficilement de conceptions, et qui ne les changent jamais, de toute façon, en les acceptant dans leur forme « pure », pour ainsi dire, mais seulement et toujours comme une combinaison plus ou moins hétéroclite et bizarre. La forme rationnelle, logiquement cohérente, le caractère exhaustif du raisonnement qui ne néglige aucun argument pour ou contre qui ait quelque poids, ont leur importance, mais sont bien loin d'être décisifs ; mais ce sont des éléments qui peuvent être décisifs sur un plan secondaire, pour telle personne qui se trouve déjà dans des conditions de crise intellectuelle, qui flotte entre l'ancien et le nouveau, qui a perdu la foi dans l'ancien et ne s'est pas encore décidée pour le nouveau, etc.

C'est ce qu'on peut dire aussi de l'autorité des penseurs et des savants. Elle est très grande dans le peuple, mais il est vrai que toute conception a ses penseurs et ses savants à mettre en ligne et l'autorité est partagée ; il est en outre possible pour tout penseur de distinguer, de mettre en doute qu'il se soit vraiment exprimé de cette façon, etc. On peut conclure que le processus de diffusion des conceptions nouvelles se produit pour des raisons politiques, c'est-à-dire en dernière instance, sociales, mais que l'élément formel, de la cohérence logique, l'élément autorité et l'élément organisation, ont dans ce processus une fonction très grande, immédiatement après que s'est produite l'orientation générale, aussi bien dans les individus pris isolément que dans les groupes nombreux. On peut ainsi conclure que dans les masses en tant que telles, la philosophie ne peut être vécue que comme une foi. Qu'on imagine, du reste, la position intellectuelle d'un homme du peuple ; les éléments de sa formation sont des opinions, des convictions, des critères de discrimination et des normes de conduite. Tout interlocuteur qui soutient un point de vue opposé au sien, s'il est intellectuellement supérieur, sait présenter ses raisons mieux que lui, et lui clôt le bec « logiquement », etc. ; l'homme du peuple devrait-il alors changer de convictions ? simplement parce que dans la discussion immédiate il ne sait pas se défendre ? Mais alors, il pourrait lui arriver de devoir en changer une fois par jour, c'est-à-dire chaque fois qu'il rencontre un adversaire idéologique intellectuellement supérieur. Sur quels éléments se fonde donc sa philosophie ? Et surtout, sa philosophie dans la forme, qui a pour lui la plus grande importance, de norme de conduite ? L'élément le plus important est indubitablement de caractère non rationnel, de foi. Mais foi en qui et en quoi ? Avant tout, dans le groupe social auquel il appartient, dans la mesure où, d'une manière diffuse, il pense les choses comme lui : l'homme du peuple pense qu'une masse si

nombreuse ne peut se tromper ainsi, du tout au tout, comme voudraient le faire croire les arguments de l'adversaire ; qu'il n'est pas lui-même, c'est vrai, capable de soutenir et de développer ses propres raisons, comme l'adversaire les siennes, mais que dans son groupe, il y a des hommes qui sauraient le faire, et certes encore mieux que l'adversaire en question, et qu'il se rappelle en fait avoir entendu exposer, dans tous les détails, avec cohérence, de telle manière qu'il a été convaincu, les raisons de sa foi. Il ne se rappelle pas les raisons dans leur forme concrète, et il ne saurait pas les répéter, mais il sait qu'elles existent Parce qu'il les a entendu exposer et qu'elles l'ont convaincu. Le fait d'avoir été convaincu une fois d'une manière fulgurante est la raison permanente de la permanence de sa conviction, même si cette dernière ne sait plus retrouver ses propres arguments.

Mais ces considérations nous amènent à conclure à une extrême fragilité des convictions nouvelles des masses populaires, surtout si ces nouvelles convictions sont en opposition avec les convictions (même nouvelles) orthodoxes, socialement conformistes du point de vue des intérêts généraux des classes dominantes. On peut s'en persuader en réfléchissant à la fortune des religions et des églises. La religion ou telle église maintient la communauté des fidèles (à l'intérieur de certaines limites imposées par les nécessités du développement historique général) dans la mesure où elle entretient en permanence et par une organisation adéquate sa propre foi, en en répétant l'apologétique sans se lasser, en luttant à tout instant et toujours avec des arguments semblables, et en entretenant une hiérarchie d'intellectuels chargés de donner à la foi, au moins l'apparence de la dignité de la pensée. Chaque fois que la continuité des rapports entre Église et fidèles a été interrompue d'une manière violente, pour des raisons politiques, comme cela s'est passé pendant la Révolution française, les pertes subies par l'Église ont été incalculables, et, si les conditions difficiles pour l'exercice des pratiques relevant de la routine avaient été prolongées au-delà de certaines limites de temps, on peut penser que de telles pertes auraient été définitives, et qu'une nouvelle religion aurait surgi, comme elle a d'ailleurs surgi, en France, en se combinant avec l'ancien catholicisme. On en déduit des nécessités déterminées pour tout mouvement culturel qui se proposerait de remplacer le sens commun et les vieilles conceptions du monde en général : 1. de ne jamais se fatiguer de répéter ses propres arguments (en variant littérairement la forme) : la répétition est le moyen didactique le plus efficace pour agir sur la mentalité populaire ; 2. de travailler sans cesse à l'élévation intellectuelle de couches populaires toujours plus larges, pour donner une personnalité à l'élément amorphe de masse, ce qui veut dire de travailler à susciter des *élites* d'intellectuels d'un type nouveau qui surgissent directement de la masse tout en restant en contact avec elle pour devenir les « baleines » du corset. Cette seconde nécessité, si elle est satisfaite, est celle qui réellement modifie le « panorama idéologique » d'une époque. Et d'ailleurs ces *élites* ne peuvent se constituer et se développer sans donner lieu à l'intérieur de leur groupe à une hiérarchisation suivant l'autorité et les compétences intellectuelles, hiérarchisation qui peut avoir à son sommet un grand philosophe individuel ; ce dernier toutefois, doit être capable de revivre concrètement les exigences de l'ensemble de la communauté idéologique, de comprendre qu'elle ne peut avoir l'agilité de mouvement propre à un cerveau individuel et par

conséquent d'élaborer la forme de la doctrine collective qui soit la plus adhérente et la plus adéquate aux modes de pensée d'un penseur collectif.

Il est évident qu'une construction de masse d'un tel genre ne peut advenir « arbitrairement », autour d'une quelconque idéologie, par la volonté de construction (formelle) d'une personnalité ou d'un groupe qui se proposeraient ce but, poussés par le fanatisme de leurs convictions philosophiques ou religieuses. L'adhésion de masse à une idéologie ou la non-adhésion est la manière par laquelle se manifeste la critique réelle de la rationalité et de l'historicité des modes de pensée. Les constructions arbitraires sont plus ou moins rapidement éliminées de la compétition historique, même si parfois, grâce à une combinaison de circonstances immédiates favorables, elles réussissent à jouir d'une relative popularité, alors que les constructions qui correspondent aux exigences d'une période historique complexe et organique finissent toujours par s'imposer et prévaloir, même si elles traversent nombre de phases intermédiaires, où elle ne peuvent s'affirmer qu'à travers des combinaisons plus ou moins bizarres et hétéroclites.

Ces développements posent de nombreux problèmes, dont les plus importants se résument dans le style et la qualité des rapports entre les diverses couches intellectuellement qualifiées, c'est-à-dire dans l'importance et dans la fonction que doit et peut avoir l'apport créateur des groupes supérieurs en liaison avec la capacité organique de discuter et de développer de nouveaux concepts critiques de la part des couches intellectuellement subordonnées. Il s'agit donc de fixer les limites de la liberté de discussion et de propagande, liberté qui ne doit pas être entendue dans le sens administratif et policier, mais dans le sens d'auto-limites que les dirigeants posent à leur propre activité ou bien, au sens propre, de définir l'orientation d'une politique culturelle. En d'autres termes : qui définira les « droits de la science » et les limites de la recherche scientifique et ces droits et ces limites pourront-ils être proprement définis ? Il paraît nécessaire que le lent travail de la recherche de vérités nouvelles et meilleures, de formulations plus cohérentes et plus claires des vérités elles-mêmes, soit laissé à la libre initiative de chaque savant, même s'ils remettent continuellement en discussion les principes mêmes qui paraissent les plus essentiels. Il ne sera du reste pas difficile de mettre en lumière le cas où de telles initiatives de discussion répondent à des motifs intéressés et n'ont pas un caractère scientifique. Il n'est, du reste, pas impossible de penser que les initiatives individuelles soient disciplinées et ordonnées, qu'elles passent à travers le crible des académies ou instituts culturels de tout genre et ne deviennent publiques qu'après avoir été sélectionnées, etc.

Il serait intéressant d'étudier concrètement, pour un pays particulier, l'organisation culturelle qui tient en mouvement le monde idéologique et d'en examiner le fonctionnement. Une étude du rapport numérique entre le personnel qui professionnellement se consacre au travail actif culturel et la population des différents pays serait également utile, avec un calcul approximatif des forces libres. Dans chaque pays c'est l'école dans tous ses degrés, et l'Église, qui sont les deux plus grandes organisations culturelles, par le nombre du personnel occupé. Les journaux, les revues et l'activité

libraire, les institutions scolaires privées, soit qu'elles complètent l'école d'État, soit qu'elles jouent le rôle d'institutions de culture du type universités populaires. D'autres professions incorporent dans leur activité spécialisée une fraction culturelle qui n'est pas indifférente, comme celle des médecins, des officiers de l'armée, de la magistrature <sup>1</sup>. Mais il faut noter que dans tous les pays, encore que dans une mesure diverse, existe une grande coupure entre les masses populaires et les groupes intellectuels, même les plus nombreux et les plus proches de la masse nationale, comme les instituteurs et les prêtres ; et que cela se produit parce que, même là où les gouvernants affirment le contraire en paroles, l'État comme tel n'a pas une conception unitaire, cohérente et homogène, ce qui fait que les groupes intellectuels sont dispersés entre une couche et l'autre et dans les limites d'une même couche. L'Université, quelques pays mis à part, n'exerce aucune fonction unificatrice ; souvent un penseur libre a plus d'influence que toute l'institution universitaire etc.

A propos de la fonction historique remplie par la conception fataliste de la philosophie de la praxis, on pourrait en faire un éloge funèbre, en demandant qu'on reconnaisse son utilité pour une certaine période historique, mais en soutenant, et pour cette raison précise, la nécessité de l'enterrer avec tous les honneurs qui lui sont dus. On pourrait en réalité comparer sa fonction à celle de la théorie de la grâce et de la prédestination pour les débuts du monde moderne, théorie qui toutefois atteint son apogée dans la philosophie classique allemande <sup>2</sup> et sa conception de la liberté comme conscience de la nécessité. Elle a été un doublet populaire du cri « Dieu le veut », mais pourtant, même sur ce plan primitif et élémentaire, elle marquait le début d'une conception plus moderne et plus féconde que celle contenue dans « Dieu le veut », ou dans la théorie de la grâce. Est-il possible que « formellement », une nouvelle conception se présente sous un aspect autre que l'aspect grossier et confus d'une plèbe ? Et toutefois l'historien, quand il a les perspectives nécessaires, réussit à préciser et à comprendre que les débuts d'un monde nouveau, toujours âpres et caillouteux, sont

---

<sup>1</sup> Il s'agit de l'appareil hégémonique au sens strict, c'est-à-dire de l'appareil « éducatif » ou culturel (analysé en détail dans « l'organisation (le l'école et de la culture », pp. 609 sq.) dont le but principal est « l'organisation du consensus ».

<sup>2</sup> Il faut entendre le grand courant idéaliste qui commence avec Kant (1724-1804) et que Marx et Engels appellent parfois « philosophie idéaliste allemande », « philosophie allemande moderne ». Ce courant idéaliste où s'insèrent également Johann Gottlieb Fichte (1762-1814), disciple de Kant, et Schelling (1775-1864), trouve son achèvement dans l'idéalisme absolu de Hegel. Le mérite de cette « philosophie classique allemande » est d'avoir affirmé que la philosophie est dialectique : « une représentation exacte de l'univers, de son évolution et de celle de l'humanité, ainsi que du reflet de cette évolution dans le cerveau des hommes, ne peut donc se faire que par voie dialectique, en tenant constamment compte des actions réciproques universelles du devenir et du finir, des changements progressifs et régressifs. Et c'est dans ce sens que s'est immédiatement affirmée la philosophie allemande moderne. Kant a commencé sa carrière en résolvant le système solaire stable de Newton et sa durée éternelle - une fois donné le fameux choc initial - en un processus historique... Cette philosophie allemande moderne a trouvé sa conclusion dans le système de Hegel, dans lequel, pour la première fois - et c'est son grand mérite - le monde entier de la nature, de l'histoire et de l'esprit était représenté comme un processus. » (ENGELS : *Anti-Dühring*, Ed. soc., 1971, pp. 52-53. Voir aussi *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande* (Ed. soc., 1970).

supérieurs au déclin d'un monde agonisant et aux « chants du cygne » qu'il produit dans son agonie. (M.S., pp. 3-20.) [1932-33]

# PROBLÈMES DE PHILOSOPHIE ET D'HISTOIRE

## La discussion scientifique

[Retour à la table des matières](#)

Quand on pose des problèmes historiques-critiques, il ne faut pas concevoir la discussion scientifique comme un processus judiciaire, où il y a un inculpé et un procureur qui, comme c'est son rôle, doit démontrer que l'accusé est coupable et digne d'être retiré de la circulation. Dans la discussion scientifique, puisqu'on suppose que l'intérêt est la recherche de la vérité et le progrès de la science, la manière de se montrer plus « avancé », c'est de se placer du point de vue suivant, à savoir que l'adversaire peut exprimer une exigence qui doit être incorporée, ne serait-ce que comme un moment subordonné, dans sa propre construction. Comprendre et évaluer en réaliste la position et les raisons de l'adversaire (et parfois, se pose en adversaire toute la pensée passée) signifie justement s'être libéré de la prison des idéologies (au sens défavorable du terme, de fanatisme idéologique aveugle) c'est-à-dire se placer d'un point de vue « critique », le seul qui soit fécond dans la recherche scientifique. (M.S., p. 21.) [1935]

## Philosophie et histoire

[Retour à la table des matières](#)

Que faut-il entendre par philosophie, par philosophie dans une époque historique, et quelle est l'importance et la signification des philosophies et des philosophes dans

chacune de ces époques historiques ? Si l'on s'en tient à la définition que B. Croce <sup>1</sup> donne de la religion, c'est-à-dire d'une conception du monde qui serait devenue norme de vie, et si norme de vie n'est pas pris au sens livresque, mais norme réalisée dans la vie pratique, la plupart des hommes sont philosophes dans la mesure où ils agissent pratiquement et où, dans leurs actions pratiques (dans les lignes directrices de leur conduite) est implicitement contenue une conception du monde, une philosophie. L'histoire de la philosophie, telle qu'on l'entend communément, c'est-à-dire comme histoire des philosophies des philosophes, est l'histoire des tentatives et des initiatives idéologiques d'une classe déterminée de personnes, visant à changer, corriger, perfectionner les conceptions du monde existantes en toute époque donnée, et à changer par conséquent les normes de conduite correspondantes, ou bien à changer l'activité pratique dans son ensemble.

Du point de vue qui nous préoccupe, l'étude de l'histoire et de la logique des différentes philosophies des philosophes n'est pas suffisante. Ne serait-ce que comme orientation méthodique, il faut attirer l'attention sur les autres parties de l'histoire de la philosophie ; c'est-à-dire sur les conceptions du monde des grandes masses, sur celles des groupes dirigeants les plus restreints (les intellectuels) et enfin sur les liens unissant ces différents ensembles culturels avec la philosophie des philosophes. La philosophie d'une époque n'est pas la philosophie de tel ou tel philosophe, de tel ou tel groupe d'intellectuels, de tel ou tel grand groupement des masses populaires : c'est une combinaison de tous ces éléments qui a son apogée dans une direction déterminée, où cet apogée devient norme d'action collective, c'est-à-dire « histoire » concrète et complète (intégrale).

La philosophie d'une époque historique n'est donc rien d'autre que l' « histoire » de cette même époque, elle n'est rien d'autre que cette masse de variations que le groupe dirigeant a réussi à déterminer dans la réalité précédente : histoire et philosophie sont en ce sens inséparables <sup>2</sup>, elles forment « bloc ». On peut toutefois «

<sup>1</sup> « ... la religion est, et ne peut être autre chose qu'une conception de la vie à laquelle correspond une attitude éthique... » (Cf. « Religiosità e religione » dans *La Storia come pensiero e come azione*. (Saggi filosofici, IX, Bari, Laterza, 1954, 6e éd., p. 257.)

<sup>2</sup> Voir Benedetto CROCE : *Logica come scienza del concetto puro*. [La logique comme science du concept pur], (« *Filosofia dello spirito* », II), Bari, Laterza, 1947, 7e éd. revue. Cet ouvrage reprend, pour l'essentiel, le mémoire présenté par Croce à l' « *Accademia Pontaniana* » de Naples en 1905, et qui, après des retouches de fond, dans l'édition de 1908, ne reçut dans les éditions suivantes que des corrections de forme. « La philosophie n'est donc ni en dehors ni à l'origine ni au bout de l'histoire, pas plus qu'on ne l'obtient à un moment ou à certains moments particuliers de l'histoire ; mais, obtenue à chaque moment, elle est toujours et tout entière unie au cours des faits et conditionnée par la connaissance historique. » (p. 208.) Voir à ce propos la note de Gramsci : *Identité de l'histoire et de la philosophie* : « L'identité de l'histoire et de la philosophie est immanente dans le matérialisme historique (mais en un certain sens, comme prévision historique d'une phase à venir). Est-ce de la philosophie de la praxis d'Antonio Labriola que Croce a reçu la poussée initiale ? De toute façon cette identité est devenue, dans la conception de Croce, une chose bien différente de celle qui est immanente dans le matérialisme historique : exemple, les tout derniers écrits d'histoire éthique-politique de Croce lui-même. La proposition qui dit que le prolétariat

distinguer » les éléments philosophiques proprement dits, et en chacun d'eux leurs différents degrés : comme philosophie des philosophes, comme conceptions des groupes dirigeants (culture philosophique), comme religion des grandes masses, et voir comment dans chacun de ces différents degrés, on a affaire à des formes diverses de « combinaison » idéologique. (M.S., pp. 21-22.) [1935]

## Philosophie « créative »

[Retour à la table des matières](#)

Qu'est-ce que la philosophie ? Une activité purement réceptive ou tout au plus ordinatrice, ou bien une activité absolument créative ? Il faut définir ce qu'on entend par « réceptif », « ordonnateur », « créatif ». « Réceptif » implique la certitude d'un monde éternel, absolument immuable, qui existe « en général », objectivement, dans le sens vulgaire du terme. « Ordonnateur » est proche de « réceptif » : bien qu'il implique une activité de la pensée, cette activité est limitée et étroite. Mais que signifie « créatif » ? Ce mot indiquera-t-il que le monde extérieur est créé par la pensée ? Mais par quelle pensée et la pensée de qui ? On peut tomber dans le solipsisme <sup>1</sup> et en fait toute forme d'idéalisme tombe nécessairement dans le solipsisme. Pour échapper au solipsisme et en même temps aux conceptions mécanistes qui sont implicitement contenues dans la conception qui fait de la pensée une activité réceptive et ordonnatrice, il faut poser la question « en termes historicistes », et en même temps placer à la base de la philosophie la « volonté » (en dernière analyse l'activité pratique ou politique), mais une volonté rationnelle, non arbitraire, qui se réalise dans la mesure où elle correspond à des nécessités historiques objectives, c'est-à-dire dans la mesure où elle est l'histoire universelle elle-même, dans le moment de sa réalisation progressive ; si cette volonté est représentée à l'origine par un seul individu, sa rationalité est prouvée par le fait qu'elle est accueillie par un grand nombre, et accueillie en permanence, c'est-à-dire qu'elle devient une culture, un « bon sens », une conception du

---

allemand est l'héritier de la philosophie classique allemande contient justement l'identité entre histoire et philosophie ; de même que la proposition qui dit que les philosophes n'ont fait jusqu'ici qu'expliquer le monde et qu'il s'agit désormais de le transformer.

Cette proposition de Croce qui affirme l'identité de l'histoire et (le la philosophie est la plus riche de conséquences critiques : 1. Elle est mutilée si elle n'arrive pas à l'identité de l'histoire et de la politique (et il faudra entendre par politique celle qui se réalise et pas seulement les différentes tentatives de réalisation qui se sont répétées, et dont certaines échouent, considérées en soi) 2. et, par conséquent, également à l'identité de la politique et de la philosophie. » (M. S., p. 217.)

<sup>1</sup> Le solipsiste affirme que les choses n'existent que lorsqu'il les pense. Voir les pages sur « la réalité du monde extérieur », pp. 195-196 et 333-344.

monde, avec une éthique conforme à sa structure. Jusqu'à la philosophie classique allemande, la philosophie fut conçue comme activité réceptive, tout au plus ordonnatrice, c'est-à-dire conçue comme connaissance d'un mécanisme fonctionnant objectivement en dehors de l'homme. La philosophie classique allemande introduisit le concept de « créativité » [creatività], mais dans un sens idéaliste et spéculatif. Il semble que seule la philosophie de la praxis ait fait faire un pas en avant à la pensée, sur la base de la philosophie classique allemande, en évitant toute tendance au solipsisme, en « historisant » la pensée dans la mesure où elle l'assume comme conception du monde, comme « bon sens » répandu dans le plus grand nombre (et une telle diffusion ne serait justement pas pensable sans la rationalité et l'historicité) et répandu de telle sorte qu'il peut se convertir en norme active de conduite. Créative est à entendre donc au sens « relatif » d'une pensée qui modifie la manière de sentir du plus grand nombre, et, donc, la réalité elle-même qui ne peut être pensée sans ce plus grand nombre. Créative également en ce sens qu'elle enseigne qu'il n'existe pas une « réalité » qui serait par soi, en soi, et pour soi, mais une réalité en rapport historique avec les hommes qui la modifient, etc. (M.S., pp. 22-23.) [1935]

## Importance historique d'une philosophie

[Retour à la table des matières](#)

Bien des recherches et des études concernant la signification historique des différentes philosophies sont absolument stériles et fumeuses parce qu'elles ne tiennent pas compte du fait que la plupart des systèmes philosophiques sont des expressions purement (ou presque) individuelles et que la partie qui en elle peut se dire historique, est souvent minime et noyée dans un ensemble d'abstractions d'origine purement rationnelle et abstraite. On peut dire que la valeur historique d'une philosophie peut être « calculée » par l'efficacité « pratique » qu'elle a conquise (et « pratique » doit être pris au sens large). S'il est vrai que toute philosophie est l'expression d'une société, elle devrait réagir sur la société, déterminer certains effets, positifs et négatifs ; la mesure où elle réagit est précisément la mesure de sa portée historique, la preuve qu'elle n'est pas « élucubration » individuelle, mais « fait historique ». (M.S., pp. 23-24.) [1931-32]

## Le philosophe

[Retour à la table des matières](#)

Une fois posé le principe que tous les hommes sont « philosophes », c'est-à-dire qu'entre les philosophes professionnels ou « techniciens » et les autres hommes, il n'existe pas une différence « qualitative » mais seulement « quantitative » (et dans ce cas, quantité a un sens particulier, qui ne peut être confondu avec celui d'une somme arithmétique, puisque ce mot indique plus ou moins d'« homogénéité », de « cohérence », de « possibilités logiques » [logicità], etc., (c'est-à-dire quantité d'éléments qualitatifs), il faut voir toutefois en quoi consiste la différence. Ainsi, il ne sera pas exact d'appeler « philosophie », toute tendance de pensée, toute orientation générale, etc. et même pas toute « conception du monde et de la vie ». On pourra appeler le philosophe « un ouvrier qualifié », par rapport aux manœuvres, mais cette expression non plus n'est pas exacte, car dans l'industrie, en plus du manœuvre et de l'ouvrier qualifié, il y a l'ingénieur, qui non seulement connaît le métier pratiquement, mais le connaît théoriquement et historiquement. Le philosophe professionnel ou technicien, non seulement « pense » avec plus de rigueur logique, avec plus de cohérence, avec plus d'esprit de système que les autres hommes, mais il connaît toute l'histoire de la pensée, c'est-à-dire qu'il est capable de s'expliquer le développement que la pensée a eu jusqu'à lui, et qu'il est en mesure de reprendre les problèmes au point où ils se trouvent après avoir subi le maximum de tentatives de solutions, etc. Il a, dans le domaine de la pensée, la même fonction que celle assumée dans les divers domaines scientifiques, par les spécialistes.

Il y a toutefois une différence entre le philosophe spécialiste et les autres spécialistes : le philosophe spécialiste s'approche davantage des autres hommes que ne le font les autres spécialistes. L'analogie qu'on a établie entre le philosophe spécialiste et les autres spécialistes de la science, est précisément à l'origine de la caricature du philosophe<sup>1</sup>. En effet, on peut imaginer un entomologiste spécialiste, sans que tous les autres hommes soient des entomologistes « empiriques », un spécialiste de trigonométrie, sans que la majeure partie des autres hommes s'occupent de trigonométrie, etc. (on peut trouver des sciences très raffinées, très spécialisées, nécessaires, mais pas pour autant « communes»), mais on ne peut penser aucun homme qui ne soit pas en même temps philosophe, qui ne pense pas, précisément parce que le fait de penser

---

<sup>1</sup> Le philosophe assis à sa table de travail et qui se demande gravement : cet encrier est-il en moi, ou hors de moi ? Croce évoque les silhouettes universitaires qui justifiaient le peu d'autorité des « philosophes » en quête de faux problèmes, et compromettaient en même temps la philosophie. En face du positivisme qui voulait « des faits et encore des faits » et se riait du philosophe, mais aussi de la philosophie, « je me suis mis, écrit Croce, à travailler à la destruction du philosophe pour sauver la philosophie. Les positivistes n'avaient pas tort quand ils attaquaient le philosophe traditionnel, mais il fallait réagir à la révolte dirigée contre la philosophie, en recherchant une logique autre que le système de classification du positivisme, une logique plus fine et plus intrinsèque » : en somme, la « philosophie ». *Ultimi Saggi* (S. F. VII), Bari, Laterza, 1948, 2e éd. rev. pp. 386-390.

est le propre de l'homme en tant que tel (à moins qu'il ne soit pathologiquement idiot). (M.S., p. 24.) [1935]

## Le langage, les langues, le sens commun

[Retour à la table des matières](#)

En quoi consiste exactement la valeur de ce qu'on appelle généralement « sens commun » ou « bon sens » ? Non seulement dans le fait que, implicitement il est vrai, le sens commun utilise le principe de causalité, mais dans le fait beaucoup plus restreint, que, dans une série de jugements, le sens commun identifie la cause exacte, simple et facile, et ne se laisse pas dévier par les subtiles astuces et les arcanes de la métaphysique, pseudo-profonds, pseudo-scientifiques, etc. Le « sens commun » ne pouvait pas ne pas être exalté aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, au moment où on voulut réagir contre le principe d'autorité représenté par la Bible et Aristote. On découvrit en fait que dans le « sens commun », se trouvait une certaine dose d' « expérimentalisme » et d'observation directe de la réalité, fût-ce sous une forme empirique et limitée. Aujourd'hui aussi, dans des rapports semblables, on a le même jugement de valeur du sens commun, bien que la situation ait changé et que le « sens commun » d'aujourd'hui soit beaucoup plus limité dans sa valeur intrinsèque.

Une fois la philosophie posée comme conception du monde, et l'activité philosophique conçue non plus seulement comme élaboration « individuelle » de concepts cohérents à l'intérieur d'un système, mais aussi et surtout comme lutte culturelle visant à transformer la « mentalité » populaire et à diffuser les innovations philosophiques qui se révéleront « historiquement vraies », dans la mesure où elles deviendront concrètement, c'est-à-dire historiquement et socialement universelles, - la question du langage et des langues, « techniquement » doit être placée au premier plan. Il faudra revoir ce qu'ont publié à ce propos les pragmatistes <sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Cf. Les Scritti [Écrits] de G. VAILATI \* (Florence, 1911) et entre autres, Il linguaggio come ostacolo alla eliminazione di contrasti illusori [Le langage comme obstacle à l'élimination des conflits illusoires.] (Note de Gramsci.)

\* On trouvera dans l'article cité par Gramsci, ainsi que dans un autre intitulé « Alcune osservazioni sulle questioni di parole nella storia della lingua e della cultura. [Quelques observations sur les questions de mots dans l'histoire de la langue et de la culture, Scritti, pli. 203-2081 », une analyse des « illusions:> ou « tendances à croire » qui conduisent soit au pur bavardage, soit à l'erreur soit à l'impossibilité de communiquer avec les autres hommes. Sont victimes de ces illusions du langage « les généralisateurs » qui ne savent plus eux-mêmes ce qu'ils mettent derrière leurs abstractions, et ne s'aperçoivent pas qu'ils donnent « comme résultats effectifs de simples

Je crois pouvoir dire que la conception du langage de Vailati et d'autres pragmatistes n'est pas acceptable ; il semble toutefois qu'ils ont senti des exigences réelles et qu'ils les ont « décrites » avec une exactitude approximative, même s'ils n'ont pas réussi à poser les problèmes et à en donner la solution. Il semble qu'on puisse dire que le mot « langage » a un sens essentiellement collectif, qui ne présuppose pas une chose « unique », ni dans le temps ni dans l'espace. Langage signifie également culture et philosophie (même au niveau du sens commun) et en conséquence, le fait « langage » est en réalité une multiplicité de faits organiquement cohérents et coordonnés : à la limite, on peut dire que tout être parlant a un langage personnel propre, c'est-à-dire une façon de penser et de sentir qui lui est propre. La culture, à ses différents degrés, unifie un plus ou moins grand nombre d'individus disposés en couches nombreuses, dont le contact, du point de vue de l'expression, est plus ou moins efficace, qui se comprennent entre eux dans des propositions diverses, etc. Ce sont ces différences et ces distinctions historiques-sociales qui se reflètent dans le langage commun et produisent ces « obstacles » et ces « causes d'erreur » qu'ont étudiés les pragmatistes.

On déduit de là l'importance que le « moment culturel » a également dans l'activité pratique (collective) : tout acte historique ne peut pas ne pas être accompli par « l'homme collectif », c'est-à-dire qu'il suppose qu'a été atteinte une unité « culturelle sociale » qui fait qu'un grand nombre de volontés éparses, dont les buts sont hétérogènes, se soudent pour atteindre une même fin, sur la base d'une même et commune conception du monde (générale et particulière, passagèrement agissante - au moyen de l'émotion - ou permanente, qui fait que la base intellectuelle est si bien enracinée, assimilée, vécue, qu'elle peut devenir passion). Puisque les choses se passent ainsi, on voit l'importance de la question linguistique en général, c'est-à-dire de la possibilité d'atteindre collectivement à un même « climat » culturel.

Ce problème peut et doit être rapproché des vues modernes sur la doctrine et la pratique pédagogique, d'après lesquelles le rapport entre maître et élève est un rapport actif, de relations réciproques et par conséquent chaque maître est toujours élève et chaque élève, maître. Mais le rapport pédagogique ne peut être limité aux rapports spécifiquement scolaires, par lesquels les nouvelles générations entrent en contact avec les anciennes et en absorbent les expériences et les valeurs historiquement né-

---

changements dans la terminologie ou dans les modes d'expression » ; ou qu'ils donnent comme explication de simples assertions dans lesquelles on ne fait qu'énumérer ou décrire à nouveau les faits sous une autre forme. « De ces dangers les philosophes se sont occupés : Locke et Leibniz conseillent de traduire toute affirmation où figurent des mots « abstraits », en une affirmation équivalente dans laquelle des termes concrets remplaceront les abstraits : règle dont le pragmatisme n'est en substance qu'une amplification et qu'un complément. » Aussi Vailati souligne-t-il l'importance des « questions de mots », des polémiques sur le sens des mots, luttes salutaires contre le fétichisme qui freina souvent la science en protégeant des notions que la critique ne pouvait plus discuter (Galilée ...). C'est dans cette continuelle mise en question - car les causes d'erreur et d'obscurité existent aujourd'hui comme par le passé - que Vailati voit le ressort du progrès scientifique.

cessaires en « mûrissant » et en développant une personnalité propre, historiquement et culturellement supérieure. Ce rapport existe dans toute la société dans son ensemble et, pour chaque individu à l'égard d'autres individus, entre milieux intellectuels et non intellectuels, entre gouvernants et gouvernés, entre les élites et ceux qui les suivent, entre dirigeants et dirigés, entre avant-garde et corps de troupe. Tout rapport d'« hégémonie » est nécessairement un rapport pédagogique et se manifeste non seulement à l'intérieur d'une nation, entre les forces diverses qui la composent, mais à l'échelle internationale et mondiale, entre des complexes de civilisations nationales et continentales.

Aussi peut-on dire que la personnalité historique d'un philosophe individuel est donnée également par le rapport actif qui existe entre lui-même et l'ambiance culturelle qu'il veut modifier, ambiance qui réagit sur le philosophe, et, en le contraignant à une continuelle autocritique, joue le rôle d'un « maître ». C'est ainsi qu'une des plus grandes revendications des milieux intellectuels modernes, dans le domaine de la politique, a été la « liberté dite de pensée et d'expression de la pensée (presse, association) », parce que là seulement où existe cette liberté politique, se réalise le rapport maître-disciple, avec ses significations les plus générales rappelées plus haut, et se réalise en réalité « historiquement » un nouveau type de philosophe qu'on peut appeler « philosophe démocratique », c'est-à-dire philosophe convaincu que sa personnalité ne se limite pas à son individu physique, mais est un rapport social actif de modification de l'ambiance culturelle. Quand le « penseur » se contente de sa propre pensée, « subjectivement » libre, c'est-à-dire abstraitement libre, il prête aujourd'hui à rire : l'unité science et vie est précisément une unité active, et là seulement se réalise la liberté de pensée ; c'est un rapport maître-élève, philosophe-milieu culturel, milieu qui est le terrain d'action d'où seront tirés les problèmes nécessaires à poser et à résoudre, c'est-à-dire le rapport philosophie-histoire. (M.S., pp. 25-27.) 1935]

## Qu'est-ce que l'homme ?

[Retour à la table des matières](#)

C'est la question première, la question principale de la philosophie. Comment peut-on y répondre ? La définition, on peut la trouver dans l'homme lui-même, c'est-à-dire dans chaque individu. Mais est-elle juste ? Dans chaque individu, on peut trouver ce qu'est chaque « individu ». Mais ce qui nous intéresse, ce n'est pas ce qu'est chaque homme particulier, ce qui d'ailleurs signifie ce qu'est chaque homme particulier à chaque instant donné. Si nous y réfléchissons, nous voyons que, en nous posant la question : qu'est-ce que l'homme, nous voulons dire : qu'est-ce que l'homme

peut devenir, c'est-à-dire l'homme peut-il donner son propre destin, peut-il se « faire », se créer une vie. Disons donc que l'homme est un processus et précisément, c'est le processus de ses actes. Si nous y pensons, la même question : qu'est-ce que l'homme ? n'est pas une question « abstraite » et « objective ». Elle est née de ce que nous avons réfléchi sur nous-mêmes et sur les autres, et de ce que nous voulons savoir, en fonction de nos réflexions et de ce que nous avons VU, ce que nous sommes, et ce que nous pouvons devenir, si réellement, et à l'intérieur de quelles limites, nous sommes les « ouvriers de nous-mêmes », de notre vie, de notre destin. Et cela, nous voulons le savoir « aujourd'hui », dans les conditions qui sont données aujourd'hui, de la vie d' « aujourd'hui » et non de n'importe quelle vie, de n'importe quel homme.

Ce qui a fait naître la question, ce qui lui a donné son contenu, ce sont les façons particulières, c'est-à-dire déterminées de considérer la vie et l'homme : la plus importante de ces façons de voir est la « religion » et une religion déterminée, le catholicisme. En réalité, en nous demandant : « qu'est-ce que l'homme » quelle importance ont sa volonté et son activité concrète, consistant à se créer lui-même et à vivre sa vie ; nous voulons dire : « le catholicisme est-il une conception exacte de l'homme et de la vie ? En étant catholiques, et en faisant du catholicisme une règle de conduite, est-ce que nous nous trompons ou est-ce que nous sommes dans le vrai ? » Chacun a la vague intuition que, en faisant du catholicisme une règle de conduite, il se trompe, tant il est vrai que personne ne s'attache au catholicisme comme règle de vie, tout en se déclarant catholique. Un catholique intégral, c'est-à-dire qui appliquerait dans chacun des actes de sa vie les normes catholiques, paraîtrait Un monstre, ce qui est, quand on y pense, la critique la plus rigoureuse du catholicisme lui-même, et la plus péremptoire.

Les catholiques diront qu'aucune autre conception n'est suivie ponctuellement, et ils ont raison, mais cela ne fait que démontrer qu'il n'existe pas en fait, historiquement, une manière de concevoir et d'agir qui serait la même pour tous les hommes, et rien d'autre ; il n'y a là aucune raison favorable au catholicisme, bien que cette manière de penser et d'agir soit organisée depuis des siècles à cette fin, ce qui n'est encore jamais arrivé pour aucune autre religion avec les mêmes moyens, avec le même esprit de système, avec la même continuité et la même centralisation. Du point de vue « philosophique », ce qui ne satisfait pas dans le catholicisme, c'est le fait que, malgré tout, il place la cause du mal dans l'homme même comme individu, c'est-à-dire qu'il conçoit l'homme comme individu bien défini et limité. Toutes les philosophies qui ont existé jusqu'ici reproduisent, peut-on dire, cette position du catholicisme, c'est-à-dire conçoivent l'homme comme un individu limité à son individualité et l'esprit comme cette individualité. C'est sur ce point qu'il faut réformer le concept de l'homme. Il faut concevoir l'homme comme une série de rapports actifs (un processus dans lequel, si l'individualité a la plus grande importance, ce n'est pas toutefois le seul élément à considérer).

L'humanité qui se reflète dans chaque individualité est composée de divers éléments : 1° l'individu ; 2° les autres hommes ; 3° la nature. Mais le deuxième et le troisième éléments ne sont pas aussi simples qu'il peut sembler. L'individu n'entre pas en rapport avec les autres hommes par juxtaposition, mais organiquement, c'est-à-dire dans la mesure où il s'intègre à des organismes qui vont des plus simples aux plus complexes. Ainsi l'homme n'entre pas en rapport avec la nature simplement par le fait qu'il est lui-même nature, mais activement, par le travail et par la technique. Autre chose : ces rapports ne sont pas mécaniques. Ils sont actifs et conscients, c'est-à-dire qu'ils correspondent au degré d'intelligence plus ou moins grand que chaque homme en a. Aussi peut-on dire que chacun se change lui-même, se modifie, dans la mesure où il change et modifie tout le complexe des rapports dont il est le centre de liaison. C'est en ce sens que le philosophe réel est, et doit être nécessairement différent du politique, c'est-à-dire de l'homme actif qui modifie le milieu, en entendant par milieu l'ensemble des rapports auxquels s'intègre chaque homme pris en particulier. Si notre propre individualité est l'ensemble de ces rapports, nous créer une personnalité signifie acquérir la conscience de ces rapports ; modifier notre propre personnalité signifie modifier l'ensemble de ces rapports <sup>1</sup>.

Mais ces rapports, comme on l'a dit, ne sont pas simples. Tout d'abord, certains d'entre eux sont nécessaires, d'autres sont volontaires. En outre, en avoir conscience (c'est-à-dire connaître plus ou moins la façon dont on peut les modifier) les modifie déjà. Les rapports nécessaires eux-mêmes, dans la mesure où ils sont connus dans leur nécessité, changent d'aspect et d'importance. En ce sens, la connaissance est pouvoir. Mais le problème est complexe également par un autre aspect : à savoir qu'il ne suffit pas de connaître l'ensemble des rapports en tant qu'ils existent à un moment donné comme un système donné, mais qu'il importe de les connaître génétiquement, c'est-à-dire, dans leur mouvement de formation, puisque tout individu est, non seulement la synthèse des rapports existants, mais aussi l'histoire de ces rapports, c'est-à-dire le résumé de tout le passé. Mais, dira-t-on, ce que chaque individu peut changer est bien peu de chose, si l'on considère ses forces. Ce qui est vrai jusqu'à un

---

<sup>1</sup> A propos du sens de personnalité, voir la note « Passion et politique » (M.S., pp. 244-246). Après avoir souligné que Croce utilise le terme « passion » pour caractériser la politique et qu'il « est un pseudonyme pour lutte sociale », Gramsci donne quelques exemples de « passion » pour montrer qu'on peut l'identifier à « économie » entendue au sens « d'effort continu pour qu'un rapport déterminé ne change pas dans un sens défavorable » (à l'individu intéressé), même si ce changement « défavorable » est d'« utilité générale » ou « liberté générale ». Gramsci ajoute : « "passion" et "économie", signifient personnalité humaine historiquement déterminée dans une certaine société "hiérarchique" ». Après avoir analysé le cas de la pègre et sa conception de la personnalité, du « point d'honneur », et du « rang » réciproque de ses membres, il conclut : « Mais tout cela ne caractérise pas seulement la pègre : les questions de rang se manifestent dans toute forme de rapport (...). Qu'il y ait une manifestation de la personnalité » dans ces épisodes, veut seulement dire que la personnalité de nombreuses gens est mesquine, étroite : elle n'en est pas moins personnalité. Et il est certain qu'il y a des forces qui essayent de la maintenir telle qu'elle est et même de l'appauvrir davantage : pour trop de gens, être « quelque chose » signifie seulement que les autres sont encore « moins de chose » (quelque chose de moins). On comprend cependant que même ces petites choses entraînent justement des réactions (« passionnelles » N. du R.) dans lesquelles on risque sa vie et sa liberté. »

certain point. Puisque chaque homme pris en particulier peut s'associer à tous ceux qui veulent le même changement, et, si ce changement est rationnel, chaque homme peut se multiplier par un nombre imposant de fois et obtenir un changement bien plus radical que celui qui, à première vue, peut sembler possible.

Les sociétés auxquelles un individu peut participer sont très nombreuses, plus qu'il ne paraît. C'est à travers ces « sociétés » que chaque homme particulier fait partie du genre humain. De même, c'est de multiples façons que l'individu entre en rapport avec la nature, car par technique il faut entendre non seulement cet ensemble de notions scientifiques appliquées industriellement, comme on le fait généralement, mais aussi les instruments « mentaux », la connaissance philosophique.

Que l'homme ne puisse se concevoir autrement que comme vivant en société, est un lieu commun, dont toutefois on ne tire pas toutes les conséquences nécessaires même individuelles : Qu'une société humaine déterminée présuppose une société déterminée des choses, et que la société humaine ne soit possible que dans la mesure où il existe une société déterminée des choses, c'est là également un lieu commun. Il est vrai que jusqu'ici, on a donné à ces organismes qui dépassent l'individu une signification mécaniste et déterministe (aussi bien la *societas hominum* que la *societas rerum*<sup>1</sup>) : d'où la réaction<sup>2</sup>. Il faut élaborer une doctrine où tous ces rapports sont actifs et en mouvement, en établissant bien clairement que le siège de cette activité est la conscience de l'homme pris comme individu qui connaît, veut, admire, crée, dans la mesure où il connaît, veut, admire, crée déjà, etc. et se conçoit non pas isolé mais riche des possibilités qui lui sont offertes par les autres hommes et par la société des choses dont il ne peut pas ne pas avoir une certaine connaissance. (Comme tout homme est philosophe, tout homme est savant, etc.) [1935]

L'affirmation de Feuerbach<sup>3</sup> ; « l'homme est ce qu'il mange », peut, si on la prend en soi, être interprétée différemment. Interprétation mesquine et stupide : - l'homme

<sup>1</sup> La société des hommes, la société des choses.

<sup>2</sup> Gramsci a en vue ici les concepts positivistes de « milieu » et de « conditions du milieu », tels qu'il les analyse dans la note Sociologie et science politique (cf. infra p. 555). Voir aussi plus loin la critique de la prétention de la sociologie à se définir comme une philosophie autonome.

<sup>3</sup> Cette formule repose en allemand sur un jeu de mots qui n'a pu échapper à son auteur : *Der Mensch ist was er ist* (l'homme est ce qu'il est) ou *was er isst* (ce qu'il mange).

De toutes façons, on trouve chez Feuerbach d'autres formules qui peuvent éclairer celle-ci : « On pense autrement dans un palais que dans une hutte »... (FEUERBACH : *La Religion*, trad. J. Roy, Lacroix, 1864, p. 314), 4 Le goût esthétique peut-il s'accorder avec le goût des glands ou de la chair crue ? L'estomac de l'homme cultivé n'est-il pas lui-même tout différent de celui de l'homme sauvage ? Ne voit-on pas fleurir la cuisine où fleurissent les beaux-arts ? (Ibidem, p. 319). Voir aussi la fin de *L'Essence du christianisme*, trad. Joseph Roy, Lacroix, 1864 : « La faim et la soif ne détruisent pas seulement chez l'homme la force physique, mais encore la force morale et intellectuelle, et elles le privent de son humanité, de sa raison, de sa conscience. » Ces formules restent toutefois isolées et Engels écrit que « Feuerbach ne sait absolument pas quoi faire de ces phrases, elles restent chez lui de simples façons de parler » et s'il prend pour point de départ l'homme, « il n'est absolument pas question du monde dans lequel vit cet homme ». (ENGELS : *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, Ed. soc., 1970, p. 49.)

est d'une fois à l'autre ce qu'il mange matériellement, c'est-à-dire que les aliments ont une influence immédiate et déterminante sur la façon de penser. Rappeler l'affirmation d'Amédée<sup>1</sup> : si on savait, disait-il, ce qu'un homme a mangé avant son discours, par exemple, on serait en mesure de mieux interpréter le discours lui-même. Affirmation puérile, et en fait étrangère même à la science positive, puisque le cerveau n'est pas nourri de fèves ou de truffes, mais quand les aliments arrivent pour reconstruire les molécules du cerveau, ils sont transformés en substances homogènes et assimilables, qui ont en puissance la « même nature » que les molécules cérébrales. Si cette affirmation était vraie, l'histoire aurait dans la cuisine, une matrice déterminante et les révolutions coïncideraient avec les changements radicaux dans l'alimentation de masse. C'est le contraire qui est historiquement vrai : c'est-à-dire que ce sont les révolutions et le développement complexe de l'histoire qui ont modifié l'alimentation et créé les « goûts » successifs dans le choix des aliments. Ce ne sont pas les semailles régulières du froment qui ont fait cesser le nomadisme, mais au contraire, c'est l'apparition de conditions opposées au nomadisme qui a poussé aux semailles régulières, etc.

Mais d'autre part, il est également vrai que « l'homme est ce qu'il mange », dans la mesure où l'alimentation est une des expressions des rapports sociaux dans leur ensemble, et où tout groupement social a une alimentation fondamentale, mais de la même façon, on peut dire que l' « homme est son habillement », l' « homme est son appartement », l' « homme est son mode particulier de se reproduire, c'est-à-dire sa famille », puisque précisément avec l'alimentation, l'habillement, la maison, la reproduction, on a des éléments de la vie sociale où se manifeste de la manière la plus évidente et la plus répandue (c'est-à-dire avec une extension de masse) le complexe des rapports sociaux.

Le problème : « qu'est-ce que l'homme ? » est donc toujours le problème dit de la « nature humaine »<sup>2</sup> ou encore celui dit de « l'homme en général », c'est-à-dire la tentative de créer une science de l'homme (une philosophie) qui partirait d'un concept initialement « unitaire », d'une abstraction dans laquelle pourrait contenir tout l' « humain ». Mais l' « humain » est-il un point de départ ou un point d'arrivée en tant que concept et fait unitaire ? Ou bien cette tentative n'est-elle pas plutôt un résidu « théologique » et « métaphysique », dans la mesure où il est posé comme point de départ ? La philosophie ne peut être réduite à une « anthropologie »<sup>3</sup> à caractère naturaliste, c'est-à-dire que l'unité du genre humain n'est pas donnée par la nature « biologique »

---

<sup>1</sup> Amadeo Bordiga.

<sup>2</sup> Cette critique du concept de « nature humaine » est le fondement de la conception historiciste ou historicisme. Ou bien l'homme est donné au départ comme créature immuable d'un Dieu éternel (conception du catholicisme traditionnel, par ex.) et son univers moral est défini Par des principes intangibles hors de l'histoire et indifférents à l'histoire, ou bien l'homme est le produit d'un développement historique, il est une conquête progressive, à tout instant solidaire du passé tout entier. Voir p. 273 : « Historicité de la philosophie de la praxis », et plus haut, « philosophie créative », pp. 167-168.

<sup>3</sup> Histoire naturelle de l'homme.

de l'homme : les différences de l'homme, celles qui comptent dans l'histoire ne sont pas de caractère biologique (races, conformation du crâne, couleur de la peau, etc., et c'est à cela que se ramène finalement l'affirmation : « l'homme est ce qu'il mange » -il mange du blé en Europe, du riz en Asie, etc. - laquelle se ramènerait à cette autre affirmation : « l'homme est le pays où il habite », puisque la majeure partie des aliments en général est liée à la terre habitée) et même l' « unité biologique » n'a jamais compté pour grand-chose dans l'histoire (l'homme est cet animal qui s'est mangé lui-même, justement quand il était le Plus près de l' « état naturel », c'est-à-dire quand il ne pouvait multiplier « artificiellement » la production des biens naturels). Ce n'est pas davantage « la faculté de raisonner » ou l' « esprit » qui a créé une unité et qui peut être reconnu comme fait « unitaire », parce qu'il s'agit d'un concept uniquement formel, catégorique. Ce n'est pas la « pensée », mais ce qu'ils pensent réellement, qui unit ou différencie les hommes.

Que la « nature humaine » soit le « complexe des rapports sociaux », est la réponse la plus satisfaisante, parce qu'elle inclut l'idée du devenir : l'homme devient, change continuellement avec le changement des rapports sociaux et parce qu'il nie l' « homme en général » : en fait, les rapports sociaux sont exprimés par différents groupes d'hommes dont chacun présuppose l'existence des autres, dont l'unité est dialectique, non formelle. L'homme est aristocrate dans la mesure où il est serf de la glèbe, etc. On peut même dire que la nature de l'homme est l' « histoire » (et c'est en ce sens que – si on pose histoire égale esprit - la nature de l'homme c'est l'esprit) si justement on donne à l'histoire le sens de « devenir », dans une « concordia discors »<sup>1</sup> qui ne part pas de l'unité, mais porte en elle les raisons d'une unité possible : c'est pourquoi la « nature humaine » ne peut se retrouver en aucun homme particulier, mais dans toute l'histoire du genre humain (et le fait qu'on emploie le mot « genre », de caractère naturaliste, a sa signification) alors que dans tout homme pris isolément existent des caractères que met en relief la contradiction qui les oppose à ceux des autres. Le concept d' « esprit » des philosophies traditionnelles, comme celui de « nature humaine » qu'on trouve dans la biologie, devrait s'expliquer comme des « utopies scientifiques » qui remplacèrent la plus grande utopie de la « nature humaine », celle qui était recherchée en Dieu (les hommes étant les fils de Dieu), et servent à indiquer l'enfancement continu de l'histoire, une aspiration rationnelle et sentimentale, etc. Il est vrai que les religions qui affirment l'égalité des hommes comme fils de Dieu, comme les philosophies qui affirment leur égalité en tant que participant de la faculté de raisonner, ont été les expressions de mouvements révolutionnaires complexes (la transfor-

---

<sup>1</sup> (Accord discordant), en d'autres termes, le concept de nature humaine propre à l'idéalisme, bien qu'il soit « utopique » et « spéculatif » peut être « retraduit », avec les précautions critiques nécessaires, en termes réalistes. Voir : « lorsque l'on dit que la "nature de l'homme est l'esprit", on dit qu'elle est l' "histoire", c'est-à-dire l'ensemble des rapports sociaux en processus de développement, c'est-à-dire encore l'ensemble de la nature et de l'histoire, des forces matérielles et des forces spirituelles ou culturelles, etc... » (M.S., p. 195). Gramsci fait ici allusion à la VI<sup>e</sup> thèse sur Feuerbach de Marx selon laquelle « l'essence humaine est l'ensemble des rapports sociaux » (voir l'Idéologie allemande, Éditions sociales, 1972, Paris).

mation du monde classique - celle du monde médiéval) qui ont mis en place les anneaux les plus puissants du développement historique.

Que la dialectique hégélienne ait été le dernier reflet de ces grands nœuds historiques, et que la dialectique, d'expression des contradictions sociales doive devenir, avec la disparition de ces contradictions, une pure dialectique conceptuelle, c'est sur quoi se fonderaient les récentes philosophies à base utopiste comme celle de Croce.

Dans l'histoire, c'est dans le système des associations « privées et publiques », « explicites et implicites » qui se nouent dans l' « État » et dans le système mondial politique, qu'on peut identifier l'égalité « réelle », c'est-à-dire le degré de « spiritualité » atteint par le processus de la « nature humaine » : il s'agit d' « égalités » senties comme telles entre les membres d'une même association et d' « inégalités » senties entre les diverses associations ; égalités et inégalités qui valent dans la mesure où on en a conscience individuellement et comme groupe. On arrive aussi de cette façon à l'égalité entre « philosophie et politique », entre pensée et action, c'est-à-dire à une philosophie de la praxis. Tout est politique, même la philosophie ou les philosophies<sup>1</sup>, et la philosophie à elle seule est l'histoire en acte, c'est-à-dire que c'est la vie même. C'est en ce sens qu'on peut interpréter la thèse du prolétariat allemand héritier de la philosophie classique allemande<sup>2</sup> - et on peut affirmer que la théorisation et la réalisation de l'hégémonie faite par Ilitch<sup>3</sup> a été aussi un grand événement « métaphysique ». (M.S., pp. 27-32.) [1931-32]

---

<sup>1</sup> Cf. les notes sur le caractère des idéologies. (Note de Gramsci) [Voir « Concept d'idéologie » p. 205 et M. S., p. 217, où Gramsci écrit, dans une note où il critique l'identité établie par Croce entre histoire et philosophie : « Les idéologies seront la « véritable » philosophie, parce qu'elles se trouveront être ces « vulgarisations » philosophiques qui conduisent les masses à l'action concrète, à la transformation de la réalité. En d'autres termes, elles seront l'aspect de masse de toute conception philosophique, qui, chez le « philosophe », acquiert des caractères d'universalité abstraite, hors du temps et de l'espace, caractères particuliers d'origine littéraire et anti-historique. » (N. d. T.)]

<sup>2</sup> Voir la fin de ENGELS : Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande, op. cit., p. 44.

<sup>3</sup> Lénine.

## Progrès et devenir

[Retour à la table des matières](#)

S'agit-il de deux choses différentes ou de deux aspects différents d'un même concept ? Le progrès est une idéologie, le devenir, une conception philosophique. Le « progrès » dépend d'une mentalité déterminée, dans la constitution de laquelle entrent certains éléments culturels historiquement déterminés ; le « devenir » est un concept philosophique, d'où peut être absent le « progrès ». Dans l'idée de progrès est sous-entendue la possibilité de mesurer quantitativement et qualitativement : plus et mieux. On suppose par conséquent une mesure « fixe » ou fixable, mais cette mesure est donnée par le passé, par une certaine phase du passé, ou par certains aspects mesurables, etc. (non qu'on pense à un système métrique du progrès). Comment est née l'idée de progrès ? Cette naissance représente-t-elle un fait culturel fondamental, important au point de faire époque ? Il semble que oui. La naissance et le développement de l'idée de progrès correspondent à la conscience diffuse que l'on a atteint un certain rapport entre la société et la nature (y compris, dans le concept de nature, celui de hasard et d'« irrationalité ») un rapport tel qu'il permet aux hommes, dans leur ensemble, d'être plus sûrs de leur avenir, de pouvoir concevoir « rationnellement » des plans embrassant l'ensemble de leur vie. Pour combattre l'idée de progrès, Leopardi doit recourir aux éruptions volcaniques, c'est-à-dire à ces phénomènes naturels qui sont encore « irrésistibles » et sans remède. Mais dans le passé, les forces irrésistibles étaient bien plus nombreuses : disettes, épidémies, etc. et, à l'intérieur de certaines limites, elles ont été dominées.

Que le progrès ait été une idéologie démocratique, cela ne fait pas de doute, qu'il ait servi politiquement à la formation des États constitutionnels modernes, etc., de même. Qu'il n'ait plus aujourd'hui la même vogue, c'est vrai aussi ; mais en quel sens ? Non pas au sens où on aurait perdu la foi dans la possibilité de dominer rationnellement la nature et le hasard, mais au sens « démocratique » ; c'est-à-dire que les « porteurs » officiels du progrès sont devenus incapables de conquérir cette domination, parce qu'ils ont suscité des forces actuelles de destruction aussi dangereuses et angoissantes que celles du passé (lesquelles sont désormais oubliées « socialement », sinon par tous les éléments sociaux, - car les paysans continuent à ne pas comprendre le « progrès », c'est-à-dire qu'ils croient être, et sont encore trop le jouet des forces naturelles et du hasard, et qu'ils conservent donc une mentalité « magique », médiévale, « religieuse » comme les « crises », le chômage, etc. La crise de l'idée de progrès n'est donc pas une crise de l'idée elle-même, mais une crise des porteurs de cette

idée, qui sont devenus « nature » à dominer eux aussi. Les assauts livrés à l'idée de progrès, dans ces conditions, sont tout à fait intéressés et tendancieux.

Peut-on distinguer l'idée de progrès de celle de devenir ? Il ne semble pas. Elles sont nées ensemble comme politique (en France), comme philosophie (en Allemagne, puis développée en Italie). Dans le « devenir », on a cherché à sauver ce qu'il y a de plus concret dans le « progrès », le mouvement et même le mouvement dialectique (donc également un approfondissement, parce que le progrès est lié à la conception vulgaire de l'évolution). (M.S., pp. 32-33.) [1935]

## L'individualisme

[Retour à la table des matières](#)

Sur ce qu'on est convenu d'appeler « individualisme », c'est-à-dire l'attitude que chaque période historique a eue sur la position de l'individu dans le monde et dans la vie historique : ce qu'on appelle aujourd'hui « individualisme » a pris naissance dans la révolution culturelle qui a suivi le Moyen Age (Renaissance et Réforme) et indique une position déterminée à l'égard du problème de la divinité et par conséquent de l'Église : c'est le passage de la pensée transcendante à l'immanentisme <sup>1</sup>.

Préjugés contre l'individualisme, qui vont jusqu'à faire répéter contre lui les jérémiades, peut-on dire, plus que les critiques, de la pensée catholique et rétrograde : l'« individualisme » qui est devenu aujourd'hui anti-historique, est celui qui se manifeste dans l'appropriation individuelle de la richesse, alors que la production de la richesse est allée se socialisant toujours davantage. Que les catholiques d'ailleurs soient les moins préparés à gémir sur l'individualisme on peut le déduire du fait qu'en politique, ils n'ont jamais reconnu de personnalité politique qu'à la propriété, c'est-à-dire que l'homme valait non pas pour lui-même, mais pour l'apport complémentaire de ses biens matériels. Que signifiait le fait qu'on était électeur dans la mesure où on payait un cens et qu'on appartenait à toutes les communautés politiques administra-

---

<sup>1</sup> Le passage de la pensée qui se développe au-delà de toute expérience possible et de toute confrontation avec le monde réel, spécialement dans le domaine de la connaissance, et de l'interprétation du monde, de la définition de l'homme, etc., à une pensée qui revient sur terre, ne se sépare plus de la nature, se « mondane », prend dans le monde ses racines profondes, sans exiger l'intervention d'un être extérieur au monde.

tives où on avait des biens matériels, sinon un abaissement de l' « esprit » en face de la « matière » ? Si seul peut être conçu comme homme le possédant, et s'il est devenu impossible que tout le monde soit possédant, pourquoi serait-il anti-spirituel de chercher une forme de propriété où les forces matérielles complèteraient toutes les personnalités et contribueraient à les constituer ? En réalité, on reconnaissait implicitement que la « nature » humaine était non pas dans l'individu mais dans l'unité de l'homme et des forces matérielles : c'est pourquoi la conquête des forces matérielles est une manière, et la plus importante, de conquérir la personnalité<sup>1</sup>. (M.S., pp. 35-36.) [1933]

## Philosophie et démocratie

[Retour à la table des matières](#)

On peut observer le développement parallèle de la démocratie moderne et des formes déterminées de matérialisme métaphysique et d'idéalisme. Le matérialisme français du XVIII<sup>e</sup> siècle cherche l'égalité dans la réduction de l'homme à une catégorie de l'histoire naturelle, individu d'une espèce biologique, distingué non par certaines qualifications sociales et historiques, mais par des dons naturels ; dans tous les cas, essentiellement égal à ses semblables. Cette conception est passée dans le sens commun qui a cette affirmation populaire que « nous sommes tous nés tout nus » (si toutefois l'affirmation du sens commun n'est pas antérieure à la discussion idéologique des intellectuels). L'idéalisme nous offre l'affirmation que la philosophie est la science démocratique par excellence dans la mesure où elle se réfère à la faculté de raisonner commune à tous les hommes, ce qui permet de comprendre la haine des aristocrates pour la philosophie et les interdictions légales contre l'enseignement et la culture de la part des classes de l'ancien régime. (M.S., p. 37.) [1935]

## Quantité et qualité

---

<sup>1</sup> Ces derniers temps, on fait beaucoup d'éloges du livre d'un jeune écrivain catholique français Daniel Rops : *Le Monde sans âme*, Paris, Plon, 1932, traduit en Italie également où il faudrait examiner toute une série de concepts, à travers lesquels, avec une technique de sophiste, sont remises en honneur des positions du passé auxquelles on donne un air d'actualité, etc. (Note de Gramsci.)

[Retour à la table des matières](#)

Puisqu'il ne peut y avoir quantité sans qualité ni qualité sans quantité (économie sans culture, activité pratique sans intelligence et vice versa) toute opposition des deux termes est un non-sens du point de vue rationnel. Et en fait, quand on oppose la qualité à la quantité avec toutes les variations oiseuses à la Guglielmo Ferrero et Cie, on oppose en réalité une certaine qualité à une autre qualité, une certaine quantité à une autre quantité, c'est-à-dire qu'on fait une certaine politique et qu'on ne prononce pas une affirmation philosophique. Si le groupe quantité-qualité ne peut être dissocié, la question se pose de savoir où il est le plus utile d'appliquer sa propre force de volonté : à développer la quantité ou la qualité ? Lequel des deux aspects est le plus contrôlable ? Lequel est le plus facilement mesurable ? Sur lequel peut-on faire des prévisions ? Construire des plans de travail ? La réponse ne paraît pas douteuse : sur l'aspect quantitatif. Aussi, affirmer qu'on veut travailler sur la quantité, qu'on veut développer l'aspect « concret » du réel, ne signifie-t-il pas qu'on veuille négliger la « qualité », mais cela signifie au contraire qu'on veut poser le problème qualitatif de la façon la plus concrète et la plus réaliste, c'est-à-dire qu'on veut développer la qualité et la seule manière qui rend possible le contrôle et la mesure de ce développement.

La question est liée à cette autre qu'exprime le proverbe : « primum vivere, deinde philosophari »<sup>1</sup>. En réalité, il n'est pas possible de détacher « vivre » de « philosopher » ; le proverbe a toutefois une signification pratique ; vivre signifie s'occuper surtout de l'activité économique pratique, philosopher, s'occuper d'activités intellectuelles, d'*otium litteratum*<sup>2</sup>. Mais il y a ceux qui ne font que « vivre », qui sont contraints à un travail servile, exténuant, etc. sans lequel d'autres ne pourraient pas avoir la possibilité d'être exonérés de l'activité économique pour philosopher. Soutenir la « qualité » contre la quantité, ne signifie exactement rien d'autre que cela : maintenir intactes des conditions déterminées de vie sociale, où des hommes sont pure quantité, d'autres qualité. Et comme il est agréable de se considérer comme les représentants patentés de la qualité, de la beauté, de la pensée ! etc. Il n'y a pas une femme du monde qui ne soit convaincue de s'acquitter pleinement de sa fonction : conserver sur la terre la qualité et la beauté ! (M.S., pp. 37-38.) [1935]

## Théorie et pratique

<sup>1</sup> Vivre d'abord, ensuite philosopher.

<sup>2</sup> Cicéron oppose l'*otium*, c'est-à-dire le loisir, le temps libre qu'on peut consacrer aux *Studia humanitatis* (la culture), au *negotium* ou activité pratique (celle de l'artisan ou du citoyen).

[Retour à la table des matières](#)

Il faut rechercher, analyser, critiquer les formes diverses sous lesquelles s'est présenté dans l'histoire des idées, le concept d'unité de la théorie et de la pratique, car il paraît indubitable que toutes les conceptions du monde et toutes les philosophies se sont préoccupées de ce problème. Affirmation de saint Thomas et de la scolastique : « Intellectus speculativus extensione fit practicus », la théorie par simple extension se fait pratique, c'est-à-dire affirmation de la nécessaire connexion entre l'ordre des idées et celui de l'action. Aphorisme de Leibniz, rabâché par les idéalistes italiens - « quo magis speculativa, magis practica »<sup>1</sup> s'appliquant à la science. La proposition de G.B. Vico « verum ipsum factum »<sup>2</sup> tant discutée et si différemment interprétée (cf. le livre de Croce sur Vico et d'autres écrits polémiques de Croce lui-même) et que Croce développe dans un sens idéaliste à savoir que connaître c'est faire et qu'on con-

<sup>1</sup> « Plus elle est spéculative, plus elle est pratique. »

<sup>2</sup> « La première forme de la doctrine de Vico concernant la connaissance se présente comme la critique directe et l'antithèse de la pensée cartésienne, qui, depuis plus d'un demi-siècle, donnait à l'esprit européen son orientation générale, et qui était destinée à dominer les esprits pendant un siècle encore. » (Croce : *La Filosofia di Giambattista Vico*, S. F. II, Laterza, 1953, 5e éd., p 1). Sur les rapports entre « faire » et « connaître ». Cf. Vico : *Dell'antichissima sapienza italiana* (1710) : « De ce que nous avons dit jusqu'ici, on peut conclure que le critère et la norme du vrai, c'est de l'avoir fait [verum ipsum factum] ; et par voie de conséquence, que l'idée claire et distincte, sans parler des autres vérités, ne peut être un critère, même pas pour l'esprit qui la conçoit : car dans le fait de se connaître lui-même, l'esprit ne se fait pas lui-même, et, ne se faisant pas lui-même, il ignore la genèse de cette connaissance, ou, ce qui revient au même, la façon dont se produit cet acte de connaissance. » (Vico : *Opere*, a cura di Fausto Nicolini, Ricciardi, 1953, *La letteratura italiana*, Storia e testi, vol. 43, p. 254). Seul Dieu connaît parfaitement la vérité, car pour lui « connaître et faire, c'est la même chose ». La connaissance est possible pour l'homme par ces sciences qui deviennent créatrices, « semblables à la science divine en ce sens qu'en elles le vrai et le factum [ce qui a été fait, résultat dont on recueille les fruits] trouvent leur coïncidence [si convertono]. « Gentile rectifie la formule de Vico « verum et factum convertuntur » en « verum et fieri convertuntur » [verum (le vrai) et fieri (ce qui se fait, ce qui est en train de se faire actuellement) coïncident]. (L'esprit, acte pur, 11, 6). « Nous autres hommes - écrit Vico -, nous devons placer ce critère [du vrai] dans le fait que nous créons nous-mêmes les vérités que nous venons à connaître. On voit ainsi que pour renforcer par une base solide nos concepts, il faut les défendre des dogmatiques [les cartésiens] et des sceptiques. » Ib. p. 255. C'est ainsi que, si Dieu garde la science divine de l'univers, l'homme acquiert la « certitude » du monde des sciences et particulièrement des mathématiques. L'homme peut avoir une science parfaite et « certaine » du monde humain, parce que c'est lui qui l'a fait, il peut avoir connaissance de son histoire, en se fondant sur la philologie « qui assure la conscience du certain ». (Cf. *Principes d'une science nouvelle...*, trad. par Ariel Doubine, présentation par Croce, introd., notes et index par F. Nicolini, Paris, Nagel, 1953, pli. 64-65). - Une traduction abrégée de *La Science nouvelle...* a été publiée par Michelet : *La Science nouvelle. - Autobiographie. - Traité sur l'antique sagesse de l'Italie. - Quelques opuscules*. Paris, Flammarion, 1827. (Oeuvres complètes de Michelet). Un essai de Sorel sur Vico a été publié dans *Le Devenir social*, 1896, 21 an., oct., nov., déc. Le livre de Croce sur Vico a été traduit par H. Buriot Darsiles et Georges Bourgin : *La Philosophie de J.-B. Vico*, Paris, Giard et Brière, 1913.

naît ce qu'on fait, où « faire » a une signification particulière, si particulière qu'il finit par ne signifier rien d'autre que « connaître » c'est-à-dire qu'il se résout en une tautologie <sup>1</sup> (conception qui doit toutefois être mise en rapport avec la conception qui appartient à la philosophie de la praxis).

Puisque toute action est le résultat de volontés diverses, affectées d'un divers degré d'intensité, de conscience, d'homogénéité par rapport à la masse totale de volonté collective, il est clair que la théorie qui correspond à cette action et qui est contenue implicitement en elle, sera également une combinaison de croyances et de points de vue aussi confus et hétérogènes. Il y a toutefois adhésion complète de la théorie à la pratique, dans ces limites et dans ces termes. Si le problème d'identifier théorie et pratique se pose, il se pose dans ce sens : construire sur une pratique déterminée une théorie qui, en coïncidant avec les éléments décisifs de la pratique elle-même et en s'identifiant avec eux, accélérerait le processus historique en acte, en rendant la pratique plus homogène, plus cohérente, plus efficace dans tous ses éléments, c'est-à-dire en lui donnant la force maximum ; ou bien, étant donné une certaine position théorique, organiser l'élément pratique indispensable pour sa mise en oeuvre. L'identification de la théorie et de la pratique est un acte critique, par lequel est démontré que la pratique est rationnelle et nécessaire ou la théorie réaliste et rationnelle. Voilà pourquoi le problème de l'identité de la théorie et de la pratique se pose surtout à certains moments historiques qu'on appelle généralement de transition, ce qui veut dire un moment où le mouvement de transformation est plus rapide et où, dans la réalité, les forces pratiques déchaînées exigent une justification afin de gagner, en efficacité et en expansion, ou encore un moment où se multiplient les programmes théoriques qui demandent à être eux aussi justifiés d'une manière réaliste, dans la mesure où ils montrent qu'ils peuvent être assimilés par les mouvements pratiques, qui de cette seule façon deviennent plus pratiques et plus réels. (M.S., pp. 38-39.) [1932-33]

## Structure et superstructures

[Retour à la table des matières](#)

La proposition contenue dans la préface à la Critique de l'économie politique qui dit que les hommes prennent conscience des conflits de structure sur le terrain des

---

<sup>1</sup> Consiste à donner pour une explication la répétition d'une idée en termes différents.

idéologies, doit être considérée comme une affirmation à valeur gnoséologique <sup>1</sup> et non purement psychologique et morale. On tire de là que le principe théorie-pratique de l'hégémonie a, lui aussi, une portée gnoséologique et c'est donc dans ce domaine qu'il faut rechercher l'apport théorique capital de Ilitch <sup>2</sup> à la philosophie de la praxis. Ilitch aurait fait effectivement avancer la philosophie comme philosophie, dans la mesure où il fit avancer la doctrine et la pratique politiques. La réalisation d'un appareil hégémonique, dans la mesure où elle crée un nouveau terrain idéologique, détermine une réforme des consciences et des méthodes de connaissance, est un fait de connaissance, un fait philosophique. Pour dire la chose dans le langage de Croce : quand on réussit à introduire une nouvelle morale conforme à une nouvelle conception du monde, on finit par introduire aussi cette conception, c'est-à-dire qu'on détermine une complète réforme philosophique. [1935]

La structure et les superstructures forment un « bloc historique », c'est-à-dire que l'ensemble complexe, contradictoire et discordant des superstructures est le reflet de l'ensemble des rapports sociaux de production. On en tire : - que seul un système d'idéologie totalitaire reflète rationnellement la contradiction de la structure et représente l'existence des conditions objectives réunies pour le renversement de la praxis. S'il se forme un groupe social homogène à 100 % pour l'idéologie, cela signifie qu'existent à 100 % les prémisses pour ce renversement, c'est-à-dire que le « rationnel » est réel dans les faits et actuellement. Le raisonnement se fonde sur la réciprocité nécessaire entre structure et superstructures (réciprocité qui est justement le processus dialectique réel). (M.S., pp. 39-40.) [1934]

## Le terme de « catharsis » <sup>3</sup>

[Retour à la table des matières](#)

On peut employer le terme de « catharsis » pour indiquer le passage du moment purement économique (ou égoïste-passionnel) au moment éthico-politique <sup>4</sup>, c'est-à-

---

<sup>1</sup> Gnoséologique : qui concerne la connaissance.

<sup>2</sup> Lénine.

<sup>3</sup> Catharsis : d'un mot grec qui signifie purgation, purification.

<sup>4</sup> Moment éthico-politique : terminologie dérivée du système de Croce selon qui les catégories de « logique » et d' « Éthique » sont des catégories « universelles » subsumant les catégories « particulières d'Esthétique » et d' « Économie ». Gramsci fait de temps en temps un usage instrumental

dire à l'élaboration supérieure de la structure en superstructure dans la conscience des hommes. Cela signifie aussi le passage de l' « objectif au subjectif » ou de la « nécessité à la liberté ». La structure, de force extérieure qui écrase l'homme, l'assimile à elle et le rend passif, se transforme en moyen de liberté, en instrument pour créer une nouvelle forme éthique-politique, et génératrice de nouvelles initiatives. La détermination du moment « cathartique » devient ainsi, à mon avis, le point de départ de toute la philosophie de la praxis ; le processus cathartique coïncide avec la chaîne de synthèses auxquelles a donné lieu le développement dialectique <sup>1</sup>. (M.S., p. 40.) [1935]

## Le « noumène » kantien

[Retour à la table des matières](#)

La question de « l'objectivité extérieure du réel » en tant qu'elle est liée au concept de la « chose en soi » et du « noumène » kantien. Il semble difficile d'exclure que la « chose en soi » soit une dérivation de l' « objectivité extérieure du réel » et du réalisme dit gréco-chrétien (Aristote-saint Thomas) et c'est ce qu'on peut voir aussi dans le fait que toute une tendance du matérialisme vulgaire et du positivisme a donné lieu à l'école néo-kantienne et néo-critique.

Si la réalité est comme nous la connaissons et si notre connaissance change continuellement, c'est-à-dire si aucune philosophie n'est définitive, mais si toute philosophie est historiquement déterminée, il est difficile d'imaginer que la réalité change

---

de cette classification notamment pour le passage du particulier (« économique » ou « corporatif ») à l'universel (« hégémonique ») ; mais il faut noter que la politique joue, pour Gramsci, un rôle beaucoup plus important que pour Croce ; il renverse le système des catégories crociennes selon lequel la Politique est ou bien ravalée au niveau de la passion individuelle ou bien subsumée sous la catégorie d'Éthique.

<sup>1</sup> Rappeler les deux points entre lesquels oseille ce processus : aucune société ne se propose de tâches pour la solution desquelles n'existent pas déjà ou ne sont pas sur le point de surgir les conditions nécessaires et suffisantes ; aucune société ne périt avant d'avoir exprimé tout son contenu potentiel. [Cf. Préface à Contribution à la critique de l'économie politique, Ed. sociales, 1957.] (Note de Gramsci.)

objectivement en même temps que nous changeons, et il est difficile de l'admettre non seulement pour le sens commun, mais aussi pour la pensée scientifique. Dans La Sainte Famille, il est dit que la réalité s'épuise tout entière dans les phénomènes et que au-delà des phénomènes il n'y a rien, et il en est ainsi certainement. Mais la démonstration n'est pas aisée. Que sont les phénomènes ? Quelque chose d'objectif qui existe en soi et par soi, ou des qualités que l'homme a distinguées par suite de ses intérêts pratiques (la construction de sa vie économique) et de ses intérêts scientifiques, c'est-à-dire de la nécessité de trouver un ordre dans le monde et de classer les choses (nécessité qui est, elle aussi, liée à des intérêts pratiques médiats et futurs) ? Si on pose l'affirmation que ce que nous connaissons dans les choses n'est rien d'autre que nous-mêmes, nos besoins et nos intérêts, c'est-à-dire que nos connaissances sont des superstructures (ou philosophies non définitives), il est difficile d'éviter qu'on pense à quelque chose de réel au-delà de ces connaissances, non dans le sens métaphysique d'un « noumène », d'un « dieu inconnu » ou d'un « inconnaissable », mais dans le sens concret d'une « relative ignorance » de la réalité, de quelque chose d'encore inconnu qui toutefois pourra être un jour connu, quand les instruments « physiques » et intellectuels des hommes seront plus parfaits, c'est-à-dire quand seront changées, dans le sens d'un progrès, les conditions sociales et techniques de l'humanité. C'est donc une prévision historique qu'on fait, consistant simplement dans l'acte de la pensée qui projette dans l'avenir un processus de développement semblable à celui qu'on constate du passé à nos jours. De toute façon, il faut étudier Kant et revoir ses concepts avec précision. (M.S., pp. 40-41.) [1935]

## Histoire et anti-histoire

[Retour à la table des matières](#)

Il faut observer que l'actuelle discussion portant sur « histoire et anti-histoire » n'est rien d'autre que la répétition dans les termes de la culture philosophique moderne, de la discussion, menée à la fin du siècle dernier, dans les termes du naturalisme et du positivisme, à savoir si la nature et l'histoire procèdent par « bonds » ou seulement en suivant une évolution graduelle et progressive. On retrouve la même discussion développée par les générations précédentes, soit dans le domaine des sciences naturelles (doctrine de Cuvier)<sup>1</sup> soit dans le domaine philosophique (et on

---

<sup>1</sup> Allusion à la polémique de Cuvier contre les idées de Lamarck. Si Cuvier a donné un contenu plus concret aux classifications conventionnelles de Linné, en cherchant à coordonner, dans la

trouve la discussion chez Hegel) <sup>1</sup>. On devrait faire l'histoire de ce problème dans toutes ses manifestations concrètes et significatives, et on découvrirait qu'il a toujours été actuel, Parce qu'il y a eu, de tous temps, des conservateurs et des jacobins, des progressistes et des rétrogrades. Mais la signification « théorique » de cette discussion consiste, je crois, en cela : elle marque le point de passage « logique » de toute conception du monde à la morale qui lui est conforme, de toute « contemplation » à l' « action » de toute philosophie à l'action politique qui en dépend. C'est en somme le point où la conception du monde, la contemplation, la philosophie deviennent « réelles » parce qu'elles tendent à modifier le monde, à renverser la praxis. Aussi peut-on dire que c'est là le lien central de la philosophie de la praxis, le point où elle s'actualise, où elle vit historiquement, c'est-à-dire socialement, et non plus seulement dans les cerveaux des individus, où elle cesse d'être « arbitraire » et devient nécessaire-rationnelle-réelle.

C'est justement d'un point de vue historique qu'il faut voir le problème. Que tous ces pantins nietzschéens verbalement révoltés contre tout ce qui existe, contre toutes les formes de conventionnalisme, etc. aient fini par écœurer le monde et ôter tout sérieux à certaines attitudes, on peut l'admettre, mais on ne doit pas, dans ses propres jugements, se laisser guider par les pantins.

Contre le titanisme affecté, les poses velléitaires ou abstraites, il faut avoir conscience de la nécessité d'être « sobre » en paroles et dans les attitudes extérieures, justement pour mettre plus de force dans le caractère et dans la volonté concrète. Mais c'est une question de style, non de « théorie ».

La forme classique de ces passages de la conception du monde à la norme pratique de conduite, me semble être celle qui fait surgir, à partir de la prédestination calviniste, une des plus grandes impulsions qui aient été données à l'initiative pratique dans l'histoire mondiale. De même, toutes les autres formes de déterminisme ont, à un certain moment, trouvé leur développement dans un esprit d'initiative et dans une tension extrême de la volonté collective. (M.S., pp. 41-42.) [1935]

## Philosophie spéculative

---

classification, les caractères réels des êtres vivants, il a toutefois professé et toujours défendu la fixité des espèces, restant sur ce point disciple d'Aristote et partisan déclaré de l'anti-histoire.

<sup>1</sup> Allusion à son historicisme et à sa critique des conceptions romantiques de l'Absolu figé, objet d'intuition. Pour Hegel, il n'y a de connaissance que des concepts, et le concept a pour contenu son propre développement, sa propre histoire.

[Retour à la table des matières](#)

Il ne faut pas se cacher les difficultés que présentent d'une part la discussion et la critique du caractère « spéculatif » de certains systèmes philosophiques, d'autre part la « négation » théorique de la « forme spéculative » des conceptions philosophiques.

Questions qui se posent : 1. L'élément « spéculatif » est-il propre à toute philosophie, est-il la forme même que doit prendre toute construction théorique en tant que telle, c'est-à-dire le mot « spéculation » est-il synonyme de philosophie et de théorie ? 2. Ou bien faut-il poser un problème « historique » : le problème est-il seulement un problème historique et non théorique en ce sens que toute conception du monde, parvenue à une phase historique déterminée, prend une forme « spéculative » qui représente son apogée et le début de sa dissolution ? Analogie et connexion avec le développement de l'État, qui, de la phase « économique-corporative » passe à la phase « hégémonique » (de consentement actif). On peut dire que toute culture a son moment spéculatif et religieux qui coïncide avec la période de complète hégémonie du groupe social qu'elle exprime, et qui coïncide peut-être exactement avec le moment où l'hégémonie réelle se désagrège à la base, molécule par molécule ; mais alors le système de pensée, pour cette raison précisément (pour réagir contre la désagrégation) se perfectionne dogmatiquement, devient une « foi » transcendantale : aussi observe-t-on que toute époque dite de décadence (dans laquelle se produit une désagrégation du vieux monde) est caractérisée par une pensée raffinée et hautement « spéculative ».

C'est pourquoi la critique doit résoudre la spéculation dans ses termes réels d'idéologie politique, d'instrument d'action pratique ; mais la critique elle-même aura sa phase spéculative, qui en marquera l'apogée. La question est la suivante : savoir si cet apogée ne peut être le point de départ d'une phase historique d'un type nouveau, où les éléments du rapport nécessité-liberté s'étant fondus organiquement, il n'y aura plus de contradictions sociales et la seule dialectique sera la dialectique idéale, celle des concepts et non plus celle des forces historiques.

Dans le passage sur le « matérialisme français au XVIIIe siècle » (La Sainte Famille)<sup>1</sup>, il est fait une allusion assez claire à la genèse de la philosophie de la praxis : elle est le « matérialisme » perfectionné par le travail de la philosophie spéculative.

---

<sup>1</sup> [La métaphysique] «succombera à jamais devant le matérialisme désormais achevé par le travail de la spéculation elle-même et coïncidant avec l'humanisme. Or, si Feuerbach a représenté, dans le domaine de la théorie, le matérialisme coïncidant avec l'humanisme, ce sont le socialisme et le communisme français et anglais qui l'ont représenté, dans le domaine de la pratique. » (La Sainte Famille, MARX-ENGELS, Éditions sociales, 1972, p. 152.)

lative elle-même et qui s'est fondu avec l'humanisme. Il est vrai qu'avec ces perfectionnements de l'ancien matérialisme, il ne reste que le réalisme philosophique.

Autre point à méditer : rechercher si la conception de l' « esprit », selon la philosophie spéculative, n'est pas une remise à jour du vieux concept de « nature humaine » propre à la transcendance et au matérialisme vulgaire, en d'autres termes, se demander s'il y a vraiment, dans la conception de l' « esprit », autre chose que le vieux « Saint-Esprit » dissimulé sous les spéculations. On pourrait alors dire que l'idéalisme est intrinsèquement théologique. (M.S., pp. 42-44.) [1935]

## « Objectivité » de la connaissance

[Retour à la table des matières](#)

Pour les catholiques « ... toute la théorie idéaliste repose sur la négation de l'objectivité de chacune de nos connaissances et sur le monisme idéaliste de l' « Esprit » (équivalent, en tant que monisme, au monisme positiviste de la « Matière ») qui affirme que le fondement même de la religion, Dieu, n'existe pas objectivement en dehors de nous, mais qu'il est une création de l'intellect. C'est pourquoi l'idéalisme, non moins que le matérialisme, est radicalement contraire à la religion <sup>1</sup> ».

La question de l'objectivité de la connaissance selon la philosophie de la praxis peut être élaborée en partant de la proposition (contenue dans la préface à la Critique de l'économie politique <sup>2</sup>) que « les hommes deviennent conscients (du conflit entre les forces matérielles de production) sur le terrain idéologique » des formes juridiques, politiques, religieuses, artistiques, philosophiques. Mais une telle conscience est-elle limitée au conflit existant entre les forces matérielles de production et les rapports de production - si l'on s'en tient à la lettre du texte - ou bien concerne-t-elle toute connaissance consciente ? voilà la question à élaborer, et qui peut l'être avec tout l'ensemble de la doctrine philosophique de la valeur des superstructures. Que

<sup>1</sup> Cf. l'article du père Mario BARBERA dans *Civiltà cattolica* [Civilisation catholique] du 1er juin 1929. (Note de Gramsci.)

<sup>2</sup> Contribution à la critique de l'économie politique, traduit de l'allemand par Maurice Husson et Gilbert Badia, Paris, Ed. soc., 1957, p. 45.

signifiera, dans ce cas, le terme de « monisme » ? <sup>1</sup> Non pas le monisme matérialiste ni le monisme idéaliste, mais identité des contraires dans l'acte historique concret, c'est-à-dire activité humaine (histoire-esprit) au sens concret, et liée indissolublement à une certaine « matière » organisée (historicisée), à la nature transformée par l'homme. Philosophie de l'acte (praxis, développement), non de l'acte « pur » <sup>2</sup> mais bien au contraire de l'acte « impur », réel, au sens le plus profane et terrestre du mot. (M.S., pp. 44-45.) [1932-33]

## Pragmatisme et politique

[Retour à la table des matières](#)

On ne peut pas, semble-t-il, faire une critique du « pragmatisme », si on ne tient pas compte du cadre historique anglo-saxon dans lequel il est né et dans lequel il s'est répandu. S'il est vrai que toute philosophie est une « politique » et que tout philosophe est essentiellement un homme politique, l'affirmation est d'autant plus vraie pour le pragmatisme qui construit la philosophie « utilitairement » au sens immédiat. Mais cela n'est pas pensable (comme mouvement) dans des pays catholiques où la religion et la vie culturelle se sont scindées dès la Renaissance et la Contre-réforme, alors qu'on l'imagine aisément pour les pays anglo-saxons, où la religion adhère réellement à la vie culturelle de tous les jours et n'est pas centralisée bureaucratiquement, ni dogmatisée intellectuellement. En tout cas, le pragmatisme échappe à la sphère religieuse positive et tend à créer une « philosophie populaire » supérieure au sens commun ; c'est un « parti idéologique » immédiat plus qu'un système de philosophie.

Si on prend le principe du pragmatisme tel qu'il est exposé par James :

---

<sup>1</sup> Doctrine philosophique qui pose à la base de tout ce qui existe un seul principe (s'oppose au dualisme).

<sup>2</sup> Allusion à Giovanni Gentile. Cf. : *Teoria dello Spirito come atto puro* (1916), traduit sous le titre : *L'Esprit, acte pur* (1925). Jusqu'à la 4<sup>e</sup> éd., le livre est dédié à Croce en témoignage de leur « concordia discors ». Gentile donne une valeur absolue à la pensée en acte, « non comme acte accompli, mais pour ainsi dire comme acte en acte » (1, 6). La réalité (qui est spirituelle) ne peut être saisie si elle devient objet du Moi, de même que la conscience, en tant qu'objet de conscience n'est plus conscience ; « le point de vue nouveau duquel en effet il faut se placer est celui de l'actualité du Moi, ce qui rend impossible qu'on conçoive jamais le Moi comme objet de lui-même. La véritable activité pensante n'est pas celle que nous définissons, mais la pensée elle-même qui définit. » (1, 6.)

« La méthode la meilleure pour discuter les divers points d'une théorie est de commencer par établir clairement quelle différence pratique résulterait du fait que l'une ou l'autre des deux possibilités fût la vraie <sup>1</sup>. »

On voit quel peut être le caractère de politique immédiate de la philosophie pragmatiste. Le philosophe « individuel » du type italien ou allemand, est lié à la « pratique » médiatement (et souvent la médiation est une chaîne faite de nombreux anneaux), le pragmatiste, lui, veut s'y lier tout de suite et en réalité ce qui apparaît de cette manière, c'est que le philosophe italien ou allemand est plus « pratique » que le pragmatiste qui juge d'après la réalité immédiate, souvent vulgaire, alors que l'autre a un but plus élevé, il vise plus haut et tend donc à élever le niveau culturel existant (quand il y tend, bien sûr). Hegel peut être considéré comme le précurseur théorique des révolutions libérales du XIX<sup>e</sup> siècle <sup>2</sup>. Les pragmatistes, eux, ont tout au plus servi à créer le mouvement du Rotary Club ou à justifier tous les mouvements conservateurs et rétrogrades (à les justifier en fait, et non seulement par suite d'une déformation polémique comme c'est arrivé pour Hegel et l'État prussien <sup>3</sup>). (M.S., p. 45.) [1933-34]

## Éthique

[Retour à la table des matières](#)

La maxime de Kant : « Agis en sorte que ta conduite puisse devenir une règle pour tous les hommes placés dans des conditions semblables » est moins simple et évidente qu'il ne semble à première vue. Qu'entend-on par « conditions semblables » ? Les conditions immédiates où on agit, ou les conditions générales complexes et organiques, dont la connaissance requiert une longue recherche, critiquement élaborée ?

---

<sup>1</sup> W. JAMES : L'Expérience religieuse, essai de psychologie descriptive [trad. de l'anglais par Frank Abauzit, préf. d'Émile Boutroux, Paris, Alcan, 1906, p. 373]. (Note de Gramsci.)

<sup>2</sup> Cf. pp. 260-261.

<sup>3</sup> Hegel est souvent considéré comme le philosophe qui a exalté l'État prussien. Mais en fait, à travers la justification de l'État représenté par la Prusse de son époque, il a fait « l'analyse critique de l'État moderne et de la réalité qui s'y trouve liée ». (MARX : Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel, Paris, Costes, 1927, Oeuvres philosophiques, tome I, p. 95.)

(Fondement de l'éthique socratique<sup>1</sup>, dans laquelle la volonté « morale » a sa base dans l'intellect, dans la sagesse, pour qui on n'agit mal que par ignorance, etc. et pour qui la recherche de la connaissance critique est à la base d'une morale supérieure ou de la morale tout court.)

La maxime kantienne peut être considérée comme un truisme, car il est difficile de trouver quelqu'un qui n'agisse pas en pensant se trouver dans les conditions où tout le monde ferait comme lui. L'affamé qui vole considère que tous ceux qui ont faim voleraient comme lui, et l'homme qui tue son épouse infidèle considère que tous les maris trompés devraient tuer, etc. Il n'y a que les « fous » au sens clinique pour agir sans considérer qu'ils sont dans le juste. La question est liée à d'autres : 1. tout homme est indulgent avec soi-même, car, lorsqu'il n'agit pas d'une « manière conformiste », il connaît le mécanisme de ses propres sensations et de ses propres jugements, de la chaîne des causes et des effets qui l'ont conduit à agir alors que pour les autres il est rigoriste, parce qu'il n'en connaît pas la vie intérieure ; 2. tout homme agit selon sa culture, c'est-à-dire selon la culture de son milieu, et « tous les hommes » sont pour lui son milieu, ceux qui pensent comme lui : la maxime de Kant présuppose une culture unique, une religion unique, un conformisme « mondial ».

Une objection qui ne paraît pas exacte est la suivante des « conditions semblables » n'existeraient pas parce que parmi les conditions est compris également l'homme qui agit, son individualité, etc. On peut dire que la maxime de Kant est liée au temps, au siècle des lumières et à son caractère cosmopolite, à la conception critique de l'auteur, liée en somme à la philosophie des intellectuels comme milieu cosmopolite. Par suite l'homme qui agit est le porteur des « conditions semblables », ou bien il en est le créateur : c'est-à-dire qu'il « doit » agir suivant un « modèle » qu'il voudrait voir répandu parmi tous les hommes, suivant un type de civilisation pour l'avènement duquel il travaille, ou pour la conservation duquel il « résiste » contre les forces de désagrégation, etc. (M.S., p. 46.) [1932-33]

## Scepticisme

[Retour à la table des matières](#)

L'objection de sens commun qu'on peut faire au scepticisme est la suivante : pour être cohérent avec lui-même, le sceptique ne devrait rien faire d'autre que vivre comme un végétal, sans se mêler aux affaires de la vie commune. Si le sceptique inter-

---

<sup>1</sup> Allusion à la doctrine attribuée à Socrate : « nul n'est méchant de son plein gré ».

vient dans la discussion, cela signifie qu'il croit à la possibilité de convaincre, c'est-à-dire qu'il n'est plus sceptique, mais au contraire qu'il représente une opinion positive déterminée, qui généralement est mauvaise et ne peut triompher qu'en convainquant la communauté que les autres sont encore pires, dans la mesure où elles sont inutiles. Le scepticisme est à rattacher au matérialisme vulgaire et au positivisme : à ce sujet, un passage de Roberto Ardigo ne manque pas d'intérêt : celui où il dit qu'il faut louer Bergson pour son volontarisme. Mais que signifie cette louange ? N'est-ce pas une confession de l'impuissance de sa propre philosophie à expliquer le monde, s'il faut s'adresser à un système opposé pour trouver l'élément dont on a besoin pour la vie pratique ? - Cette page d'Ardigo (contenue dans les *Scritti vari* [Écrits divers] recueillis et mis en ordre par G. Marchesini, Florence, Le Monnier, 1922) doit être mise en rapport avec les thèses sur Feuerbach<sup>1</sup> de Marx et montre justement combien Marx avait dépassé la position philosophique du matérialisme vulgaire. (M.S., pp. 46-47.) [1931-32]

## Concept d' « idéologie »

[Retour à la table des matières](#)

L' « idéologie » a été un aspect du sensualisme<sup>2</sup> ou disons du matérialisme français du XVIII<sup>e</sup> siècle. A l'origine, le mot signifiait « science des idées » et puisque l'analyse était la seule méthode reconnue et appliquée par la science, le mot signifiait « analyse des idées » c'est-à-dire « recherche de l'origine des idées ». Les idées devaient être décomposées en leurs éléments originaires et ceux-ci ne pouvaient être autre chose que les « sensations ». Mais le sensualisme pouvait sans trop de difficultés s'associer avec la foi religieuse, avec les croyances poussées aux dernières limites en la puissance de l' « Esprit » et dans ses « destinées immortelles » et c'est ainsi que Manzoni, même après sa conversion ou retour au catholicisme, même quand il écrit les *Inni Sacri* [Hymnes Sacrés], maintint son adhésion de principe au sensualisme, tant qu'il ne connut pas la philosophie de Rosmini<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Les 11 Thèses sur Feuerbach furent composées à Bruxelles en mars 1845, immédiatement après la publication de *La Sainte Famille*. Ces thèses se trouvent en annexe à *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, Ed. soc., 1970.

<sup>2</sup> Doctrine philosophique défendue par Condillac (1715-1780) selon laquelle les opérations intellectuelles reposent exclusivement sur les sensations.

<sup>3</sup> Le propagateur littéraire le plus efficace de l'idéologie a été Destutt de Tracy (1754-1836) à cause de la facilité et de la popularité de son exposé ; un autre : le docteur Cabanis \* avec son *Rapport du physique et du moral* (Condillac, Helvétius, etc. sont plus rigoureusement philosophes). Lien entre catholicisme et idéologie : Manzoni, Cabanis, Bourget, Taine (Taine est un maître pour

Comment le concept d'idéologie, de « science des idées », d' « analyse portant sur l'origine des idées », a pu prendre le sens d'un « système d'idées » déterminé, est un problème à examiner historiquement car logiquement le processus est facile à saisir et à comprendre.

On peut affirmer que Freud est le dernier des idéologues et que De Man <sup>1</sup> est un « idéologue », ce qui rend d'autant plus étrange l' « enthousiasme » voué à De Man par Croce et par ses disciples, s'il n'y avait une justification « pratique » d'un tel enthousiasme. Il faut examiner comment l'auteur du Manuel populaire <sup>2</sup> est resté englué dans l'Idéologie, alors que la philosophie de la praxis représente un net dépassement de l'idéologie, et historiquement s'oppose précisément à l'idéologie. La signification même que le terme d' « idéologie » a prise dans la philosophie de la praxis contient implicitement un jugement défavorable, et exclut que, pour ses fondateurs, l'origine des idées fût à rechercher dans les sensations et, par suite, en dernière analyse, dans la physiologie : pour la philosophie de la praxis, cette même « idéologie » doit être analysée historiquement, comme une superstructure.

Un élément d'erreur quand on considère la valeur des idéologies me semble être dû au fait (fait qui d'ailleurs n'est pas un hasard) qu'on donne le nom d'idéologie soit à la superstructure nécessaire d'une structure déterminée, soit aux élucubrations arbitraires d'individus déterminés. Le sens défavorable du mot est devenu extensif, et ce fait a modifié et dénaturé l'analyse théorique du concept d'idéologie. Le processus de cette erreur peut être facilement reconstruit : 1. on identifie l'idéologie comme distincte de la structure et on affirme que ce ne sont pas les idéologies qui changent les structures mais vice versa ; 2. on affirme qu'une certaine solution politique est « idéologique » c'est-à-dire insuffisante pour changer la structure, alors qu'elle croit pouvoir la changer ; on affirme qu'elle est inutile, stupide, etc. ; 3. on passe à l'affirmation que toute idéologie est « pure » apparence, inutile, stupide, etc.

---

Maurras et d'autres d'orientation catholique) - « roman psychologique ». (Stendhal fut élève de de Tracy etc.) L'œuvre principale de Destutt de Tracy est : *Éléments d'idéologie* (Paris, 1817-18) qui est plus complète dans la traduction italienne : *Elementi di ideologia del conte Destutt de Tracy*, traduite par G. Compagnoni, Milan, Imprimerie de Giambattista Sonsogno, 1819 (il manque dans le texte français une section entière, celle sur l'amour, je crois, que Stendhal a connue et utilisée à partir de la traduction italienne.) (Note de Gramsci.)

<sup>1</sup> « La nouvelle doctrine socialiste doit donc être une explication psychologique du mouvement ouvrier. » (Cf. André PHILIP : *Henri De Man et la crise doctrinale du socialisme*, préf. B. Lavergne, Paris, J. Gamber, 1928, p. 176.) (Ce livre est un résumé approuvé par l'auteur de *Au-delà du marxisme*, édité en français à Bruxelles en 1927, puis par Alcan à Paris en 1929). De Man « étudie » les sentiments populaires, les « -instincts » (voir *La joie au travail*), les idées. D'autre part, il s'intéresse moins au socialisme ou à « la préparation à une action socialiste future », qu'à la « concrétisation graduelle et quotidienne de l'Idée socialiste », avec ce qu'elle suppose d'exigences morales (cf. *Le socialisme constructif*, Alcan, 1933).

<sup>2</sup> Voir plus loin la critique à Boukharine.

Il faut donc distinguer entre idéologies historiquement organiques, qui sont nécessaires à une certaine structure, et idéologies arbitraires, rationalistes, « voulues ». En tant qu'historiquement nécessaires, elles ont une validité qui est une validité « psychologique », elles « organisent » les masses humaines, forment le terrain où les hommes se meuvent, où ils acquièrent conscience de leur position, où ils luttent, etc. En tant « qu'arbitraires » elles ne créent rien d'autre que des « mouvements » individuels, des polémiques, etc. (elles non plus ne sont pas complètement inutiles, parce qu'elles sont comme l'erreur qui s'oppose à la vérité et l'affirme). [1932-33]

Rappeler la fréquente affirmation que fait Marx de la « solidité des croyances populaires » comme élément nécessaire d'une situation déterminée. Il dit à quelque chose près « quand ce mode de conception aura la force des croyances populaires », etc. Marx affirme encore qu'une conviction populaire a souvent la même énergie qu'une force matérielle (ou quelque chose de semblable) et c'est là une affirmation très significative. L'analyse de ces affirmations porte, je crois, à renforcer la conception de « bloc historique », où justement les forces matérielles sont le contenu et les idéologies, la forme (cette distinction entre forme et contenu est purement didactique, car les forces matérielles ne seraient pas concevables historiquement sans forme et les idéologies seraient de petites lubies individuelles sans les forces matérielles). (M.S., pp. 47-49.) [1931-32]

## La science et les idéologies « scientifiques »

[Retour à la table des matières](#)

L'affirmation d'Eddington : « Si nous éliminions dans le corps d'un homme tout l'espace dépourvu de matière et que nous réunissions ses protons et ses électrons en une seule masse, l'homme (le corps de l'homme) serait réduit à un corpuscule à peine visible au microscope <sup>1</sup> » a frappé et mis en mouvement l'imagination de G.A. Borgese (cf. son petit livre).

Mais que signifie concrètement l'affirmation d'Eddington ? A y réfléchir un peu, elle ne signifie proprement rien et n'a d'autre sens que son sens littéral. Même si une telle réduction avait été faite (par qui ?) et étendue au monde entier, les rapports ne changeraient pas et les choses resteraient ce qu'elles sont. Les choses changeraient si les hommes seulement ou un groupe d'hommes déterminé subissaient cette réduction

---

<sup>1</sup> Cf. La Nature du monde physique, éd. française, p. 20.

; on aurait ainsi, dans cette hypothèse, une concrétisation de quelques chapitres des Voyages de Gulliver, avec les Lilliputiens et les géants, et Borgese-Gulliver parmi eux.

En réalité, il ne s'agit pas d'un nouveau mode de pensée scientifique ou philosophique, mais d'un jeu de mots, d'une science romancée d'une façon de poser les questions tout juste capable de faire rêver les têtes vides. Sans doute, la matière vue au microscope n'est-elle plus une matière réellement objective, mais une pure création de l'esprit humain qui n'existe ni objectivement ni empiriquement ? On pourrait rappeler à ce propos le conte hébreu de la petite fille qui a subi un tout petit malheur... aussi petit qu'un coup d'ongle. Dans la physique d'Eddington et dans plusieurs autres manifestations de la science moderne, la surprise du lecteur naïf dépend du fait que les mots utilisés pour indiquer des faits déterminés sont arbitrairement employés pour désigner des phénomènes absolument différents. Un corps reste, dans le sens traditionnel, « massif » même si la « nouvelle » physique démontre qu'il est constitué de 1/1000 000 de matière et de 999 999 de vide. Un corps est, dans le sens traditionnel, « poreux », il ne le devient pas avec la « nouvelle » physique, même après l'affirmation d'Eddington. La position de l'homme reste la même, aucun des concepts fondamentaux de la vie n'est le moins du monde ébranlé et encore moins renversé. Les commentaires de tous les Borgese ne réussiront à la longue qu'à ridiculiser les conceptions subjectivistes de la réalité qui permettent de semblables insignifiants jeux de mots.

Le professeur Mario Camis <sup>1</sup> écrit :

« En considérant l'extrême minutie de ces méthodes de recherches, me revenaient en mémoire les paroles d'un membre du dernier Congrès philosophique d'Oxford qui, selon ce que rapporte Borgese, en parlant des phénomènes infiniment petits qui attirent aujourd'hui tant l'attention, remarquait qu' « ils ne peuvent être considérés indépendamment du sujet qui les observe ». Ce sont des paroles qui font beaucoup réfléchir et qui remettent en jeu dans des perspectives complètement nouvelles, les grands problèmes de l'existence subjective de l'univers et de la signification des informations sensorielles dans la pensée scientifique. »

Ceci est, semble-t-il, un des rares exemples d'infiltration parmi les hommes de science italiens du mode de pensée extravagant de certains savants, surtout anglais, concernant la « nouvelle » physique. Le professeur Camis aurait dû penser que si l'observation rapportée par Borgese donne à réfléchir, la première réflexion devrait être la suivante : que la science ne peut plus exister comme elle l'a fait jusqu'à présent, mais qu'elle doit se transformer en une série d'actes de foi dans les affirmations des expérimentateurs, parce que les faits observés n'existent pas indépendamment de leur

---

<sup>1</sup> Nuova Antologia, le, novembre 1931, dans la rubrique « Sciences biologiques et médicales ».

esprit. L'ensemble du progrès scientifique ne s'est-il pas manifesté jusqu'à présent par le fait que des expériences et des observations nouvelles ont corrigé et élargi les expériences et les observations précédentes ? Comment cela pourrait-il se produire si l'expérience donnée ne se reproduisait même en changeant d'observateur, si elle ne pouvait être contrôlée, développée, donnant lieu à des connexions nouvelles et originales ? Mais la superficialité de l'observation de Camis ressort clairement de l'ensemble de l'article d'où est tirée la citation que je rapporte, puisque Camis laisse entendre dans cet article que l'expression qui a tant fait délirer Borgese peut et doit se comprendre, non dans un sens philosophique, mais dans un sens purement empirique. L'écrit de Camis est un compte rendu du livre de Cösta Ekehorn, *On the principles of renal function* (Stockholm, 1931). On y parle d'expériences effectuées sur des éléments si petits qu'ils ne peuvent être décrits (la description est entendue, elle aussi, en un sens relatif) avec des mots qui soient valables et représentatifs pour les autres ; l'observation de ces éléments ne peut par conséquent être séparée de l'observateur et être objectivée ; tout expérimentateur doit arriver directement et par ses propres moyens à la perception de ces éléments en suivant minutieusement tout le processus. Faisons cette hypothèse : les microscopes n'existent pas et seules quelques personnes ont une acuité visuelle naturellement égale à la vision normale munie d'un microscope. Il est évident que, dans cette hypothèse, les expériences de l'observateur pourvu d'une vue exceptionnelle ne peuvent être séparées de sa personnalité physique et psychique et être « répétées ». Seule l'invention du microscope égalisera les différences d'acuité visuelle entre les observateurs et permettra à tous les savants de produire l'expérience et de la développer collectivement. Mais cette hypothèse permet d'observer et d'identifier une seule partie de la difficulté ; il n'y a pas seulement l'acuité visuelle qui entre en jeu dans les expériences scientifiques. Comme le dit Camis, Ekehorn pique un des glomérules rénaux d'une grenouille avec une canule « dont la préparation est l'œuvre de tant de finesse étroitement liée aux indéfinissables et inimitables intuitions manuelles de l'expérimentateur que Ekehorn lui-même, lorsqu'il veut décrire l'opération de l'incision en oblique du capillaire de verre, affirme qu'il doit se contenter d'une vague indication, ne pouvant en formuler avec des mots les « règles ».

L'erreur est de croire que de tels phénomènes se produisent seulement dans l'expérimentation scientifique. En réalité, il y a dans chaque atelier, pour certaines opérations industrielles de précision, des spécialistes dont les capacités se fondent uniquement sur leur très grande sensibilité visuelle et tactile et sur leur très grande dextérité. On peut trouver dans les livres de Ford des exemples à ce sujet : on a fait, dans la lutte contre le frottement, des pas en avant incroyables pour obtenir des surfaces sans la plus petite granulose ou inégalité (ce qui permet une épargne considérable de matière) grâce aux machines électriques qui testent l'adhérence parfaite du matériau à un niveau de précision que l'homme ne pourrait atteindre. Ford rapporte à ce propos l'exemple d'un technicien scandinave qui réussit à donner à l'acier une telle égalité de surface que, pour détacher deux surfaces qu'on a fait adhérer l'une à l'autre, il faut une force de plusieurs quintaux.

Pourtant, ce qu'observe Camis n'a aucun rapport avec les rêveries de Borgese et de ses maîtres. S'il était vrai que les phénomènes infiniment petits ne peuvent être posés comme existant indépendamment du sujet qui les observe, ils ne seraient en réalité même pas « observés » mais « créés » et tomberaient dans le domaine de la pure intuition extravagante de l'individu. On pourrait aussi poser la question : le même individu peut-il « deux fois » créer (observer) le même fait ? Il ne s'agirait même pas alors de « solipsisme », mais de démiurgie ou de sorcellerie. Ces intuitions sans fondement - et non les phénomènes (inexistants) - seraient ainsi, comme les oeuvres d'arts, objets de science. Le commun des savants ne jouissant pas de cette faculté démiurgique étudierait scientifiquement le petit groupe des grands savants thaumaturges. Mais si au contraire malgré toutes les difficultés pratiques inhérentes à la diversité des sensibilités individuelles, le phénomène se répète et peut être observé objectivement par différents savants, indépendamment les uns des autres, que signifie l'affirmation rapportée par Borgese Sinon précisément qu'on fait une métaphore pour indiquer les difficultés inhérentes à la description et à la représentation objective des phénomènes observés ? Et il ne semble pas difficile d'expliquer ces difficultés :

1. par l'incapacité littéraire des hommes de science jusqu'à maintenant didactiquement préparés à décrire et à représenter les seuls phénomènes macroscopiques ;

2. par l'insuffisance du langage commun, forgé lui aussi pour les phénomènes macroscopiques;

3. par le développement relativement faible de ces sciences microscopiques qui attendent un développement ultérieur de leurs méthodes et critères pour être comprises par le grand public grâce à la communication écrite (et pas seulement par la vision expérimentale directe, privilège d'un très petit nombre) ;

4. il faut rappeler encore que certaines expériences microscopiques sont des expériences indirectes, en chaîne, dont la solution « se voit » dans les résultats et non dans le processus lui-même (par exemple les expériences de Rutherford).

Il s'agit de toute façon d'une phase transitoire et initiale d'une nouvelle époque scientifique, phase qui a produit, en se combinant à une grande crise morale, et intellectuelle, une nouvelle forme de « sophistique » qui rappelle les sophismes classiques d'Achille et de la tortue, du tas et du grain de la flèche décochée qui ne peut pas ne pas être immobile, etc. Toutefois ces sophismes ont représenté une phase dans le développement de la philosophie et de la logique, et ils ont servi à raffiner les instruments de la pensée.

Recueillir les principales définitions qui ont été données de la science (dans le sens de science naturelle). « Étude des phénomènes et de leurs lois de ressemblances (régularité), de coexistence (coordination), de succession (causalité). D'autres tendances, tenant compte de l'organisation plus commode que la science établit entre les phénomènes de façon à ce que la pensée les maîtrise mieux et les domine aux fins de l'action, définissent la science comme la « description la plus économique de la réalité ».

La question la plus importante soulevée par le concept de science est celle-ci : la science peut-elle donner, et de quelle façon, la « certitude » de l'existence objective de la réalité dite extérieure ? Pour le sens commun, la question n'existe même pas ; mais d'où vient la certitude du sens commun ? Essentiellement de la religion (du moins, en Occident, du christianisme) ; mais la religion est une idéologie, l'idéologie la plus enracinée et la plus répandue, elle n'est pas une preuve ou une démonstration ; on peut soutenir que c'est une erreur de demander à la science comme telle la preuve de l'objectivité du réel, puisque cette objectivité relève d'une conception du monde, d'une philosophie et ne peut être une donnée scientifique. Que peut alors donner la science à ce sujet ? La science sélectionne les sensations, les éléments primordiaux de la connaissance : elle considère certaines sensations comme transitoires, apparentes et fausses parce qu'elles dépendent de conditions individuelles particulières ; elle considère d'autres sensations comme des sensations durables, permanentes, supérieures aux conditions individuelles particulières.

Le travail scientifique a deux aspects principaux :

1. il rectifie continuellement le mode de connaissance, il rectifie et renforce les organes sensoriels, et élabore des principes d'induction et de déduction nouveaux et complexes ; en d'autres termes, il affine les instruments même de l'expérience et de son contrôle ;

2. il applique cet ensemble instrumental (d'instruments matériels et mentaux) pour fixer ce qui, dans les sensations, est nécessaire et ce qui est arbitraire, individuel, transitoire. On établit ce qui est commun à tous les hommes, ce que les hommes peuvent contrôler de la même façon, indépendamment les uns des autres, pourvu qu'ils aient respecté les mêmes conditions techniques de vérification. « Objectif » signifie précisément et seulement ceci : on affirme comme étant objectif, comme réalité objective, la réalité qui est vérifiée par tous les hommes, qui est indépendante de tout point de vue purement particulier ou de groupe.

Mais au fond, il s'agit encore d'une conception particulière du monde, d'une idéologie. Toutefois, cette conception, dans son ensemble, et par la direction qu'elle indique, peut être acceptée par la philosophie de la praxis, tandis que celle du sens commun doit en être rejetée, même si elle conclut matériellement de la même façon. Le sens commun affirme l'objectivité du réel dans la mesure où la réalité, le monde, a été

créée par Dieu indépendamment de l'homme, antérieurement à l'homme ; l'affirmation de l'objectivité du réel exprime par conséquent la conception mythologique du monde ; le sens commun tombe d'ailleurs dans les erreurs les plus grossières lorsqu'il décrit cette objectivité : il en est resté encore, pour une bonne part, à l'astronomie de Ptolémée, il ne sait pas établir les liens réels de cause à effet, etc., c'est-à-dire qu'il affirme « objective » une certaine « subjectivité » anachronique, ne pouvant même pas concevoir que puisse exister une conception subjective du monde et ignorant ce que cela voudrait ou pourrait signifier.

Mais toutes les affirmations de la science sont-elles « objectivement » vraies ? De façon définitive ? Si les vérités scientifiques étaient définitives, la science aurait cessé d'exister comme telle, comme recherche, comme expériences nouvelles, et l'activité scientifique se réduirait à une divulgation du déjà découvert. Ce qui n'est pas vrai, pour le bonheur de la science. Mais si les vérités scientifiques ne sont elles non plus ni définitives, ni péremptoires, la science, elle aussi, est une catégorie historique, un mouvement en continuel développement. Sauf que la science ne pose aucune forme métaphysique d' « inconnaissable », mais réduit ce que l'homme ne connaît pas à une empirique « non connaissance » qui n'exclut pas la possibilité de connaître, mais la rend dépendante du développement des instruments physiques et du développement de l'intelligence historique des savants en tant qu'individus.

S'il en est ainsi, ce qui intéresse la science n'est donc pas tant l'objectivité du réel que l'homme qui élabore ses méthodes de recherche, qui rectifie continuellement les instruments matériels renforçant ses organes sensoriels et les instruments logiques (y compris les mathématiques) de discrimination et de vérification : ce qui intéresse la science est donc la culture, c'est-à-dire la conception du monde, c'est-à-dire le rapport de l'homme et du réel par la médiation de la technologie, Même pour la science, chercher la réalité hors des hommes - cela entendu dans un sens religieux ou métaphysique - n'apparaît rien d'autre qu'un paradoxe. Sans l'homme, que signifierait la réalité de l'univers ? Toute la science est liée aux besoins, à la vie, à l'activité de l'homme. Sans l'activité de l'homme, créatrice de toute les valeurs, y compris des valeurs scientifiques, que serait l' « objectivité » ? Un chaos, c'est-à-dire rien, le vide - si cela même peut se dire, car réellement si on imagine que l'homme n'existe pas, on ne peut imaginer l'existence de la langue et de la pensée. Pour la philosophie de la praxis, l'être ne peut être disjoint de la pensée, l'homme de la nature, l'activité de la matière, le sujet de l'objet : si on effectue cette séparation, on tombe dans une des nombreuses formes de religion ou dans l'abstraction vide de sens.

Poser la science à la base de la vie, faire de la science la conception du monde par excellence, celle qui purifie le regard de toute illusion idéologique, qui pose l'homme devant la réalité telle qu'elle est, signifie retomber dans l'erreur selon laquelle la philosophie de la praxis aurait besoin de soutiens philosophiques qui lui seraient extérieurs. Mais en réalité, la science elle aussi est une superstructure, une idéologie. Peut-on dire toutefois que la science - surtout depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle, depuis qu'on lui accorde un rang particulier dans l'appréciation générale - occupe une place privilégiée

dans l'étude des superstructures, du fait que sa réaction sur la structure a un caractère particulier de plus grande extension et de plus grande continuité de développement ? Que la science soit une superstructure est démontré aussi par le fait qu'elle a subi des périodes entières d'éclipse, obscurcie qu'elle fut par une autre idéologie dominante, la religion qui affirmait avoir absorbé la science elle-même : la science et la technique des Arabes apparaissaient alors aux chrétiens comme une pure sorcellerie. De plus la science, malgré tous les efforts des savants, ne se présente jamais comme une pure notion objective : elle apparaît toujours revêtue d'une idéologie ; la science est concrètement l'union du fait objectif et d'une hypothèse ou d'un système d'hypothèses qui dépassent le pur fait objectif. Il est cependant vrai que, dans le domaine scientifique, il est relativement facile de distinguer la notion objective du système d'hypothèses par un processus d'abstraction qui est inscrit dans la méthodologie même des sciences et qui permet de s'appropriier l'une et de repousser l'autre. Voilà pourquoi un groupe social peut faire sienne la science d'un autre groupe sans en accepter l'idéologie (par exemple l'idéologie de l'évolution vulgaire) ; voilà pourquoi les observations de Missiroli (et de Sorel) à ce sujet tombent d'elles-mêmes.

Il faut noter qu'il y a en réalité, à côté de l'engouement superficiel pour les sciences, la plus grande ignorance des faits et des méthodes scientifiques, qui sont très difficiles et qui le deviennent toujours davantage en raison de la spécialisation progressive de nouveaux rameaux de recherche. La superstition scientifique apporte avec elle des illusions si ridicules et des conceptions si infantiles que, par comparaison, la superstition religieuse elle-même en sort ennoblie. Le progrès scientifique a fait naître la croyance et l'espoir en un nouveau type de Messie qui réalisera sur cette terre le pays de Cocagne ; les forces de la nature, sans l'intervention de l'homme, mais par le fonctionnement de mécanismes toujours plus perfectionnés, donneront en abondance à la société tout le nécessaire pour satisfaire les besoins et pour rendre la vie facile. Cet engouement dont les dangers sont évidents (la foi superstitieuse et abstraite dans la force thaumaturgique de l'homme conduit paradoxalement à stériliser les bases mêmes de cette force et à détruire tout amour du travail nécessaire et concret, elle porte à rêver comme si l'on fumait un nouveau type d'opium) doit être combattu avec différents moyens dont le plus important devrait être une meilleure connaissance des notions scientifiques essentielles, par la divulgation de la science par les savants et par les spécialistes sérieux et non pas par des journalistes omniscients ou des autodidactes prétentieux. En réalité, on conçoit la science comme une sorcellerie supérieure parce qu'on attend trop d'elle et, par conséquent, on ne réussit pas à évaluer avec réalisme ce qu'elle offre de concret. (M.S., pp. 50-57.) [1932-33]

# LES INSTRUMENTS LOGIQUES DE LA PENSÉE

## La méthodologie de Mario Govi

[Retour à la table des matières](#)

Govi est un positiviste et son livre tente de renouveler le vieux positivisme classique, de créer un néo-positivisme. Au fond, pour Govi, « méthodologie » a le sens très restreint de « petite logique » : il s'agit pour lui de construire une nouvelle logique formelle, abstraite de tout contenu, y compris là où il parle de différentes sciences (classées selon la méthodologie générale, mais toujours extérieurement) présentées dans leur logique abstraite particulière (spécialisée mais abstraite) que Govi appelle Épistémologie. Govi divise la Méthodologie en deux parties : Méthodologie générale ou Logique proprement dite et Méthodologie spéciale ou Épistémologie.

L'Épistémologie a comme but premier et principal la connaissance exacte du but cognitif spécial vers lequel est dirigée chacune des différentes recherches, afin de pouvoir déterminer ensuite les moyens et le procédé qui permettront d'atteindre ce but. Govi réduit à trois les buts cognitifs légitimes de la recherche humaine : ces trois buts constituent le connaissable humain et ils sont irréductibles à un seul ; ils sont différents par essence. Deux sont des buts cognitifs finaux : la connaissance théorique ou connaissance de la réalité, la connaissance pratique ou connaissance de ce qu'on doit et de ce qu'on ne doit pas faire ; le troisième but consiste dans les connaissances qui sont les moyens de l'acquisition des précédentes connaissances. On a donc trois parties dans L'Épistémologie : science théorique ou science de la réalité, science pratique, science instrumentale. De là, toute une classification analytique des sciences. Le concept de « légitimité » a une grande importance dans le système de Govi (il est une partie de la Méthodologie générale ou science du jugement) : tout jugement,

considéré en soi, est vrai ou faux ; considéré subjectivement ou comme produit de la pensée qui juge, il est illégitime ou légitime. Un jugement ne peut être reconnu vrai ou faux que dans la mesure où il est reconnu légitime ou illégitime. Sont légitimes les jugements qui sont identiques chez tous les hommes (qui en usent ou qui les élaborent) et sont formés chez tous de la même façon ; sont donc légitimes les concepts primitifs formés « naturellement » et sans lesquels on ne peut pas penser, les concepts scientifiques méthodiquement élaborés, les jugements primitifs, et les jugements dérivés méthodologiquement des jugements légitimes.

Ces aperçus sont tirés de l'article « Méthodologie et agnosticisme » paru dans la *Civiltà Cattolica* du 15 novembre 1930.

Le livre de Govi semble intéressant pour le matériel historique qu'il réunit, surtout à propos de la logique générale et spéciale, à propos du problème de la connaissance et des théories sur l'origine des idées, de la classification des sciences et des différentes divisions du savoir humain, des différentes conceptions et divisions de la Science théorique, pratique, etc. Govi définit sa philosophie comme une philosophie « empiriste-intégraliste », en la distinguant de la conception religieuse et de la conception rationaliste dominée par la philosophie kantienne : il la distingue aussi mais secondairement, de la conception « empiriste-particulariste » qu'est le positivisme. Il se distingue du positivisme en ce qu'il en refuse certains excès, notamment la négation non seulement de toute métaphysique religieuse ou rationaliste, mais aussi de la possibilité et de la légitimité de la métaphysique quelle qu'elle soit ; Govi admet au contraire la légitimité d'une métaphysique, mais fondée de façon purement empirique<sup>1</sup> et construite, en partie, après les sciences particulières réelles et sur leur base<sup>2</sup>. (M.S., pp. 58-59.) [1932-33]

## La dialectique comme partie de la logique formelle et de la rhétorique

[Retour à la table des matières](#)

---

<sup>1</sup> Cf. Mario Govi : *Fondation de la Méthodologie - Logique et Épistémologie*, Turin, Bocca, 1929, 579 p. (Note de Gramsci.)

<sup>2</sup> Voir jusqu'à quel point des théories de Govi ont été reprises par les néo-réalistes anglais et notamment par Bertrand Russel. (Note de Gramsci.)

Voir, en ce qui concerne la conception néo-thomiste de la dialectique, le petit livre *Dialectique des pères Liberatore et Corsi de la Compagnie de Jésus*<sup>1</sup>. Le père Liberatore a été un des plus célèbres polémistes jésuites ; il fut directeur de la *Civiltà Cattolica*.

Il faut se référer aussi aux deux livres sur la Dialectique de B. Labanca, catholique. Du reste, dans son chapitre « Dialectique et Logique » des *Problèmes fondamentaux*, Plékhanov conçoit la dialectique comme une section de la logique formelle, comme la logique du mouvement par rapport à la logique de l'immobile. Le lien entre dialectique et rhétorique subsiste encore aujourd'hui dans le langage commun au sens noble lorsqu'on veut désigner une éloquence rigoureuse où la déduction ou le lien entre cause et effet est particulièrement convaincant, et au sens péjoratif, pour l'éloquence artificielle qui fait rester bouche bée les rustres. (M.S., p. 59.) [1932-33]

## Valeur purement instrumentale de la logique et de la méthodologie formelles

[Retour à la table des matières](#)

On peut rapprocher la logique formelle et la méthodologie abstraite de la « philologie ». La philologie a elle aussi, avec l'érudition, une valeur purement instrumentale. Les sciences mathématiques ont une fonction analogue. Conçue comme valeur instrumentale, la logique formelle a un sens et un contenu (le contenu est dans sa fonction) tout comme les instruments et les outils de travail ont une valeur et une signification. Qu'une « lime » puisse être utilisée indifféremment pour limer du fer, du cuivre, du bois, différents alliages métalliques, etc. ne signifie pas qu'elle soit « sans contenu », purement formelle, etc. Ainsi la logique formelle a son développement, son histoire, etc. ; elle peut être enseignée, enrichie, etc.

## La technique de la PENSÉE

---

<sup>1</sup> Naples, Tipografia commerciale, 1930, in-8°, 70 p. (Note de Gramsci.)

[Retour à la table des matières](#)

Il faut citer à ce sujet l'affirmation de la préface de l'Anti-Dühring selon laquelle

« l'art d'opérer avec des concepts n'est ni inné, ni donné avec la conscience ordinaire, mais exige une pensée réelle, pensée qui a également une longue histoire empirique, ni plus ni moins que l'investigation empirique de la nature <sup>1</sup> ».

En citant cette affirmation, Croce note entre parenthèses qu'il ne s'agit pas d'une idée « raffinée », mais qu'avant Engels déjà, elle était entrée dans le sens commun. Mais il ne s'agit pas en ce cas et en ce qui concerne ce problème, du plus ou du moins d'originalité ou de raffinement de l'idée : il s'agit de son importance et de la place qu'elle doit occuper dans un système de philosophie de la praxis ; il s'agit aussi de voir si elle a l'audience « pratique et culturelle » qu'elle doit avoir. Il faut se rappeler cette idée pour comprendre ce que veut dire Engels lorsqu'il écrit qu'après les innovations produites par la philosophie de la praxis, subsiste entre autres de l'ancienne philosophie la logique formelle <sup>2</sup>. Croce rapporte cette affirmation dans son essai sur Hegel en l'accompagnant d'un point d'exclamation : la stupeur de Croce devant la « réhabilitation » de la logique formelle qui semble implicite dans l'affirmation d'Engels, doit être rattachée, par exemple, à sa doctrine de la « technique » dans l'art et à toute une série d'autres opinions qui constituent la somme de son « anti-historicisme » effectif et de son abstractionnisme méthodique (les « distinctions » dont Croce se vante d'avoir introduit le principe « méthodique » dans la tradition « dialectique », cessent d'être principe scientifique pour devenir cause « d'abstraction » et d'anti-historicisme dans leur application formaliste). Mais l'analogie entre la technique artistique et la technique de la pensée est superficielle et fallacieuse, tout au moins en un certain sens. On peut avoir un artiste qui « consciemment » ou de façon « réfléchi » ne connaît rien de la précédente élaboration technique (il puisera innocemment sa technique dans le sens commun) ; mais cela ne peut pas se produire dans la sphère de la science où il y a un progrès, où le progrès de la connaissance est étroitement lié au progrès instrumental, technique, méthodologique, et conditionné par lui, tout comme dans les sciences expérimentales au sens strict.

Il faut tout simplement poser le problème de savoir si l'idéalisme moderne et particulièrement le crocisme n'est pas, avec sa réduction de la philosophie à une méthodologie de l'histoire, essentiellement une « technique », si le concept même de « spéculation » n'est pas essentiellement une recherche « technique », certes entendue en un sens supérieur, moins extrinsèque et moins matériel que la recherche qui trouve son couronnement dans les constructions de la logique formelle scolastique. Il ne semble pas qu'Adolfo Omodeo soit loin de ce point de vue lorsqu'il écrit <sup>3</sup> :

---

<sup>1</sup> Cf. Éditions sociales, 1971, p. 43, préface de 1885, Londres.

<sup>2</sup> Op. cit., p. 54, Ed. Sociales, 1973.

<sup>3</sup> Critica du 20 juillet 1932, p. 295. (Note de Gramsci.)

« (Loisy) qui avait fait l'expérience des systèmes de théologie, se défie des systèmes de philosophie. Il craint qu'une forme systématique tue tout intérêt pour l'histoire concrète, qu'une déduction plus ou moins dialectique anéantisse la plénitude humaine de la formation spirituelle effective. Et en vérité, dans toutes les philosophies post-kantiennes se joint à l'approche d'une vision panhistorique l'activité d'une tendance métahistorique qui voudrait donner par elle-même un concept métaphysique de l'esprit. Loisy éprouve le même besoin qui a engendré en Italie la tentative de réduire la philosophie à une pure méthodologie abstraite de l'histoire, en opposition à la morgue métaphysique qui méprise « les grossières matérialités de l'histoire ». Il éclaire très bien son concept dans le problème moral, il écarte les formules philosophiques parce qu'elles annulent, par une considération réfléchie sur la morale, le problème de la vie et de l'action morales, le problème de la formation de la personnalité et de la conscience, ce que nous avons coutume d'appeler l'historicité de l'esprit, et qui n'est pas corollaire de philosophie abstraite. Mais peut-être l'exigence est-elle poussée trop loin, jusqu'à méconnaître la fonction de la philosophie comme contrôle méthodique de nos concepts. »

Il faut voir dans l'affirmation d'Engels, même si elle est exprimée en termes peu rigoureux, cette exigence de méthode, qui est d'autant plus vive que l'allusion sous-entendue ne s'adresse ni aux intellectuels ni aux classes dites cultivées, mais aux masses populaires incultes, pour lesquelles la conquête de la logique formelle, la conquête de la plus élémentaire grammaire de la pensée et de la langue sont encore nécessaires. On pourra se poser la question de la place que cette technique doit occuper dans le cadre de la science philosophique ; en d'autres termes, on pourra se demander si elle fait partie de la science comme telle, déjà élaborée, ou de la propédeutique scientifique, du processus d'élaboration comme tel. (Personne ne peut nier par exemple, l'importance des corps catalytiques en chimie sous prétexte qu'il n'en reste pas de traces dans le résultat final.) Ce problème se pose également pour la dialectique ; elle est une nouvelle façon de penser, une nouvelle philosophie, mais elle est aussi pour cela une nouvelle technique. Le principe de la distinction soutenu par Croce, et par conséquent toutes ses polémiques avec l'actualisme gentilien, ne sont-elles pas aussi des questions de technique ? Peut-on séparer le fait technique du fait philosophique ? On peut cependant l'isoler à des fins pratiques didactiques. Il faut noter en effet l'importance de la technique de la pensée dans l'élaboration des programmes didactiques. Et on ne peut pas comparer la technique de la pensée aux anciennes rhétoriques. Ces dernières ne créaient pas d'artistes, ne créaient pas le goût, ne donnaient pas de critères pour apprécier la beauté : elles servaient seulement à créer un « conformisme » culturel et un langage de conversation entre lettrés. La technique de la pensée, élaborée comme telle, ne créera certainement pas de grands philosophes, mais elle donnera des critères de jugement et de contrôle et corrigera les déformations de la façon de penser propre au sens commun.

Il serait intéressant de procéder à un examen comparatif de la technique du sens commun, de la philosophie de l'homme de la rue et de la technique de la pensée réflé-

chie et cohérente. A ce sujet, l'observation de Macaulay sur les faiblesses logiques de la culture élaborée à partir de l'éloquence et de la déclamation, est valable.

Il faut approfondir la question de l'étude de la technique de la pensée comme procédutique, comme processus d'élaboration, mais il faut être prudent car l'image de l'« instrument » technique peut induire en erreur. Il y a plus de similitude entre « technique » et « pensée en acte » qu'il n'y en a dans les sciences expérimentales, entre les « instruments matériels » et la science proprement dite. On peut concevoir un astronome qui ne sache pas se servir de ses instruments (il peut obtenir d'autrui le matériel de recherche à élaborer mathématiquement) parce que les rapports entre l'« astronomie » et les « instruments astronomiques » sont extérieurs et mécaniques et il existe aussi en astronomie, à côté de la technique des instruments matériels, une technique de la pensée. Un poète peut ne savoir ni lire ni écrire : en un certain sens même, un penseur peut se faire lire et écrire tout ce qui l'intéresse chez les autres ou tout ce qu'il a déjà pensé. Car lire et écrire se rapportent à la mémoire, sont une aide à la mémoire. La technique de la pensée ne peut pas être comparée à ces opérations, ce qui autoriserait à dire qu'il importe d'enseigner cette technique comme il importe d'enseigner à lire et à écrire, sans que cela intéresse la philosophie, comme la lecture et l'écriture n'intéressent pas le poète comme telles. (M.S., pp. 59-61.) [1932-33]

## Esperanto philosophique et scientifique

[Retour à la table des matières](#)

De l'incompréhension de l'historicité des langages et donc des philosophies, des idéologies et des opinions scientifiques, résulte la tendance propre à toutes les formes de pensée (même aux formes de pensée idéalistes-historiques) à s'ériger elles-mêmes en esperanto ou en volapük de la philosophie et de la science. On peut dire que l'état d'esprit des peuples primitifs à l'égard des autres peuples avec lesquels ils entraient en rapport, s'est perpétué (sous des formes toujours différentes et plus ou moins atténuées). Tout peuple primitif se désignait (ou se désigne) avec un terme qui signifie également « homme » et désigne les autres par des termes qui signifient « muets » ou « baragouinant » (barbares), parce qu'ils ne connaissent pas la « langue des hommes » (on en arrive au très joli paradoxe qui fait que « cannibale » ou mangeur d'hommes signifie originellement - étymologiquement - « homme par excellence » ou « homme véritable »). Pour les esperantistes de la philosophie et de la science, tout ce qui n'est pas exprimé dans leur langage est délire, préjugé, superstition, etc. ; ils transforment (selon un processus analogue à celui que l'on rencontre dans la mentalité sectaire) en un jugement moral ou en un diagnostic d'ordre psychiatrique ce qui devrait être un

pur jugement historique. On trouve de nombreuses traces de cette tendance dans le Manuel populaire. L'espérantisme philosophique est surtout enraciné dans les conceptions positivistes et naturalistes ; la « sociologie » est sans doute le produit le plus important de cette mentalité. De même les tendances à la « classification » abstraite, au méthodologisme et à la logique formelle. La logique et la méthodologie générale sont conçues comme existant en soi et pour soi, comme des formules mathématiques, abstraites de la pensée concrète et des sciences concrètes particulières (tout comme on suppose que la langue existe dans le vocabulaire et dans les grammaires, la technique hors du travail et de l'activité concrète, etc. Il ne faut d'ailleurs pas croire que la forme de pensée « anti-espérantiste » signifie scepticisme, agnosticisme ou éclectisme. Il est certain que toute forme de pensée doit se considérer comme « exacte » et « vraie » et combattre les autres formes de pensée, mais de façon « critique ». La question est donc celle de la dose de « criticisme » et d' « historicisme » contenue dans chaque forme de pensée. La philosophie de la praxis, en réduisant la part du « spéculatif » à ses justes limites (c'est-à-dire en niant que le « spéculatif », tel que l'entendent même les idéalistes historicistes, soit le caractère essentiel de la philosophie), semble être la méthodologie historique adhérant le mieux à la réalité et à la vérité. (M.S., pp. 61-62.) [1932-1933]

## TRADUCTIBILITÉ DES LANGAGES SCIENTIFIQUES ET PHILOSOPHIQUES

[Retour à la table des matières](#)

En 1921, traitant des questions d'organisation, Ilic écrivit ou dit (à peu près) ceci : Nous n'avons pas su « traduire » notre langue dans les langues européennes.

Il faut résoudre le problème : la traductibilité réciproque des différents langages philosophiques et scientifiques est-elle un élément « critique » propre à toute conception du monde ou propre seulement à la philosophie de la praxis (de façon organique)

et assimilable en partie seulement par les autres philosophies ? La traductibilité présuppose qu'une phase donnée de la civilisation a une expression culturelle « fondamentalement » identique, même si le langage est historiquement différent, déterminé par les traditions particulières de chaque culture nationale et de chaque système philosophique, par la prédominance d'une activité intellectuelle ou pratique, etc. Ainsi il faut voir si la traductibilité est possible entre expressions de phases différentes de la civilisation, dans la mesure où ces phases sont des moments du développement de l'une à partir de l'autre et se complètent donc réciproquement, ou si une expression donnée peut être traduite avec les termes d'une phase antérieure d'une même civilisation, phase antérieure qui est pourtant plus compréhensible que le langage donné, etc. Il semble qu'on puisse dire que la « traduction » n'est organique et profonde que dans la philosophie de la praxis, alors que pour d'autres points de vue elle n'est souvent qu'un simple jeu de « schématismes » généraux.

Le passage de *La Sainte Famille* où il est affirmé que le langage politique français de Proudhon correspond à et peut se traduire dans le langage de la philosophie classique allemande, est très important pour comprendre quelques-uns des aspects de la philosophie de la praxis, pour trouver la solution de nombreuses contradictions apparentes du développement historique, et pour répondre à quelques objections superficielles dirigées contre cette théorie historiographique (il est utile aussi pour combattre quelques abstractions mécanistes).

Il faut voir si ce principe critique peut être rapproché de ou confondu avec des affirmations analogues. On lit dans une lettre ouverte de Luigi Einaudi à Rodolfo Benini « Au sujet de l'existence historique de la prétendue répugnance des économistes à l'égard du concept d'État producteur », note de la p. 303, parue dans le fascicule de septembre-octobre 1930 des *Nouvelles Études de droit, d'économie et de politique* :

« Si je possédais la merveilleuse faculté qu'avait au plus haut point le regretté ami Vailati de traduire une théorie quelconque du langage géométrique en langage algébrique, du langage hédoniste en langage de morale kantienne, de la terminologie économique pure normative dans la terminologie des recettes de l'économie appliquée, je pourrais tenter de retraduire la page de Spirito dans la terminologie formaliste, ou bien dans celle de l'économie classique. Ce serait un exercice fécond - semblable à ceux entrepris par Loria, dit-il, dans sa jeunesse - d'exposer successivement une démonstration économique donnée dans le langage d'Adam Smith d'abord, puis dans celui de Ricardo et de là dans celui de Marx, de S. Mill et de Cairnes. Mais ces exercices, une fois accomplis, sont, comme le faisait Loria, mis de côté. Ils servent à enseigner l'humilité à chacun de nous, quand nous avons l'illusion, pour un instant, d'avoir entrevu quelque chose de nouveau. Car si cette nouveauté pouvait avoir été dite dans les termes des anciens et prendre place dans leur pensée, cela indiquerait que ce quelque chose était contenu dans cette pensée. Mais nous ne pouvons ni ne devons empêcher que chaque génération utilise le langage le mieux adapté à sa façon de penser et de comprendre le monde. On réécrit l'histoire : pourquoi ne devrait-on pas récrire la science économique, d'abord en termes de coût de production, puis d'utilité et de là d'équilibre statique et d'équilibre dynamique ? »

La remarque méthodologique et critique d'Einaudi est très circonscrite et se rapporte plutôt qu'aux langages des cultures nationales, aux langages particuliers de personnalités de la science. Einaudi se rattache au courant représenté par quelques pragmatistes italiens, par Pareto, Prezzolini. Il se propose, par sa lettre, des buts critiques et méthodologiques assez limités ; il veut donner une petite leçon à Ugo Spirito chez qui, très souvent, la nouveauté des idées, des méthodes, de la position des problèmes, est purement et simplement une question de mots, de terminologie, de « jargon » propre à un individu ou à un groupe. Il faut voir toutefois si ce n'est pas le premier niveau d'un problème plus vaste et plus profond qui est implicitement contenu dans l'affirmation de La Sainte Famille.

Tout comme deux « savants » formés sur le terrain d'une même culture fondamentale, croient soutenir des vérités différentes simplement parce qu'ils emploient un langage scientifique différent (et il n'est pas dit qu'il n'existe pas entre eux une différence et qu'elle n'ait sa signification). Ainsi deux cultures nationales, expressions de civilisations fondamentalement semblables, croient être différentes, opposées, antagonistes, supérieures l'une à l'autre, parce qu'elles emploient des langages de tradition différente, formés à partir d'activités caractéristiques et particulières à chacune d'elles ; langage politico-juridique en France, philosophique, doctrinaire, théorique en Allemagne. En réalité, pour l'historien, ces civilisations sont traduisibles réciproquement, réductibles l'une à l'autre. Cette traductibilité n'est certainement pas « parfaite », dans tous les détails, même pour des détails importants (mais quelle langue est exactement traduisible dans une autre ? quel terme pris à part est exactement traduisible dans une autre langue ?) mais elle est possible pour le « fond essentiel ». Il est aussi possible qu'une civilisation soit réellement supérieure à l'autre, mais presque jamais en ce que leurs représentants et leurs clercs fanatiques prétendent, et surtout presque jamais dans leur ensemble ; le progrès réel de la civilisation se fait par la collaboration de tous les peuples, par « poussées » nationales, mais ces poussées concernent presque toujours des activités culturelles déterminées ou des groupes de problèmes déterminés.

La philosophie gentilienne est aujourd'hui celle qui, plus que tout autre, pose des questions de « mots », de « terminologie », de « jargon », qui fait passer pour « créations » nouvelles des expressions verbales nouvelles qui ne sont d'ailleurs pas toujours heureuses ni adéquates. Pour cette raison, la note d'Einaudi a exaspéré Ugo Spirito qui n'a pourtant pas réussi à répondre quelque chose de concluant.

L'observation contenue dans La Sainte Famille selon laquelle le langage politique français équivaut au langage de la philosophie classique allemande a été « poétiquement » exprimée par Carducci dans l'expression : « Emmanuel Kant décapita Dieu - Maximilien Robespierre le roi. » A propos de ce rapprochement de Carducci entre la politique pratique de M. Robespierre et la pensée spéculative d'E. Kant, Croce enre-

giste une série de « sources » philologiques très intéressantes mais qui n'ont, pour Croce, qu'une portée purement philologique et culturelle, sans aucune signification théorique ni « spéculative ». Carducci tire son sujet de H. Heine (livre III de *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland* de 1834). Mais le rapprochement de Robespierre et de Kant n'a pas son origine chez Heine. Croce, qui l'a recherchée, écrit qu'il en a trouvé une lointaine mention dans une lettre de Hegel à Schelling<sup>1</sup> du 21 juillet 1795, développée ensuite dans les leçons que Hegel a prononcées sur l'histoire de la philosophie et sur la philosophie de l'histoire. Hegel dit, dans les premières leçons d'histoire de la philosophie, que « la philosophie de Kant, de Fichte et de Schelling contient sous forme de pensée la Révolution » vers laquelle, ces derniers temps, l'esprit a progressé en Allemagne dans une grande époque de l'histoire universelle à laquelle « seuls deux peuples ont pris part, les Allemands et les Français, pour opposés qu'ils soient entre eux et même justement parce qu'ils sont opposés » ; de telle sorte qu'alors que le nouveau principe « a fait irruption comme esprit et comme concept » en Allemagne, il s'est déployé au contraire « comme réalité effective » en France<sup>2</sup>. Hegel explique dans les Leçons de philosophie de l'Histoire que le principe de la volonté formelle, de la liberté abstraite, selon lequel « la simple unité de la conscience de soi, le Je, est la liberté absolument indépendante et la source de toutes les déterminations universelles », « resta chez les Allemands une tranquille théorie, alors que les Français voulurent le réaliser pratiquement »<sup>3</sup>. Il me semble que c'est justement ce passage de Hegel que paraphrase La Sainte Famille en soutenant contre les Bauer une affirmation de Proudhon - ou, sinon en la soutenant, tout au moins en l'explicitant selon ce canon herméneutique hégélien. Mais le passage de Hegel semble beaucoup plus important comme « source » de la pensée des Thèses sur Feuerbach selon laquelle « les philosophes ont interprété le monde, et il s'agit désormais de le transformer » ; en d'autres termes, la philosophie doit devenir politique pour devenir vraie, pour continuer à être philosophie, la « tranquille théorie » doit être « réalisée pratiquement », doit devenir « réalité effective » ; ce passage semble également beaucoup plus important comme « source » de l'affirmation d'Engels que la philosophie classique allemande a pour héritier légitime le peuple allemand<sup>4</sup>, enfin comme élément de la théorie de l'unité de la théorie et de la pratique.

Dans son livre *Introduction à la philosophie de Fichte*, A. Ravà fait remarquer à Croce qu'en 1791 déjà, Baggesen rapprochait les deux révolutions dans une lettre à Reinhold, que l'écrit de Fichte de 1792 sur la Révolution française est animé de ce sens de la parenté entre l'oeuvre de la philosophie et l'événement politique, et qu'en 1794 Schaumann développa tout particulièrement la comparaison, en notant que la révolution politique française « fait sentir de l'extérieur le besoin d'une détermination fondamentale des droits humains » et que la réforme philosophique allemande « indi-

<sup>1</sup> Contenu dans *Briefe von und an Hegel*, Leipzig, 1887, 1, pp. 14-16. (Note de Gramsci.)

<sup>2</sup> Voir : « Vorles-über die Gesch. d. Philos. », Berlin, 1844, III, p. 485. (Note de Gramsci.)

<sup>3</sup> « Vorles-über die Philos. der Gesch. », Berlin, 1848, pp. 531-532. (Note de Gramsci.)

<sup>4</sup> Dans le texte d'Engels on a, au lieu de « peuple allemand », « mouvement ouvrier allemand ».

que de l'intérieur les seuls moyens par lesquels et la seule voie sur laquelle ce besoin peut être satisfait » ; bien plus, cette comparaison donnait lieu en 1797 à un écrit satirique contre la philosophie kantienne. Ravà conclut que « la comparaison était dans l'air ».

La comparaison a été reprise de très nombreuses fois au cours du XIX<sup>e</sup> siècle (par Marx par exemple, dans la Critique de la philosophie du droit de Hegel) et « élargie » par Heine. On la trouve en Italie, quelques années avant Carducci, dans une lettre de Bertrando Spaventa, intitulée « Paolottisme, positivisme et rationalisme » publiée dans la Rivista bolognese de mai 1868 et republiée dans les Écrits philosophiques (éd. Gentile, p. 301). Croce conclut en faisant des réserves sur la comparaison en tant qu' « affirmation d'un rapport logique et historique ».

« Car s'il est vrai que la Révolution française dans l'ordre des faits répond très bien au Kant du droit naturel, il est vrai aussi que ce Kant appartient à la philosophie du XVIII<sup>e</sup> siècle qui précéda ce mouvement politique et lui donna sa forme ; alors que le Kant qui ouvre l'avenir, le Kant de la « synthèse a priori », est le premier anneau d'une nouvelle philosophie dépassant la philosophie qui s'incarne dans la Révolution française. »

On comprend cette réserve de Croce qui pourtant est impropre et non pertinente, car les citations mêmes que Croce fait de Hegel montrent qu'il ne s'agit pas de la comparaison particulière de Kant et de Robespierre, mais de quelque chose de plus large et de plus global, du mouvement politique français dans son ensemble et de la réforme philosophique allemande dans son ensemble ; on comprend que Croce soit favorable aux « tranquilles théories » et non aux « réalités effectives », qu'une réforme « en idée » et non « en acte » lui semble fondamentale : en ce sens, la philosophie allemande a eu une influence en Italie au cours du Risorgimento avec le « modérantisme » libéral (au sens le plus étroit de « liberté nationale »), bien que l'on sente chez De Sanctis que cette position « intellectualiste » est intolérable, comme il ressort de son passage à gauche et de quelques-uns de ses écrits, surtout de Science et Vie et de ses articles sur le vérisme, etc. Il faudrait revoir l'ensemble du problème, en réétudiant les références données par Croce et par Ravà, en en cherchant d'autres pour les intégrer au problème de la traductibilité des langages ; deux structures fondamentalement semblables ont des superstructures « équivalentes » qui se traduisent réciproquement l'une en l'autre, quel que soit leur langage national particulier. Les contemporains de la Révolution française avaient conscience de ce fait, et c'est d'un très grand intérêt <sup>1</sup>.

L'expression traditionnelle selon laquelle l' « anatomie » d'une société est constituée par son « économie », est une simple métaphore tirée des discussions concernant

---

<sup>1</sup> Les notes de Croce à propos de la comparaison de Carducci entre Robespierre et Kant sont publiées dans la série II des Conversations critiques, p. 292 et sq. (Note de Gramsci.)

les sciences naturelles et la classification des espèces animales ; cette classification est entrée dans sa phase « scientifique » lorsque justement on est parti de l'anatomie et non plus de caractères secondaires et accidentels. La métaphore était justifiée aussi en raison de sa « popularité » : elle offrait, y compris à un public peu raffiné intellectuellement, un schéma de compréhension facile (on ne tient presque jamais compte de ce fait : que la philosophie de la praxis, en se proposant de réformer intellectuellement et moralement des couches sociales culturellement arriérées, recourt parfois à des métaphores « grossières et violentes » dans leur popularité). L'étude de l'origine linguistico-culturelle d'une métaphore employée pour désigner un concept ou un rapport nouvellement découverts, peut aider à mieux comprendre le concept lui-même, en ce qu'il est rapporté au monde culturel historiquement déterminé dont il est issu, tout comme elle est utile à préciser les limites de la métaphore elle-même, c'est-à-dire à empêcher qu'on la matérialise et qu'on la mécanise. Les sciences expérimentales et naturelles ont été, à une certaine époque, un « modèle », un « type » ; et puisque les sciences sociales (la politique et l'historiographie) cherchaient un fondement objectif et scientifiquement propre à leur donner une sécurité et une énergie équivalentes à celles qui se rencontrent dans les sciences naturelles, il est facile de comprendre qu'on s'y soit référé pour en créer le langage.

Il faut d'ailleurs, de ce point de vue, distinguer entre les deux fondateurs de la philosophie de la praxis, dont le langage n'a pas la même origine culturelle et dont les métaphores reflètent des intérêts différents.

Un autre problème « linguistique » est lié au développement des sciences juridiques ; il est dit, dans l'Introduction à la Critique de l'économie politique qu'« on ne peut pas juger une époque historique d'après ce qu'elle pense d'elle-même », c'est-à-dire d'après l'ensemble de ses idéologies. Ce principe est à rattacher au principe presque contemporain selon lequel un juge ne peut pas juger l'accusé d'après ce que l'accusé pense de lui-même, de ses actions ou de ses omissions (quoique cela ne signifie pas que la nouvelle historiographie soit conçue comme une activité judiciaire), principe qui a conduit à la réforme radicale des méthodes juridiques, a contribué à faire abolir la torture et a donné à l'activité judiciaire et pénale une base moderne.

L'autre problème, touchant au fait que les superstructures sont considérées comme de pures et fragiles « apparences », se rattache au même type d'observations. Il faut voir aussi dans ce « jugement », plus qu'un dérivé conséquent du matérialisme métaphysique (pour lequel les faits spirituels sont une simple apparence « irréelle », « illusoire » des faits corporels), un reflet des discussions nées dans le domaine des sciences naturelles (de la zoologie et de la classification des espèces, de la découverte du fait que l'« anatomie » doit fonder les classifications). Cette origine historiquement constatable du « jugement » a été en partie recouverte et en partie tout bonnement remplacée par ce que l'on peut appeler une simple « attitude psychologique ». Il n'est pas difficile de montrer que cette attitude est sans portée « philosophique ou gnoséologique » ; son contenu théorique est très maigre (ou indirect, et il se limite

sans doute à un acte de volonté qui, parce qu'il est universel, a une valeur philosophique ou gnoséologique implicite) ; la passion polémique immédiate prévaut dans cette attitude, non seulement contre une affirmation exagérée et déformée de sens contraire (l'affirmation selon laquelle seul le « spirituel » est réel) mais aussi contre « l'organisation » politico-culturelle dont cette théorie est l'expression. Que l'affirmation de « l'apparence » des « superstructures » n'est pas un acte philosophique, un acte de connaissance, mais seulement un acte pratique, un acte de polémique politique, cela ressort du fait qu'elle n'est pas « universelle » mais se rapporte seulement à des superstructures déterminées. On peut remarquer, en posant le problème en termes individuels, que celui qui se montre sceptique en ce qui concerne le « désintéressement » des autres, mais ne l'est pas pour son propre « désintéressement », n'est pas « sceptique » au sens philosophique, mais agite un problème d'« histoire concrète individuelle » ; le scepticisme serait le scepticisme, c'est-à-dire un acte philosophique, si le sceptique doutait de lui-même et (par conséquent) de sa propre attitude philosophique. Et en effet, c'est une observation banale qu'en philosophant pour nier la philosophie, le scepticisme, en réalité, l'exalte et l'affermite. Dans notre cas, l'affirmation de l'« apparence » des superstructures signifie seulement l'affirmation qu'une « structure » déterminée est condamnée à mourir, doit être détruite ; le problème est de savoir si cette affirmation est le fait d'un petit nombre ou d'un grand nombre de gens ; si elle est déjà ou si elle est en voie de devenir une force historique décisive, ou si elle n'est que l'opinion isolée (ou isolable) de quelque fanatique isolé, obsédé par des idées fixes.

L'attitude « psychologique » qui soutient l'affirmation de l'« apparence » des superstructures, pourrait être comparée à l'attitude qui s'est manifestée à certaines époques (elles aussi « matérialistes » et « naturalistes » !) à l'égard de la « femme » et de l'« amour » ; on apercevait une gracieuse jeune fille, pourvue de toutes les qualités physiques qui éveillent traditionnellement le jugement d'« amabilité ». L'homme « pratique » évaluait la structure de son « squelette », la largeur du « bassin », il cherchait à connaître sa mère et sa grand-mère, pour voir quel processus probable de déformation héréditaire aurait à subir avec les années l'actuelle jeune fille, pour avoir la possibilité de prévoir quelle « femme » il aurait après dix, vingt, trente ans. Le jeune homme « satanique » se donnant des airs de pessimisme ultra-réaliste, aurait observé la jeune fille avec des yeux « desséchants », il l'aurait jugée dans sa « réalité » comme un simple sac de pourriture, il l'aurait imaginée déjà morte et sous terre, avec les « orbites fétides et vides », etc. Il semble que cette attitude psychologique soit propre à l'âge qui suit immédiatement la puberté et soit liée aux premières expériences, aux premières réflexions, aux premières désillusions, etc. Elle sera cependant surmontée par la vie et une femme « déterminée » ne suscitera plus de telles pensées.

Dans le jugement affirmant que les superstructures sont une « apparence », il y a un fait du même genre ; une « désillusion », un pseudo-pessimisme, etc., qui disparaissent dès qu'on a conquis l'État et que les superstructures sont celles de votre propre monde intellectuel et moral. Et en effet, ces déviations de la philosophie de la praxis sont liées en grande partie à des groupes d'intellectuels socialement « vaga-

bonds », désenchantés, déracinés, mais prompts à jeter l'ancre dans quelque bon port.  
(M.S., pp. 63-70.) [1932-33]

Deuxième partie : section I

## II

---

# QUELQUES PROBLÈMES POUR L'ÉTUDE DE LA PHILOSOPHIE DE LA PRAXIS

## Comment poser le problème

[Retour à la table des matières](#)

Production de nouvelles Weltanschauungen <sup>1</sup>, qui féconde et alimente la culture d'une époque historique et production dont l'orientation philosophique suit les Weltanschauungen originelles. Marx est un créateur de Weltanschauung mais quelle est la position de Ilitch ? Est-elle purement subordonnée et subalterne ? L'explication est dans le marxisme - science et action lui-même.

Le passage de l'utopie à la science et de la science à l'action. La fondation d'une classe dirigeante (c'est-à-dire d'un État) équivaut à la création d'une Weltanschauung. Quant à la formule : le prolétariat allemand est l'héritier de la philosophie classique allemande <sup>2</sup>, comment faut-il l'entendre ? Marx ne voulait-il pas indiquer le rôle historique de sa philosophie devenue théorie d'une classe appelée à devenir État ?

---

<sup>1</sup> Weltanschauung : mot allemand : conception du monde.

<sup>2</sup> Cf. Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande (fin), op. cit.

Pour Ilitch, la chose est réellement arrivée sur un territoire déterminé. J'ai fait allusion ailleurs <sup>1</sup> à l'importance philosophique du concept et du fait de l'hégémonie, dû à Ilitch. L'hégémonie réalisée signifie la critique réelle d'une philosophie, sa dialectique réelle. Comparer ce qu'écrit Graziadei <sup>2</sup> dans l'introduction à *Prezzo e soprapprezzo* <sup>3</sup> : il pose Marx comme une unité dans une série de grands savants. Erreur fondamentale : aucun des autres n'a produit une conception du monde originale et intégrale. Marx ouvre, sur le plan intellectuel, le début d'un âge qui durera probablement des siècles, c'est-à-dire jusqu'à la disparition de la société politique et à l'avènement de la Société « réglée <sup>4</sup> ». Ce n'est qu'alors que sa conception du monde sera dépassée (conception de la nécessité, dépassée par la conception de la liberté).

Mettre en parallèle Marx et Ilitch pour établir une hiérarchie est stupide et oiseux : ils expriment deux phases : science-action qui sont homogènes et hétérogènes en même temps.

C'est ainsi qu'historiquement serait absurde un parallèle entre le Christ et saint Paul : le Christ : Weltanschauung ; saint Paul, organisateur, action, expansion de la Weltanschauung ; ils sont tous les deux nécessaires dans la même mesure et ils sont donc de la même nature historique. Le christianisme pourrait s'appeler historiquement : christianisme-paulinisme et cette expression serait la plus exacte (c'est seulement la croyance dans la divinité du Christ qui en a exclu la possibilité, mais cette croyance n'est elle-même qu'un élément historique et non théorique).

## Questions de méthode

[Retour à la table des matières](#)

Si on veut étudier la naissance d'une conception du monde qui n'a jamais été exposée systématiquement par son fondateur (et dont la cohérence essentielle est à rechercher non pas dans chacun des textes ou dans une série de textes, mais dans tout

---

<sup>1</sup> Cf. pp. 147, 184, 193.

<sup>2</sup> Graziadei est en retard par rapport à Mgr Olgiati qui, dans son volume sur Marx, ne trouve pas d'autre comparaison possible qu'avec Jésus, comparaison qui, pour un prélat, est réellement le comble de la concession, car il croit à la nature divine du Christ (Note de Gramsci).

<sup>3</sup> *Prezzo e soprapprezzo nell'economia capitalistica, critica alla teoria del valore di Carlo Marx*, Milano, éd. Avanti, 1923 et Torino, Bocca, 1924 ; trad. française par G. Bourgin : *Le Prix et le sur-prix dans l'économie capitaliste*, Paris, Rieder, 1923.

<sup>4</sup> Cf. p. 577 (et note 155).

le développement du travail intellectuel divers où les éléments de la conception sont implicites), il faut faire, au préalable, un travail philologique minutieux et mené avec le plus grand scrupule d'exactitude, d'honnêteté scientifique, de loyauté intellectuelle, d'absence de tout préjugé, de tout apriorisme et de tout parti pris. Il faut, avant tout, reconstruire le processus de développement intellectuel du penseur considéré<sup>1</sup>, pour identifier les éléments devenus stables et « permanents », c'est-à-dire ceux qui ont été assumés comme pensée propre, différente du « matériel » précédemment étudié et supérieure à ce matériel qui a servi de stimulant ; seuls ces éléments sont des moments essentiels du processus de développement. Cette sélection peut être faite pour des périodes plus ou moins longues, en suivant le développement intrinsèque de la pensée, et non d'après des informations extérieures (qui peuvent toutefois être utilisées) et cette sélection mettra en évidence une série de « mises au rebut », autrement dit un triage des doctrines et des théories partielles pour lesquelles le penseur peut avoir eu, à certains moments, une sympathie, jusqu'à les avoir acceptées provisoirement et s'en être servi pour son travail critique ou de création historique et scientifique.

Tout chercheur pourra confirmer cette observation commune, vécue comme expérience personnelle, à savoir que toute nouvelle théorie étudiée avec une « fureur héroïque<sup>2</sup> » (c'est-à-dire quand on étudie non pas par simple curiosité extérieure, mais poussé par un intérêt profond) pendant un certain temps, et surtout si on est jeune, attire par elle-même, s'empare de toute la personnalité, et se trouve limitée par la théorie suivante, jusqu'à ce que s'établisse un équilibre critique et qu'on étudie en profondeur, mais sans se rendre immédiatement à la séduction du système et de l'auteur étudié. Cette série d'observations valent d'autant plus que le penseur considéré<sup>3</sup> possède un tempérament plutôt impétueux, un caractère polémique et qu'il manque de l'esprit de système, qu'il s'agit d'une personnalité chez qui l'activité théorique et l'activité pratique sont indissolublement mêlées, d'une intelligence en continue création et en perpétuel mouvement, qui sent vigoureusement l'autocritique de la façon la plus impitoyable et la plus conséquente.

Ces prémisses étant établies, le travail doit suivre les directions suivantes : 1. la reconstruction de la biographie, non seulement en ce qui concerne l'activité pratique, mais surtout pour l'activité intellectuelle ; 2. le registre de toutes les oeuvres, même les plus négligeables, dans l'ordre chronologique, avec divisions répondant à des raisons intrinsèques : de formation intellectuelle, de maturité, de possession et d'application de la nouvelle méthode de penser et de concevoir la vie et le monde. La recher-

---

<sup>1</sup> Karl Marx.

<sup>2</sup> L'expression vient du dernier ouvrage de Giordano Bruno, mélange de vers et de prose, où le grand philosophe italien qui sera brûlé vif à Rome en 1600, exalte la passion qui anime l'homme dans sa quête de la vérité. Voir : *De gl'heroici furori* (Des fureurs héroïques). Texte établi et traduit par P. Henri Michel (texte italien et traduction française en regard), Paris, Les Belles Lettres, 1954.

<sup>3</sup> Karl Marx.

che du leitmotiv, du rythme de la pensée en développement, doit être plus importante que telle ou telle affirmation casuelle et les aphorismes détachés du contexte.

Ce travail préliminaire rend possible toute recherche ultérieure. Parmi les oeuvres du penseur considéré, il faut également distinguer entre celles que le penseur a menées à terme et publiées, et celles qui sont restées inédites, parce qu'inachevées et publiées par quelque ami ou disciple, non sans révisions, remaniements, coupures, etc., ou alors non sans une intervention active de l'éditeur. Il est évident que le contenu de ces oeuvres posthumes doit être intégré avec une grande discrétion, une grande prudence, parce qu'il ne peut être considéré comme définitif, mais seulement comme un matériel encore en élaboration, encore provisoire<sup>1</sup> ; il n'est pas exclu que ces oeuvres, surtout si elles étaient en élaboration depuis longtemps et que l'auteur ne se décidait jamais à les achever, fussent totalement ou en partie répudiées par l'auteur et considérées comme insuffisantes.

Dans le cas spécifique du fondateur de la philosophie de la praxis, on peut distinguer dans son œuvre écrite les sections suivantes : 1. travaux publiés sous la responsabilité directe de l'auteur : il faut ranger parmi ceux-ci, en règle générale, non seulement les ouvrages donnés matériellement aux presses, mais ceux qui ont été « publiés » ou mis en circulation d'une manière quelconque par l'auteur, comme les lettres, les circulaires, etc. (un exemple typique : les Gloses marginales au programme de Gotha<sup>2</sup> et la correspondance) ; 2. les oeuvres qui n'ont pas été imprimées sous la responsabilité directe de l'auteur, mais par d'autres, posthumes ; pour commencer, de ces dernières, il serait bon d'avoir le texte restitué, ce qui est déjà en voie d'être réalisé, ou il faudrait tout au moins avoir une minutieuse description du texte original, établie avec des critères scientifiques.

L'une et l'autre sections devraient être reconstruites par périodes chronologiques-critiques, de façon à pouvoir établir des comparaisons valables et non purement mécaniques et arbitraires.

---

<sup>1</sup> Il faut se souvenir de ces réflexions quand on étudie l'œuvre de Gramsci, d'autant plus qu'il travaillait en prison, dans les conditions que l'on sait. Voir plus loin la définition de l'œuvre effective, qu'on peut entendre comme un avertissement de Gramsci concernant son propre travail. Tels que nous les présente l'édition Einaudi, les textes ont été regroupés en fonction de certains thèmes, sans précision de date. On a fait le projet d'une édition qui présenterait toutes les notes de prison dans l'ordre chronologique des Cahiers. Sur le rôle qu'Engels s'accorde par rapport à Marx, voir notamment Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande, Ed. soc., 1970, note 1, p. 58. On peut avoir également une idée de la façon dont Engels a conçu son travail d'édition des textes posthumes de Marx en se reportant aux notes posthumes d'Engels éditées par la Neue Zeit, XIV, vol. 1, p. 4-11, trad. dans Le Devenir social, 1895, Ire an., nov., pp. 710-728. Engels répond à ceux qui ont critiqué la publication du III, livre du Capital ; on lui avait reproché de n'avoir pas arrangé les notes de Marx, de ne pas avoir fait un livre : « mais ce n'est pas ainsi que j'ai compris mon œuvre, écrit Engels. Rien ne justifiait un pareil remaniement. Un homme tel que Marx a le droit d'être entendu lui-même, de livrer à la postérité ses explications scientifiques dans l'intégrité complète de sa propre exposition. »

<sup>2</sup> « Gloses marginales au programme du Parti ouvrier allemand », voir : K. MARX et F. ENGELS, Critique des programmes de Gotha et d'Erfurt, Ed. soc., 1972, pp. 22-50.

Il faudrait étudier et analyser de très près le travail d'élaboration accompli par l'auteur sur le matériel de base des oeuvres qu'il a lui-même données aux presses : cette étude donnerait pour le moins des indices et des critères permettant d'évaluer critiquement dans quelle mesure on peut se fier aux textes des oeuvres posthumes compilées par une autre personne. Plus le matériel préparatoire des oeuvres éditées par l'auteur s'éloigne du texte définitif rédigé par l'auteur lui-même, moins on peut se fier à la rédaction que fait un autre écrivain à partir d'un matériel du même genre. Une oeuvre ne peut jamais être identifiée avec le matériel brut rassemblé pour sa compilation - le choix définitif, la disposition des éléments qui la composent, le poids plus ou moins grand donné à l'un ou l'autre des éléments rassemblés pendant la période préparatoire, sont justement ce qui constitue l'oeuvre effective.

Il en est de même pour l'étude de la Correspondance qui doit être faite avec certaines précautions : une affirmation tranchée formulée dans une lettre ne serait peut-être pas répétée dans un livre. La vivacité du style dans les lettres, encore que d'un point de vue artistique, elle obtienne plus d'effets que le style plus mesuré et pondéré d'un livre, conduit parfois à quelque déficience d'argumentation ; dans les lettres comme dans les discours, comme dans les conversations, se révèlent beaucoup plus souvent des erreurs logiques ; la pensée gagne en rapidité aux dépens de sa solidité.

Ce n'est qu'en second lieu, quand on étudie une pensée originale et innovatrice, que vient la contribution d'autres personnes à sa documentation. C'est ainsi, au moins en principe, comme méthode, que doit être posée la question des rapports d'homogénéité entre les deux fondateurs de la philosophie de la praxis. L'affirmation de l'un et de l'autre sur leur accord réciproque ne vaut que pour tel sujet donné. Même le fait que l'un ait écrit quelques chapitres pour un livre écrit par l'autre, n'est pas une raison péremptoire pour que le livre tout entier soit considéré comme le résultat d'un accord parfait. Il ne faut pas sous-estimer la contribution du second, mais il ne faut pas non plus identifier le second au premier, pas plus qu'il ne faut penser que tout ce que le second a attribué au premier soit absolument authentique et sans infiltrations. Il est certain que le second a donné la preuve d'un désintéressement et d'une absence de vanité personnelle uniques dans l'histoire de la littérature, mais ce n'est pas de cela qu'il s'agit, pas davantage de mettre en doute l'honnêteté scientifique absolue du second. Il s'agit de ceci : que le second n'est pas le premier et que si on veut connaître le premier, il faut le chercher surtout dans ses oeuvres authentiques, publiées sous sa responsabilité directe. De ces observations découlent plusieurs avertissements de méthode et quelques indications pour des recherches collatérales. Par exemple, quelle valeur a le livre de Rodolphe Mondolfo sur le matérialisme historique de F. E. <sup>1</sup>, édité

---

<sup>1</sup> Friedrich ENGELS.

par Formigini en 1912 ? Sorel dans une lettre à Croce <sup>1</sup> met en doute qu'on puisse étudier un sujet de cette sorte, étant donné la faible capacité de pensée originale de Engels et répète souvent qu'il faut ne pas confondre entre les deux fondateurs de la philosophie de la praxis. Mis à part le problème posé par Sorel, il semble bien que, par le fait même (qu'on suppose) qu'on affirme une faible capacité de recherche théorique chez le second des deux amis (tout au moins qu'il aurait une position subalterne par rapport au premier) il soit indispensable de rechercher à qui revient la pensée originale, etc. En réalité, une recherche systématique de ce genre (excepté le livre de Mondolfo) n'a jamais été faite dans le monde de la culture ; bien mieux les exposés du second, dont certains sont relativement systématiques, sont désormais élevés au premier plan, comme source authentique et même comme unique source authentique. C'est pourquoi le volume de Mondolfo paraît très utile, au moins pour la direction qu'il indique. (M.S., pp. 76-79.) [1933-34]

## Antonio Labriola

[Retour à la table des matières](#)

Un rassemblement objectif et systématique (même de type scolaire et analytique) de toutes les publications d'Antonio Labriola sur la philosophie de la praxis, serait d'une grande utilité pour remplacer les volumes épuisés. Un travail de ce genre est préliminaire à toute initiative en faveur de la remise en circulation de la position philosophique de Labriola, très peu connue en dehors d'un cercle restreint. Il est vraiment étonnant que, dans ses Mémoires, Léon Bronstein <sup>2</sup> parle du « dilettantisme » de Labriola. On ne comprend pas ce jugement (à moins qu'il ne s'agisse de la séparation entre théorie et pratique dans la personne de Labriola, ce qui ne paraît pas être le cas) sinon comme une répercussion inconsciente de la pédanterie pseudo-scientifique du groupe intellectuel allemand qui a eu tant d'influence en Russie. En réalité, en affirmant que la philosophie de la praxis est indépendante de tout autre courant philosophique, qu'elle est auto-suffisante, Labriola est le seul qui ait cherché à construire scientifiquement la philosophie de la praxis.

La tendance dominante s'est manifestée selon deux courants principaux :

---

<sup>1</sup> La Critica de B. Croce commence en 1927 la publication des lettres de Sorel à Croce.

<sup>2</sup> Trotsky.

1. **Le courant dit orthodoxe, représenté par Plékhanov** (voir les Problèmes fondamentaux), lequel, en dépit de ses affirmations contraires, retombe en réalité dans le matérialisme vulgaire. Le problème des « origines » de la pensée du fondateur de la philosophie de la praxis a été mal posé : une étude attentive de la culture philosophique de M. <sup>1</sup> (et de l'atmosphère philosophique générale dans laquelle il s'est formé directement et indirectement) est certainement nécessaire, mais comme pré-misse d'une étude autrement importante de sa propre et « originale » philosophie, qui ne saurait se réduire à certaines « sources » ou à sa « culture » personnelle ; il convient avant tout de tenir compte de son activité créatrice et constructrice. La façon dont ce problème a été posé par Plékhanov est typique de la méthode du positivisme et illustre ses médiocres facultés spéculatives et historiques.

2. **La tendance « orthodoxe » a engendré une tendance opposée** : celle qui rattache la philosophie de la praxis au kantisme ou à d'autres tendances non positivistes et non matérialistes, jusqu'à la conclusion « agnostique » d'Otto Ratier qui, dans son petit livre sur la religion, écrit que le marxisme peut être soutenu et intégré par n'importe quelle philosophie, donc même par le thomisme. Il ne s'agit pas vraiment dans ce second cas d'une tendance au sens strict, mais de l'ensemble de toutes les tendances qui n'acceptent pas la soi-disant « orthodoxie » du pédantisme allemand, la tendance freudienne de De Man incluse.

Pourquoi Labriola et sa manière de poser le problème philosophique ont-ils rencontré si peu d'échos ? On peut dire à ce propos ce que Rosa <sup>2</sup> disait au sujet de l'économie critique et de ses problèmes les plus ardues : dans la période romantique de la lutte, du Sturm und Drang populaire, tout l'intérêt s'est porté sur les armes les plus immédiates, sur les questions de tactique en politique et sur les problèmes culturels mineurs dans le champ philosophique. Mais à partir du moment où un groupe subalterne devient réellement autonome et hégémonique, suscitant un nouveau type d'État, on voit naître concrètement l'exigence de construire un nouvel ordre intellectuel et moral, autrement dit un nouveau type de société et, par suite, l'exigence d'élaborer les concepts les plus universels, les armes idéologiques les plus raffinées et les plus décisives. Voilà pourquoi il est nécessaire de remettre en circulation Antonio Labriola et de faire prédominer sa manière de poser le problème philosophique. On peut ainsi ouvrir la lutte pour une culture supérieure et autonome, cette part positive de la lutte qui se manifeste en forme négative et polémique avec les a-privatifs et les anti- (athéisme, anticléricalisme, etc.). On donne une forme moderne et actuelle à l'humanisme laïc traditionnel, qui doit être la base éthique du nouveau type d'État <sup>3</sup>. (M.S., pp. 79-81.) [1932-1933]

<sup>1</sup> Marx.

<sup>2</sup> Rosa Luxemburg.

<sup>3</sup> Le traitement analytique et systématique de la conception philosophique d'A. Labriola pourrait devenir la section philosophique d'une revue de type moyen (Voce, Leonardo, Ord. Nuovo). Il

## La philosophie de la praxis et la culture moderne

[Retour à la table des matières](#)

La philosophie de la praxis a été un moment de la culture moderne ; dans une certaine mesure, elle en a déterminé et fécondé quelques courants. L'étude de ce fait, très important et significatif, a été négligé ou est franchement ignoré par ceux qu'on est convenu d'appeler les orthodoxes et pour la raison suivante : à savoir que la combinaison la plus digne d'intérêt a eu lieu entre la philosophie de la praxis et diverses tendances idéalistes, ce qui, aux orthodoxes en question, liés essentiellement au courant de culture particulier du dernier quart du siècle passé (positivisme, scientisme) a semblé un contresens sinon une astuce de charlatan (il y a toutefois dans l'essai de Plékhanov sur les Problèmes fondamentaux quelques allusions à ce fait, mais le problème n'est qu'effleuré et sans aucune tentative d'explication critique). Aussi semble-t-il nécessaire de redonner toute sa valeur à la manière dont Antonio Labriola tenta de poser le problème.

Il est arrivé ceci : la philosophie de la praxis a subi réellement une double révision, c'est-à-dire qu'elle a été l'objet d'une double combinaison philosophique. D'une part, certains de ses éléments, d'une manière explicite ou implicite, ont été absorbés et incorporés par certains courants idéalistes (il suffit de citer Croce, Gentile, Sorel, Bergson lui-même, le pragmatisme) ; de l'autre, les « orthodoxes », préoccupés de trouver une philosophie qui fût, selon leur point de vue très étroit, plus compréhensive qu'une « simple interprétation de l'histoire », ont cru être orthodoxes, en l'identifiant fondamentalement au matérialisme traditionnel. Un autre courant est revenu au kantisme (et on peut citer, en dehors de Max Adler, viennois, les deux professeurs italiens Alfredo Poggi et Aldechi Baratono). En général, on peut observer que les courants qui ont tenté des combinaisons de la philosophie de la praxis avec des tendances idéalistes sont en très grande partie composés d'intellectuels « purs », alors que le courant qui a constitué l'orthodoxie était composé de personnalités intellectuelles qui se consacraient plus nettement à l'activité pratique et étaient, par conséquent, davantage liées (par des liens plus ou moins intrinsèques) aux grandes masses

---

faudrait rassembler une bibliographie internationale sur Labriola (Neue Ait, etc.). (Note de Gramsci.)

populaires (ce qui n'a d'ailleurs pas empêché la majeure partie d'entre eux de faire des culbutes d'une importance historique-politique non négligeable).

Cette distinction a une grande portée. Les intellectuels « purs », comme élaborateurs des plus larges idéologies des classes dominantes, comme leaders des groupes intellectuels de leur pays, devaient nécessairement se servir au moins de certains éléments de la philosophie de la praxis, pour fortifier leurs conceptions et modérer l'envahissant philosophisme spéculatif par le réalisme historiciste de la nouvelle théorie, pour doter de nouvelles armes l'arsenal du groupe social auquel ils étaient liés. D'autre part, la tendance orthodoxe se trouvait lutter avec l'idéologie la plus répandue dans les masses populaires, la transcendance religieuse, et s'imaginait que pour la surmonter, il suffisait du plus fruste, du plus banal matérialisme qui était lui aussi une stratification non négligeable du sens commun, maintenue vivante plus qu'on ne le croyait, plus qu'on ne le croit, par la religion elle-même qui a dans le peuple son expression triviale et basse, fondée sur la superstition et la sorcellerie, où la matière a un rôle qui n'est pas mince.

Labriola se distingue des uns et des autres par son affirmation (pas toujours sûre, à vrai dire) que la philosophie de la praxis est une philosophie indépendante et originale qui porte en elle les éléments d'un développement ultérieur, lui permettant de devenir, d'interprétation de l'histoire, philosophie générale. C'est précisément dans ce sens qu'il faut travailler, en développant la position de Labriola, dont les livres de Rodolphe Mondolfo ne semblent pas (tout au moins par le souvenir que j'en ai) un développement cohérent.

Pourquoi la philosophie de la praxis a-t-elle eu ce destin de servir à former des combinaisons, fondant ses éléments principaux soit avec l'idéalisme, soit avec le matérialisme philosophique ? Le travail de recherche est forcément complexe et délicat : il demande beaucoup de finesse dans l'analyse et une grande sobriété intellectuelle. Car il est très facile de se laisser prendre par les ressemblances extérieures et de ne pas voir les ressemblances cachées et les liens nécessaires mais camouflés. L'identification des concepts que la philosophie de la praxis a « cédé » aux philosophies traditionnelles, grâce à quoi ces dernières ont retrouvé Pour un temps un air de jeunesse, doit être faite avec une grande prudence critique, et signifie ni plus ni moins que faire l'histoire de la culture moderne postérieure à l'activité des fondateurs de la philosophie de la praxis.

Ce n'est évidemment pas l'assimilation explicite qui est difficile à retrouver, encore qu'elle doive, elle aussi, faire l'objet d'une analyse critique. On en a un exemple classique avec la réduction faite par Croce de la philosophie de la praxis à un canon empirique de recherche historique <sup>1</sup>, concept qui a pénétré même dans les

---

<sup>1</sup> Croce résumait sa critique du marxisme en quatre points : voici le second : « au point de vue de la philosophie de l'histoire, que le matérialisme historique doit se délivrer de toute vue a priori (que ce soit héritage de Hegel ou contagion de l'évolutionnisme vulgaire), et que la doctrine doit être entendue comme un simple canon d'interprétation historique très fécond d'ailleurs. » (« Critique de

milieux catholiques (cf. le livre de Mgr Olgiati), qui a contribué à créer l'école historiographique italienne, économique-juridique, dont la diffusion a dépassé les limites de l'Italie. Mais la recherche la plus difficile et la plus délicate est celle des assimilations « implicites », non avouées, qui ont eu lieu précisément parce que la philosophie de la praxis a été un moment de la culture moderne, une atmosphère diffuse, qui a modifié les vieux modes de pensée par des actions et des réactions non apparentes, non immédiates. L'étude de Sorel est particulièrement intéressante de ce point de vue, parce qu'à travers Sorel et sa fortune on peut découvrir bon nombre d'indications sur le sujet ; la remarque est valable pour Croce. Mais l'étude la plus importante semble devoir être celle qui s'attachera à la philosophie bergsonienne et au pragmatisme pour voir dans quelle mesure certaines de leurs positions seraient inconcevables sans l'anneau historique de la philosophie de la praxis.

Un autre aspect de la question est l'enseignement pratique en matière de science politique, que la philosophie de la praxis a donné à ceux mêmes de ses adversaires qui la combattent âprement par principe, de la même manière que les jésuites combattaient théoriquement Machiavel, tout en étant dans la pratique ses meilleurs disciples. Dans une « Opinion » publiée par Mario Missiroli dans *La Stampa* à l'époque où il était correspondant à Rome (autour de 1925) on lit à quelque chose près qu'il faudrait voir si dans l'intimité de leur conscience, les industriels ne sont pas persuadés que l'Économie critique<sup>1</sup> a vu très clair dans leurs affaires, et s'ils ne se servent pas des enseignements ainsi dispensés. Tout cela ne serait en rien surprenant, car si le fondateur de la philosophie de la praxis a exactement analysé la réalité, il n'a fait que mettre sous forme de système rationnel et cohérent ce que les agents historiques de cette réalité sentaient et sentent confusément et instinctivement, et dont ils ont pris une plus grande conscience après la critique de leur adversaire.

L'autre aspect de la question est encore plus intéressant. Pourquoi les prétendus orthodoxes ont-ils eux aussi « combiné » la philosophie de la praxis avec d'autres philosophies, et, dans la plupart des cas, avec l'une d'entre elles plutôt qu'avec les autres ? En fait, la combinaison notable est celle qui fait entrer le matérialisme traditionnel ; celle avec le kantisme n'a eu qu'un succès limité et seulement auprès de groupes intellectuels restreints. Sur ce sujet, il faut voir l'essai de Rosa sur les Progrès et arrêts dans le développement de la Philosophie de la Praxis<sup>2</sup> qui note la façon dont les parties qui constituent cette philosophie se sont développées dans une mesure différente, mais toujours en fonction des nécessités de l'activité pratique. C'est-à-dire que les fondateurs de la philosophie nouvelle auraient été de très loin en avance sur

---

quelques concepts du marxisme », *Le Devenir social*, fév.-avril 1898). Commentant cette réduction du marxisme, Gramsci écrit : « on peut montrer qu'entre Croce et Loria [malgré la sévère correction infligée par Croce à ce dernier, cf., p. 358], la différence n'est pas très grande dans la manière d'interpréter la philosophie de la praxis... Croce n'a fait que réduire le marxisme à un « économisme » (M. S., p. 203).

<sup>1</sup> Le Capital de K. Marx.

<sup>2</sup> Allusion au travail de Rosa Luxemburg : *Stillstand und Fortschritt im Marxismus*, publié dans le *Vorwärts* (14 mars 1903).

les nécessités de leur temps, et même de l'époque suivante, qu'ils auraient créé un arsenal doté d'armes encore inutiles, parce que anachroniques et que seul le temps parviendrait à polir. L'explication est un peu captieuse, dans la mesure où elle ne fait que donner en grande partie comme explication le fait même qu'il faut expliquer, sous une forme abstraite, mais il y a toutefois en elle quelque chose de vrai qu'on peut approfondir. Une des raisons historiques semble devoir être recherchée dans le fait que la philosophie de la praxis a dû s'allier avec des tendances qui lui étaient étrangères pour combattre les résidus du monde précapitaliste dans les masses populaires, en particulier sur le terrain religieux.

La philosophie de la praxis avait deux tâches combattre les idéologies modernes dans leur forme la plus raffinée, afin de pouvoir constituer son propre groupe d'intellectuels indépendants, et éduquer les masses populaires, dont la culture était médiévale. Cette seconde tâche, qui était fondamentale, étant donné le caractère de la nouvelle philosophie, a absorbé toutes ses forces, non seulement quantitativement mais aussi qualitativement ; pour des raisons « didactiques », la nouvelle philosophie, en se combinant s'est changée en une forme de culture qui était un peu supérieure à la culture populaire moyenne (laquelle était très basse), mais absolument inadéquate pour combattre les idéologies des classes cultivées, alors que la nouvelle philosophie était précisément née pour dépasser la plus haute manifestation culturelle du temps, la philosophie classique allemande, et pour susciter un groupe d'intellectuels appartenant en propre au nouveau groupe social auquel appartenait la conception du monde. D'autre part la culture moderne, idéaliste en particulier, ne réussit pas à élaborer une culture populaire, elle ne réussit pas à donner un contenu moral et scientifique à ses propres programmes scolaires, qui restent des schèmes abstraits et théoriques ; elle reste la culture d'une aristocratie intellectuelle restreinte, qui parfois a pris sur la jeunesse, dans la seule mesure où elle devient politique immédiate et occasionnelle.

Il faut voir si cette manière de « déploiement » culturel ne correspond pas à une nécessité historique, et si, dans l'histoire passée, on ne retrouve pas de semblables déploiements, compte tenu des circonstances de temps et de lieu. L'exemple classique et qui précède l'âge moderne est indéniablement celui de la Renaissance en Italie et de la Réforme dans les pays protestants. Dans le volume *Storia dell' Età barocca in Italia* [Histoire de l'âge baroque en Italie] (p. 11), Croce écrit :

« Le mouvement de la Renaissance était resté aristocratique, touchant des cercles choisis, et dans cette Italie même qui en fut la mère et la nourrice, il ne sortit pas des cercles de cour, il ne pénétra pas jusqu'au peuple, il ne devint pas style de vie et « préjugé », ou persuasion collective et foi. La réforme, au contraire, « eut sans aucun doute cette efficacité de pénétration populaire, mais elle la paya par un retard de son développement intrinsèque », par une maturation lente et plusieurs fois interrompue de son germe vital. »

Dans le même ouvrage (p. 8) :

« Et Luther, comme ces humanistes, bannit la tristesse et célèbre la joie, condamne l'oisiveté et ordonne le travail ; mais d'autre part, il est amené à se méfier des lettres et des études et à lutter contre elles, de sorte qu'Erasmus<sup>1</sup> a pu dire : *ubicumque regnat lutheranismus, ibi litte rarum est interitus*<sup>2</sup> ; et certes, non sans doute uniquement à cause de l'aversion que leur vouait son fondateur, le protestantisme allemand fut pendant deux siècles à peu près stérile dans les études, dans la critique, dans la philosophie. Les réformateurs italiens, particulièrement ceux du cercle de Juan de Valdès et leurs amis unirent au contraire sans effort l'humanisme au mysticisme, le culte des études à l'austérité morale. Le calvinisme, avec sa conception de la grâce<sup>3</sup>, dure comme sa discipline, ne favorisa pas lui non plus la libre recherche et le culte de la beauté, mais il se trouva, en interprétant, en développant et en adaptant le concept de la grâce à celui de vocation, devenir le promoteur énergique de la vie économique, de la production et de l'accroissement des richesses, »

La réforme luthérienne et le calvinisme suscitèrent un vaste mouvement populaire-national où fut diffusée, et seulement dans les périodes suivantes, une culture supérieure ; les réformateurs italiens ne furent pas féconds de grands succès historiques. Il est vrai que la Réforme prit elle aussi, dans sa phase supérieure, le caractère de la Renaissance, et comme telle, elle connut une diffusion même dans les pays non protestants où n'avait pas eu lieu l'incubation populaire ; mais la phase de développement populaire a permis aux pays protestants de résister tenacement et victorieusement à la croisade des armées catholiques, et c'est ainsi que naquit la nation allemande comme une des Plus vigoureuses de l'Europe moderne. La France fut déchirée par les guerres de religion aboutissant à une victoire apparente du catholicisme, mais elle eut une grande réforme populaire au siècle des lumières, avec Voltaire et l'Encyclopédie qui précéda et accompagna la Révolution de 1789 ; il s'agit réellement d'une grande réforme intellectuelle et morale du peuple français, plus

---

<sup>1</sup> Erasme, qui fut un précurseur de la Réforme, mais se tint prudemment à l'écart du mouvement et condamna Luther, est pour Gramsci un de ces intellectuels qui, comme Croce et les hégéliens, mutilent la dialectique en voulant que l'antithèse « conserve » la thèse sous peine de détruire le processus lui-même. « Qu'une telle manière de concevoir la dialectique fût erronée et « politiquement » dangereuse, les modérés hégéliens du Risorgimento eux-mêmes s'en aperçurent, tel que B. Spaventa : il suffit de rappeler ses observations sur ceux qui voudraient - avec l'excuse que le moment de l'autorité ne peut être négligé, qu'il est nécessaire - maintenir pour toujours l'homme au « berceau » et en esclavage. Mais ils ne pouvaient pas réagir au-delà de certaines limites, au-delà des limites de leur propre groupe social qu'il s'agissait « concrètement » de faire sortir du « berceau » : la solution fut trouvée dans la conception de la « révolution-restauration », autrement dit dans un conservatisme tempéré. On peut observer qu'une telle manière de concevoir la dialectique est propre aux intellectuels, qui se conçoivent eux-mêmes comme les arbitres et les médiateurs des luttes politiques réelles, incarnant la « catharsis » du moment économique au moment éthique-politique, c'est-à-dire la synthèse du processus dialectique lui-même, synthèse qu'ils « manipulent » spéculativement dans leur cerveau en en dosant les éléments « arbitrairement » (c'est-à-dire passionnellement). Cette position justifie leur refus de « s'engager » entièrement dans l'acte historique réel et elle est indubitablement commode ; c'est la position d'Erasmus à l'égard de la Réforme. » (M.S., pp. 185-186.)

<sup>2</sup> Là où règne la doctrine de Luther, c'est la mort de la culture.

<sup>3</sup> Cf. pp. 155-156, 162-163. [Ein., 15, 19.]

complète que la réforme luthérienne allemande, parce qu'elle atteignit également les grandes masses Paysannes, parce qu'elle mit en évidence un solide fond laïc et qu'elle tenta de substituer à la religion une idéologie complètement laïque concrétisée dans des attaches nationales et patriotiques ; mais elle n'eut pas, elle non plus, nue floraison immédiate de haute culture, si ce n'est dans le domaine de la science politique, sous sa forme de science positive du droit <sup>1</sup>.

Une conception de la philosophie de la praxis comme réforme populaire moderne (car il faut se complaire dans la pure abstraction pour attendre une réforme religieuse en Italie, une nouvelle édition italienne du calvinisme, comme font Missiroli et C.) a peut-être été entrevue par Georges Sorel, d'une manière un peu (ou très) dispersée, intellectualiste, sous l'effet d'une sorte de fureur janséniste contre la boue du parlementarisme et des partis politiques. Sorel a emprunté à Renan le concept de la nécessité d'une réforme intellectuelle et morale ; il a affirmé (dans une lettre à Missiroli) que souvent de grands mouvements historiques sont représentés par une culture moderne, etc. Une telle conception est, je crois, implicite chez Sorel, quand il se sert du christianisme primitif comme terme de comparaison, le tout enveloppé de littérature il est vrai, mais toutefois avec plus d'un grain de vérité, avec des références mécaniques et souvent artificieuses, non pourtant sans que brille parfois l'éclair d'une intuition profonde.

La philosophie de la praxis présuppose tout ce passé culturel, la Renaissance et la Réforme, la philosophie allemande et la Révolution française, le calvinisme et l'économie classique anglaise, le libéralisme laïc et l'historicisme qui est à la base de toute la conception moderne de la vie. La philosophie de la praxis est le couronnement de tout ce mouvement de réforme intellectuelle et morale, dialectisé dans l'opposition culture populaire et haute culture. Elle correspond à une synthèse. Réforme protestante plus Révolution française : c'est une philosophie qui est aussi une politique et une politique qui est aussi une philosophie. Elle en est aujourd'hui encore à sa phase populaire : susciter un groupe d'intellectuels indépendants n'est pas chose facile, et exige un long processus, avec des actions et des réactions, des adhésions et des dissolutions et de nouvelles formations très nombreuses et complexes. Elle est la conception d'un groupe social subalterne, sans initiative historique, qui s'élargit continuellement, mais non organiquement, et sans pouvoir dépasser un certain niveau qualitatif qui est toujours en deçà de la possession de l'État, de l'exercice réel de l'hégémonie sur la société tout entière, lequel seul permet un certain équilibre organique dans le développement du groupe intellectuel. La philosophie de la praxis est devenue elle aussi « préjugé » et « superstition » : telle qu'elle est, elle représente l'aspect populaire de l'historicisme moderne, mais elle contient en elle un principe de dépassement de cet historicisme. Dans l'histoire de la culture, qui est beaucoup plus large que l'his-

---

<sup>1</sup> Cf. la comparaison faite par Hegel entre les formes nationales particulières prises par la même culture en France d'une part et en Allemagne de l'autre, pendant la période de la Révolution française, conception hégélienne qui en suivant une chaîne un peu longue aboutit aux fameux vers de Carducci : « ... fidèles d'une foi opposée, ils décapitèrent Emmanuel Kant, Dieu, - Maximilien Robespierre, le roi. » (Note de Gramsci.)

toire de la philosophie, chaque fois que la culture populaire a affleuré, parce qu'on traversait une phase de bouleversement et que de la gangue populaire on sélectionnait le métal d'une nouvelle classe, on a eu une floraison de « matérialisme » ; en revanche, au même moment, les classes traditionnelles s'agrippaient au spiritualisme. Hegel, à cheval sur la Révolution française et sur la Restauration, a uni dialectiquement les deux moments de la pensée, matérialisme et spiritualisme, mais la synthèse fut « un homme qui marche sur la tête ». Les continuateurs d'Hegel ont détruit cette unité et on en est revenu aux systèmes matérialistes d'une part, aux systèmes spiritualistes d'autre part. La philosophie de la praxis a revécu dans son fondateur toute cette expérience, Hegel, Feuerbach, matérialisme français, pour reconstruire la synthèse de l'unité dialectique : « l'homme qui marche sur ses jambes ». Le déchirement qui avait eu lieu pour l'hégélianisme s'est répété pour la philosophie de la praxis, c'est-à-dire que de l'unité dialectique on est revenu d'une part au matérialisme philosophique, alors que de l'autre la haute culture idéaliste moderne a cherché à incorporer les éléments de la philosophie de la praxis qui lui étaient indispensables pour trouver quelque nouvel élixir.

« Politiquement » la conception matérialiste est proche du peuple, du sens commun ; elle est étroitement liée à bon nombre de croyances et de préjugés, à presque toutes les superstitions populaires (sorcellerie, esprits, etc.). C'est ce qu'on voit dans le catholicisme populaire et particulièrement dans l'orthodoxie byzantine. La religion populaire est grossièrement matérialiste, toutefois la religion officielle des intellectuels cherche à empêcher que se forment deux religions distinctes, deux couches séparées, afin de ne pas se détacher des masses, pour ne pas se présenter officiellement telle qu'elle est en réalité, une idéologie de groupes restreints. Mais de ce point de vue, il ne faut pas risquer une confusion entre l'attitude de la philosophie de la praxis et celle du catholicisme. Alors que la première maintient un contact dynamique avec les nouvelles couches des masses et tend à les élever à une vie culturelle supérieure, le second tend à maintenir un contact purement mécanique, une unité extérieure fondée surtout sur la liturgie et sur le culte qui frappent davantage les foules par leur aspect spectaculaire. Bien des tentatives hérétiques furent des manifestations de forces populaires visant à réformer l'Église et à la rapprocher du peuple, en élevant le peuple.

L'Église a souvent réagi avec une grande violence, elle a créé la Compagnie de Jésus, elle s'est cuirassée des décisions du Concile de Trente <sup>1</sup>, bien qu'elle ait organisé un merveilleux mécanisme de sélection « démocratique » de ses intellectuels, mais en tant qu'individus isolés, non comme expression représentative de groupes populaires.

Dans l'histoire des développements culturels, il faut faire une mention spéciale à l'organisation de la culture et aux hommes en qui cette organisation a pris une forme

---

<sup>1</sup> Cf. pp. 144-145.

concrète. Dans le volume de G. De Ruggiero sur *Renaissance et réforme*<sup>1</sup> on peut voir quelle a été l'attitude de très nombreux intellectuels, avec à leur tête Erasme : ils plièrent devant les persécutions et les bûchers. Celui qui a été l'apôtre de la Réforme, c'est le peuple allemand dans son ensemble, pris comme peuple indistinct, et non les intellectuels. Et c'est précisément cette désertion des intellectuels devant l'ennemi qui explique la « stérilité » de la Réforme dans la sphère immédiate de la haute culture, jusqu'au moment où, dans la masse Populaire restée fidèle, s'opère une lente sélection d'un nouveau groupe d'intellectuels qui a son point culminant dans la philosophie classique.

Quelque chose d'analogue est arrivé jusqu'ici à la philosophie de la praxis ; les grands intellectuels qui s'étaient formés sur son terrain, en dehors du fait qu'ils étaient peu nombreux, n'étaient pas liés au peuple, ne sortirent pas du peuple, mais furent l'expression de classes intermédiaires traditionnelles, auxquelles ils revinrent dans les grands « tournants » de l'histoire ; d'autres restèrent, mais pour soumettre la nouvelle conception à une révision systématique, et non pour en assurer le développement autonome. L'affirmation que la philosophie de la praxis est une conception nouvelle, indépendante, originale, tout en étant un moment du développement historique mondial, est l'affirmation de l'indépendance et de l'originalité d'une nouvelle culture en incubation, qui se développera avec le développement des rapports sociaux. Ce qui tour à tour existe c'est une combinaison variable d'ancien et de nouveau, un équilibre momentané des rapports culturels correspondant à l'équilibre des rapports sociaux. Ce n'est qu'après la création de l'État, que le problème culturel s'impose dans toute sa complexité et qu'il tend vers une solution cohérente. Dans tous les cas, l'attitude qui précède la formation de l'État est nécessairement critique polémique et ne peut jamais être dogmatique, elle doit être une attitude romantique, mais d'un romantisme qui aspire consciemment à son classicisme composé.

Note. - Étudier la période de la Restauration comme période d'élaboration de toutes les doctrines historicistes modernes, y compris la philosophie de la praxis, qui en est le couronnement et qui, du reste, fut élaborée précisément à la veille de 1848, quand la Restauration s'écroulait de toutes parts et que s'effritait le Pacte de la Sainte-Alliance. On sait que restauration n'est qu'une expression métaphorique ; en réalité il n'y eut aucune restauration effective de l'ancien régime, mais seulement un nouvel équilibre de forces, où les conquêtes révolutionnaires des classes moyennes furent limitées et codifiées. Le roi en France et le pape à Rome devinrent les chefs de partis respectifs et cessèrent d'être les représentants indiscutés de la France ou de la Chrétienté. C'est surtout la position du pape qui fut secouée, et dès lors prend naissance la formation d'organismes permanents de « catholiques militants » qui après d'autres étapes intermédiaires : 1848-1849, 1861 (quand se produisit la première dé-

---

<sup>1</sup> Guido DE RUGGIERO : *Rinascimento, riforma, controriforma*, vol. 2, Bari 1930, 2<sup>e</sup> édition 1937 (Storia della filosofia, parte 3a).

sagrégation de l'État pontifical, avec l'annexion des légations émiliennes <sup>1</sup>), 1870 et l'après-guerre, devinrent la puissante organisation de l'Action catholique, puissante mais sur une position défensive. Les théories historicistes de la Restauration s'opposent aux idéologies (du XVIII<sup>e</sup> siècle, fondées sur des abstractions et des utopies, qui continuent à vivre comme philosophie éthique et politique prolétaire, répandues surtout en France jusqu'en 1870. La philosophie de la praxis s'oppose à ces conceptions populaires du XVIII<sup>e</sup> siècle, devenues philosophie de masse, sous toutes leurs formes, des plus infantiles à celle de Proudhon, qui subit en quelque sorte une greffe de l'historicisme conservateur et qui semble pouvoir être appelé le Gioberti <sup>2</sup> français, mais le Gioberti des classes populaires, en tenant compte du retard de l'histoire italienne par rapport à l'histoire française, comme le montre la période de 1848. Si les historicistes conservateurs, théoriciens de l'ancien, sont bien placés pour critiquer le caractère utopiste des idéologies jacobines momifiées, les philosophes de la praxis sont mieux placés d'une part, pour apprécier la valeur historique réelle - et non abstraite - que le jacobinisme avait eue comme élément créateur de la nouvelle nation française - c'est-à-dire comme fait d'activités limitées à des circonstances déterminées et non élevées à l'idéologie - d'autre part, pour apprécier la tâche historique de ces mêmes conservateurs, qui étaient en réalité les fils honteux des jacobins, qui, tout en maudissant leurs excès, en administraient soigneusement l'héritage. La philosophie de la praxis ne prétendait pas seulement expliquer et justifier tout le passé, mais s'expliquer et se justifier historiquement elle aussi, c'est-à-dire qu'elle était l'« historicisme » maximum, la libération totale de tout « idéologisme » abstrait, la conquête réelle du monde historique, l'aube d'une civilisation nouvelle. (M. S., pp. 81-89.) [1933-1934]

<sup>1</sup> Le 24 novembre 1848, le pape quitte Rome, pour n'y revenir solennellement qu'en avril 1850. Après les victoires de Napoléon III à Magenta et à Solférino et le retrait des troupes autrichiennes, les Légations se soulèvent et décident de s'unir au Piémont (les « Légations » désignaient les régions du Bolonais et du Ferrarais en Émilie dont l'administration était confiée à des légats du pape).

<sup>2</sup> Sur ce parallèle Proudhon-Gioberti, voir p. 538. Généralement sévère à l'égard du modératisme de Gioberti, Gramsci lui accorde, au moins une fois, un certain caractère jacobin : en se référant notamment à *Rinnovamento civile dell'Italia* (1851) [Rénovation civile de l'Italie], il écrit que « Gioberti apparaît comme un véritable jacobin, au moins théoriquement et dans la situation donnée de l'Italie. Les éléments de ce jacobinisme peuvent à grands traits se résumer ainsi : 1. Dans l'affirmation de l'hégémonie politique et militaire du Piémont, qui devrait, comme région, être ce que fut Paris pour la France : c'est là un point très intéressant et qu'il faut étudier chez Gioberti même avant 1848. Gioberti sentit l'absence en Italie d'un centre populaire du mouvement national révolutionnaire, tel que le fut Paris pour la France, et cette compréhension montre le réalisme politique de Gioberti. Avant 1848, les centres Piémont-Rome devaient être les centres propulseurs, le premier, pour la politique-milice, le second pour l'idéologie-religion. Après 1848, Rome n'a plus la même importance ; bien mieux, Gioberti dit que le mouvement doit être contre la papauté. 2. Gioberti, encore que vaguement, a la conception « nationale-populaire » de l'hégémonie politique propre aux Jacobins, c'est-à-dire de l'alliance entre bourgeois-intellectuels et le peuple ; c'est ce qu'il montre en économie (et les idées de Gioberti en économie sont vagues, mais intéressantes) et en littérature (culture), où ses idées sont plus distinctes et plus concrètes, parce que dans ce domaine, il y a moins de risques de se compromettre. Dans le *Rinnovamento* (seconde partie, chap. « Des écrivains »), il écrit : « Une littérature ne peut être nationale si elle n'est pas populaire » (Ris., p. 145).

## Immanence spéculative <sup>1</sup> et immanence historiciste ou réaliste

[Retour à la table des matières](#)

On affirme que la philosophie de la praxis est née sur la base du développement maximum de la culture de la première moitié du XIXe siècle, culture représentée par la philosophie classique allemande, par l'économie classique anglaise et par la littérature et la pratique politique françaises. A l'origine de la philosophie de la praxis, il y a ces trois mouvements culturels. Mais en quel sens faut-il entendre cette affirmation ? Au sens où chacun de ces mouvements a contribué à élaborer respectivement la philosophie, l'économie, la politique de la philosophie de la praxis ? Ou bien au sens où la philosophie de la praxis a élaboré synthétiquement les trois mouvements, c'est-à-dire toute la culture de l'époque et que, dans la synthèse nouvelle, en

---

<sup>1</sup> Voici comment Gramsci précise encore les rapports entre la philosophie de la praxis et l'immanentisme : « La philosophie de la praxis dérive certainement de la conception immanentiste de la réalité, mais elle en vient épurée de tout arôme spéculatif et réduite à une pure histoire ou historicité ou encore pur humanisme. Si le concept de structure est conçu « spéculativement », il est certain qu'il devient un « dieu caché » [ce qu'affirme Croce] ; mais il ne doit justement pas être conçu spéculativement, mais historiquement, comme l'ensemble des rapports sociaux à l'intérieur desquels les hommes vivent et agissent, comme un ensemble de conditions objectives qui peuvent et doivent être étudiées par les méthodes de la « philologie » et non de la « spéculation ». Comme un « certain » qui sera également « vrai », mais qui doit être étudié avant tout Ans sa « certitude » pour être étudié comme « vérité » [pour la terminologie empruntée à Vico, voir note 43, pp. 190-191].

« Non seulement la philosophie de la praxis est liée à l'immanentisme, mais également à la conception subjective de la réalité, dans la mesure où précisément elle la renverse, en l'expliquant comme fait historique, comme « subjectivité historique d'un groupe social », comme fait réel, qui se présente comme phénomène de « spéculation » philosophique et qui est simplement un acte pratique, la forme d'un contenu concret, social, et la manière d'amener l'ensemble de la société à se former une unité morale. L'affirmation [de Croce] qu'il s'agit d' « apparences », n'a aucune signification transcendante ni métaphysique, mais c'est la simple affirmation de son « historicité », du fait qu'elle est « mort-vie », du fait qu'elle se rend caduque parce qu'une nouvelle conscience sociale et morale est en train de se développer, plus compréhensive, supérieure, qui se pose comme seule « vie », comme seule réalité en face du passé mort et en même temps dur à mourir. La philosophie de la praxis est la conception historiciste de la réalité, qui s'est libérée de tout résidu de transcendance et de théologie, même dans leur ultime incarnation spéculative ; l'historicisme idéaliste (le Croce en est encore à la phase théologique-spéculative. » (M. S., p. 191.)

quelque moment qu'on l'examine, moment théorique, économique, politique, on retrouve comme « moment » préparatoire chacun des trois mouvements ? C'est cette dernière formule, à mon avis, qui est la bonne. Et le moment synthétique unitaire je crois qu'il faut le voir dans le nouveau concept d'immanence, qui, présentant à l'origine la forme spéculative qu'offrait la philosophie classique allemande, a été traduit sous une forme historiciste avec l'aide de la politique française et de l'économie classique anglaise <sup>1</sup>.

Pour ce qui est des rapports d'identité substantielle entre le langage philosophique allemand et le langage politique français, voir les notes précédentes. Mais une recherche des plus intéressantes et des plus fécondes doit, à mon avis, être faite à propos des rapports entre philosophie allemande, politique française et économie classique anglaise. En un certain sens, je crois qu'on peut dire que la philosophie de la praxis est égale à Hegel plus David Ricardo <sup>2</sup>. Le problème est à poser au départ de la façon suivante : les nouvelles règles méthodologiques introduites par Ricardo dans la science économique sont-elles à considérer comme des valeurs purement instrumentales (pour être plus clair, comme un nouveau chapitre de la logique formelle), ou bien ont-elles eu la signification d'une innovation philosophique ? La découverte du principe logique-formel de la « loi de tendance », qui amène à définir scientifiquement les concepts - fondamentaux dans l'économie - d'homo oeconomicus <sup>3</sup> et de « marché déterminé <sup>4</sup> » n'a-t-elle pas été une découverte qui a une valeur même sur le plan de la

---

<sup>1</sup> Les deux grands représentants de l'économie classique anglaise sont Adam Smith et Ricardo, dont Marx fait la critique dans *Le Capital* et dans les *Théories sur la plus-value*. Sur le « fondateur de l'économie politique moderne » William Petty (1623-1687), voir notamment : sur l'« Histoire critique », *Anti-Dühring*, 2<sup>e</sup> partie, chap. X (chapitre qui - précise Engels dans la préface à l'édition de 1885 - pour l'essentiel est de Marx).

<sup>2</sup> Marx résume ainsi l'importance historique des découvertes de Ricardo : « Le fondement, le point de départ de la physiologie du système bourgeois, de la compréhension de son organisme intime et de son procès vital, c'est la détermination (le la valeur par le temps de travail » ... « Ce mérite scientifique se trouve étroitement lié avec le fait que Ricardo découvre, énonce la contradiction économique des classes - telle qu'elle est révélée par l'enchaînement interne -, c'est donc la lutte historique et le procès de développement dans ses racines qui est ainsi compris et découvert. C'est pourquoi Carey le dénonce comme le père du communisme. » (*Théories sur la plus-value*, tome II, chap. X, section A, § 2.)

<sup>3</sup> « A propos du bien connu « homo oeconomicus », écrit Gramsci, c'est-à-dire de l'abstraction des besoins de l'homme, on peut dire qu'une telle abstraction n'est aucunement en dehors de l'histoire, et que, même si elle se présente sous l'aspect des formules mathématiques, elle n'est aucunement de la même nature que les abstractions mathématiques. L'homo oeconomicus est l'abstraction des besoins et des opérations économiques d'une forme déterminée de société, de même que l'ensemble des hypothèses posées par les économistes dans leurs élaborations scientifiques n'est rien d'autre que l'ensemble des prémisses qui sont à la base d'une forme déterminée de société. » (M. S., p. 267.) « L'homme économique générique ne peut pas exister, mais on peut abstraire le type de chacun des agents ou protagonistes de l'activité économique qui se sont succédé dans l'histoire : le capitaliste, le travailleur, l'esclave, le patron d'esclaves, le baron féodal, le serf de la glèbe. » (ibid. p. 265.)

<sup>4</sup> « Il faut définir le concept de marché déterminé, tel que l'entend l'économie « pure », tel que l'entend l'économie critique [le marxisme]. Marché déterminé, dans l'économie pure est une abstraction arbitraire, qui a une valeur purement conventionnelle aux fins d'une analyse pédante et

connaissance ? N'implique-t-elle pas justement une nouvelle « immanence », une nouvelle conception de la « nécessité » et de la liberté, etc. ? C'est cette traduction précisément que, je crois, la philosophie de la praxis a faite en donnant un caractère universel aux découvertes de Ricardo et en les étendant d'une manière adéquate à toute l'histoire, donnant ainsi naissance à une conception du monde originale.

Il faudra étudier toute une série de questions : 1. résumer les principes scientifiques-formels de Ricardo sous leurs formes de règles empiriques ; 2. rechercher l'origine historique de ces principes ricardiens qui se rattachent à la naissance de la science économique elle-même, c'est-à-dire au développement de la bourgeoisie comme classe « concrètement mondiale », puis à la formation d'un marché mondial déjà suffisamment « riche » de mouvements complexes pour qu'on puisse en isoler et en étudier certaines lois de régularité nécessaires, c'est-à-dire des lois de tendance, qui sont des lois, non pas au sens du naturalisme et du déterminisme spéculatif, mais dans un sens « historiciste » c'est-à-dire dans la mesure où on a affaire à un « marché déterminé »<sup>1</sup>, autrement dit un milieu organiquement vivant et qui garde sa connexion intime dans ses mouvements de développement. L'économie étudie ces lois de tendance en tant qu'expressions quantitatives des phénomènes ; dans le passage qui s'opère de l'économie à l'histoire générale, le concept de quantité est complété par celui de qualité, par la dialectique quantité qui devient qualité<sup>2</sup> ; 3. établir le lien qui unit Ricardo à Hegel et à Robespierre ; 4. comment la philosophie de la praxis est arrivée, à partir de la synthèse de ces trois courants vivants, à la nouvelle conception de l'immanence, épurée de toute trace de transcendance et de théologie.

A côté de la recherche indiquée plus haut, il faut placer celle qui concerne l'attitude de la philosophie de la praxis à l'égard de l'actuelle continuation de la philosophie classique allemande représentée en Italie par la philosophie moderne idéaliste de Croce et de Gentile. Comment faut-il entendre la proposition de Engels sur l'héritage de la philosophie classique allemande ? Faut-il l'entendre comme un cercle historique désormais fermé, dans lequel tout le travail d'absorption de la partie vitale de la pensée hégélienne est déjà définitivement achevé, une fois pour toutes ; ou bien peut-on l'entendre comme un processus historique encore en mouvement, pour lequel

---

scolastique. Marché déterminé, pour l'économie critique sera au contraire l'ensemble des activités économiques concrètes d'une forme sociale déterminée, prises dans leurs lois d'uniformité, c'est-à-dire « abstraites », mais sans que l'abstraction cesse d'être historiquement déterminée. » (M.S. p. 269).

<sup>1</sup> « Il faut définir le concept de marché déterminé, tel que l'entend l'économie « pure », tel que l'entend l'économie critique [le marxisme]. Marché déterminé, dans l'économie pure est une abstraction arbitraire, qui a une valeur purement conventionnelle aux fins d'une analyse pédante et scolastique. Marché déterminé, pour l'économie critique sera au contraire l'ensemble des activités économiques concrètes d'une forme sociale déterminée, prises dans leurs lois d'uniformité, c'est-à-dire « abstraites », mais sans que l'abstraction cesse d'être historiquement déterminée. » (M.S. p. 269).

<sup>2</sup> Quantité = nécessité ; qualité = liberté. La dialectique (le groupe dialectique) quantité-qualité est identique à la dialectique nécessité-liberté (Note de Gramsci.)

se pose à nouveau la nécessité d'une nouvelle synthèse culturelle philosophique ? Quant à moi, je crois que c'est cette seconde hypothèse qui est juste : en réalité, on retrouve encore la position réciproquement unilatérale, critiquée dans la première thèse sur Feuerbach, entre matérialisme et idéalisme et comme alors, - encore que dans un moment supérieur - on retrouve la nécessité d'une synthèse qui marque une nouvelle étape de développement de la philosophie de la praxis (M.S., pp. 90-91). [1935]

## Unité dans les éléments constitutifs du marxisme

[Retour à la table des matières](#)

L'unité est donnée par le développement dialectique des contradictions entre l'homme et la matière (nature - forces matérielles de production). Dans l'économie, le centre unitaire est la valeur, ou le rapport entre le travailleur et les forces industrielles de production (ceux qui nient la théorie de la valeur tombent dans un bas matérialisme vulgaire en posant les machines en soi - comme capital constant et technique - comme productrices de valeur en dehors de l'homme qui les conduit). Dans la philosophie - la praxis - c'est-à-dire le rapport entre la volonté humaine (superstructure) et la structure économique. Dans la politique - le rapport entre l'État et la société civile<sup>1</sup>, c'est-à-dire l'intervention de l'État (volonté centralisée) pour éduquer l'éduca-

---

<sup>1</sup> « Les conditions juridiques et les formes politiques ne peuvent s'expliquer par elles-mêmes, ni par ce qu'on appelle l'évolution générale de l'esprit humain ; elles ont au contraire leur fondement dans les conditions de la vie matérielle que, suivant l'exemple des Anglais et des Français du XVIIIe siècle, Hegel appelle d'un nom générique, la « société civile » ; et c'est dans l'économie politique qu'il faut chercher l'anatomie de la Société Civile. » (MARX : Préface à Contribution à la critique de l'économie politique, p. 4.) Dans Notes économiques (M. S., pp. 266-267), Gramsci définit clairement le rapport entre État et société civile, en étudiant le moment où se produit un changement de structure : quand la structure a changé, les représentants du groupe dominant doivent assurer leur domination par la force (État-dictature), imposer par la force le changement de la société civile, mettre par la force la société civile en rapport avec la nouvelle structure et donner ainsi naissance à un homo oeconomicus ou citoyen type qualitativement différent qui rende possible l'hégémonie ou « direction » (culturelle, intellectuelle, morale) : « Entre la structure économique et l'État avec sa législation et sa coercition, se tient la société civile, et cette dernière doit être radicalement transformée dans le concret et pas seulement sur le papier de la loi ou celui des livres des savants ; l'État est l'instrument permettant de mettre en juste rapport la société civile

teur, le milieu social en général. - (à approfondir et à poser dans des termes plus exacts) (M.S., pp. 91-92). [1931-1932]

## Philosophie - Politique - Économie

[Retour à la table des matières](#)

Si ces trois activités sont les éléments constitutifs nécessaires d'une même conception du monde, il doit nécessairement exister, dans leurs principes théoriques, une convertibilité de l'une à l'autre, une traduction réciproque, chacune dans son propre langage spécifique, de chaque élément constitutif : l'un est implicitement contenu dans l'autre et tous ensemble, ils forment un cercle homogène <sup>1</sup>.

De ces propositions (qui doivent être élaborées), découlent pour l'historien de la culture et des idées, quelques critères de recherche et quelques règles critiques de haute signification. Il peut arriver qu'une grande personnalité exprime sa pensée la plus féconde non dans cette partie de son oeuvre où l'on s'attendrait le plus « logiquement » à la trouver, du point de vue d'une classification extérieure, mais dans une autre partie qui à première vue, peut être jugée sans rapport profond avec l'oeuvre. Un homme politique écrit un livre de philosophie : il se peut qu'il faille au contraire rechercher sa « vraie » philosophie dans ses écrits politiques. Dans toute personnalité, il y a une activité dominante et prédominante : c'est dans cette activité qu'il faut rechercher sa pensée, implicite la plupart du temps et parfois en contradiction avec la pensée exprimée ex professo <sup>2</sup>. Il est vrai que dans un tel critère de jugement historique sont contenus bien des dangers de dilettantisme, et que dans sa mise en

---

et la structure économique, mais il faut que l'État « veuille » le faire, autrement dit que ce soient les représentants du changement advenu dans la structure économique qui prennent en main l'État. Attendre que par voie de propagande et de persuasion, la société civile se mette en harmonie avec la nouvelle structure, que le vieil homo oeconomicus disparaisse sans être enseveli avec tous les honneurs qu'il mérite, c'est là une nouvelle forme de rhétorique économique, une nouvelle forme de moralisme économique vide et qui ne peut aboutir à rien. » Sur les rapports entre société civile et société politique, voir pp. 469 et 576-577 (Note 154).

<sup>1</sup> Cf. les notes précédentes sur les possibilités de traduction réciproque des langages scientifiques (Note de Gramsci.)

<sup>2</sup> Exprimé par une déclaration nette et consciente.

application, il faut prendre de grandes précautions, mais cela n'empêche pas que ce critère soit fécond de vérités.

En réalité le « philosophe » occasionnel réussit plus difficilement à faire abstraction des courants qui dominent son temps, des interprétations devenues dogmatiques d'une certaine conception du monde etc. ; alors qu'au contraire, comme savant de la politique, il se sent libre de ces idola<sup>1</sup> du temps et du groupe, il affronte plus immédiatement et avec toute son originalité la conception même ; il pénètre dans son intimité et la développe d'une manière vitale. A ce propos, se trouve encore utile et féconde la pensée de Rosa Luxemburg sur l'impossibilité d'affronter certaines questions de la philosophie de la praxis, dans la mesure où celles-ci ne sont pas encore devenues actuelles pour le cours de l'histoire générale ou de celle d'un groupement social donné. A la phase économique-corporative, à la phase de lutte pour la conquête de l'hégémonie dans la société civile, à la phase de l'État, correspondent des activités intellectuelles déterminées qui ne sauraient admettre des improvisations ou des anticipations arbitraires. Au cours de la période de lutte pour l'hégémonie, c'est la science de la politique qui se développe ; la phase de l'État, elle, exige que toutes les superstructures se développent, sous peine de voir l'État se dissoudre.

## Historicité de la philosophie de la praxis<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Préjugés d'un groupe ou d'une époque.

<sup>2</sup> L'affirmation de l'historicité de la philosophie de la praxis va de pair avec une critique serrée de B. Croce qui définit ainsi l'historicité : « pour nous, philosophes et historiens, l'historicité qui veut dire civilisation et culture, est la valeur qui nous a été confiée et que nous avons le devoir de défendre, de conserver fermement et d'accroître »... Elle est « le nœud entre le passé et l'avenir », la garantie de sérieux du nouveau qui surgit » (*Antistoricismo*, dans *Ultimi Saggi* [Derniers Essais], 2e éd., Bari, Laterza, 1948) ; voir infra la note L'historicisme de B. Croce, pp. 387-389.

Au cours de la critique qu'il fait de l'historicisme de Croce, Gramsci fait allusion à son « obsession du matérialisme historique ». C'est un fait que dans la polémique contre le marxisme, Croce perd parfois de sa sérénité, comme on peut le voir dans l'article qu'il a écrit en 1949, publié dans *Indagini su Hegel* [Recherches sur Hegel], Laterza, 1952, S. F. XIV, pp. 104-120., où il traite de la « nullité de l'historiographie communiste ». D'autre part, si Croce a rendu un hommage discret à Gramsci, il n'a jamais pris en considération la critique faite dans les *Cahiers de la Prison* à sa philosophie, à son historicisme. Le « philosophe de l'historicisme » a justifié ce dédain à l'égard du marxisme en affirmant qu'on ne peut accorder aucune considération à une théorie qui ne comprend pas que « l'histoire est histoire de luttes et ne veut entendre parler de luttes que pour y mettre fin une fois pour toutes »... (*Indagini*, p. 105). Il condamne « l'irrévérence de Marx pour toutes les formes de la vie spirituelle, religion, philosophie, science, poésie ». De ces formes que Croce met sur le même plan « Marx annula - écrit-il - la valeur autonome, en les théorisant comme de simples « maschere » [personnages de théâtre, sans réalité, - ailleurs, il parle d'« apparences »] ou « superstructures » de la lutte des classes, de sorte que, pour lui, il ne restait plus qu'une forme vraie, celle de l'économie... Marx fait bon marché de toute l'histoire de l'humanité, de ses efforts, de ses sueurs, de son amour, etc. (*Ibid.*, p. 109). De Marx qui « n'a rien compris à la dialectique hégélienne » (*Ibid.*, p. 67) et qu'il appelle ailleurs « le juif apocalyptique armé d'historicisme hégé-

[Retour à la table des matières](#)

Que la philosophie de la praxis se conçoive elle-même dans une perspective historique, c'est-à-dire comme une phase transitoire de la pensée philosophique, est non seulement implicitement contenu dans le système tout entier, mais est dit explicitement dans la thèse bien connue <sup>1</sup> qui affirme que le développement historique sera, à un certain point, caractérisé par le passage du règne de la nécessité à celui de la liberté. Toutes les philosophies (les systèmes philosophiques) qui ont existé jusqu'ici, ont été la manifestation des contradictions intimes qui ont déchiré la société. Mais chaque système philosophique considéré en lui-même n'a pas été l'expression consciente de ces contradictions, puisqu'une telle expression ne pouvait être donnée que par l'ensemble des systèmes qui luttaient entre eux. Chaque philosophe est, et ne peut pas ne pas être convaincu d'exprimer l'unité de l'esprit humain, c'est-à-dire l'unité de l'histoire et de la nature ; et en fait, si une telle conviction n'existait pas, les hommes n'agiraient pas, ne créeraient pas de nouvelle histoire, les philosophies ne pourraient devenir « idéologie », ne pourraient prendre dans la pratique cette dureté de granit, fanatique, des « croyances populaires » dont l'énergie équivaut à celle des « forces matérielles ».

Hegel représente, dans l'histoire de la pensée philosophique, une oeuvre à part, puisque, dans son système, d'une manière ou d'une autre, même dans sa forme de « roman philosophique », on réussit à comprendre ce qu'est la réalité, ce qui veut dire qu'on a dans un même système et chez un seul philosophe, cette conscience des contradictions qui auparavant ne pouvait naître que de l'ensemble des systèmes, de l'ensemble des philosophes, qui polémiquaient entre eux et montraient les contradictions qui les opposaient.

En un certain sens, donc, la philosophie de la praxis est une réforme et un développement de la philosophie de Hegel, c'est une philosophie libérée (ou qui cherche à se libérer) de tout élément idéologique unilatéral et fanatique, c'est la pleine conscience des contradictions, où le philosophe lui-même, individu ou groupe social tout

---

lien (*Etica e Politica*, 1956, 4e éd. S. F. VI, p. 246), il écrit : « je ne peux m'empêcher de penser, non pas exactement au sang, mais aux traditions et aux coutumes judaïques de leur auteur, et à la haine de toute l'histoire propre aux juifs. » Pour Croce, le communisme poursuit la quête d'un Eden perdu, Terre promise où s'annuleraient définitivement les conflits, et l'histoire et les « mythes » (le libération du communisme se rattachent aux mythes de l'au-delà ; on croirait à l'entendre que le communisme qui n'est plus que « slavisme » ou encore « le masque de la menace slave » (*Ibid.*, p. 118), s'apprête, avec ses superstructures, à liquider des millénaires de trésors artistiques. D'où les conseils charitables qu'il donne à ceux qui obéissent aux consignes d'un parti, et qui pourraient devenir les martyrs de leur misérable cause.

<sup>1</sup> Voir notamment « Révolution prolétarienne », *Anti-Dühring*, 1971, pp. 319-321.

entier, non seulement comprend les contradictions, mais se pose lui-même comme élément de la contradiction, élève cet élément à un principe de connaissance et par conséquent d'action. L' « homme en général », de quelque manière qu'il se présente, est nié et tous les concepts dogmatiquement « unitaires » sont bafoués et détruits en tant qu'expression du concept d' « homme en général » ou de « nature humaine » immanente dans chaque être humain.

Mais si la philosophie de la praxis est, elle aussi, une expression des contradictions historiques, et qu'elle en est même l'expression la plus complète parce que consciente, cela signifie qu'elle est, elle aussi, liée à la « nécessité » et non à la « liberté », qui n'existe pas et ne peut encore exister historiquement. Si donc on démontre que les contradictions disparaîtront, on démontre implicitement que disparaîtra, c'est-à-dire que sera dépassée la philosophie de la praxis elle-même : dans le règne de la « liberté », la pensée, les idées ne pourront plus naître sur le terrain des contradictions et de la nécessité de lutter. Actuellement, le philosophe (de la praxis) ne peut que formuler cette affirmation générique, et ne peut aller au-delà : il ne peut en effet s'évader de l'actuel terrain des contradictions, il ne peut affirmer, autrement que d'une manière générique, un monde d'où auraient disparu les contradictions, sans créer immédiatement une utopie.

Cela ne signifie pas que l'utopie ne puisse avoir une valeur philosophique, car elle a une valeur politique, et toute politique est implicitement une philosophie, encore qu'à l'état de fragments et d'ébauche. C'est en ce sens que la religion est la plus gigantesque utopie, c'est-à-dire la plus gigantesque « métaphysique », qui ait apparu dans l'histoire, car elle est la tentative la plus grandiose de concilier sous une forme mythologique les contradictions réelles de la vie historique : elle affirme en effet que les hommes ont la même « nature », qu'existe l'homme en général, en tant que créé par Dieu, fils de Dieu, et partant frère des autres hommes, égal aux autres hommes, libre parmi les autres hommes et comme les autres hommes, et qu'il peut se concevoir tel en se voyant lui-même en Dieu, « auto-conscience » de l'humanité ; mais elle affirme aussi que tout cela n'est pas de ce monde, mais sera réalisé dans un autre monde (- utopique -). Ainsi fermentent parmi les hommes les idées d'égalité, de fraternité, de liberté, parmi ces couches d'hommes qui ne se voient ni les égaux ni les frères des autres hommes, ni libres par rapport à eux. C'est ainsi qu'il est arrivé que dans toute agitation radicale des foules, d'une façon ou d'une autre, sous des formes et des idéologies déterminées, ont été posées ces revendications.

Ici s'insère un élément qu'on doit à Vilici <sup>1</sup> : dans le programme d'avril 1917 <sup>2</sup>, dans le paragraphe consacré à l'école unitaire et plus précisément dans la note expli-

<sup>1</sup> Lénine.

<sup>2</sup> Il s'agit du projet de réélaboration du programme du Parti bolchévik présenté par Lénine à la VIIe Conférence du Parti en avril 1917. Le nouveau programme fut ensuite approuvé par le VIIIe congrès du Parti en mars 1919. Le paragraphe du projet de Lénine auquel Gramsci se réfère est : « L'instruction gratuite et obligatoire, générale et polytechnique (qui donne une connaissance

cative de ce paragraphe (Cf. l'édition de Genève de 1918), il est rappelé que le chimiste et pédagogue Lavoisier, guillotiné sous la Terreur, avait soutenu justement le concept de l'école unitaire, et cela en rapport avec les sentiments populaires du temps, qui voyaient dans le mouvement démocratique de 1789 une réalité en développement et pas seulement une idéologie-instrument de gouvernement, et en tiraient des conséquences égalitaires concrètes. Chez Lavoisier, il s'agissait d'un élément utopique (élément qui apparaît plus ou moins dans tous les courants culturels qui présupposent l'unicité de « nature » de l'homme), qui avait toutefois pour Vilici la valeur démonstrative-théorique d'un principe politique.

Si la philosophie de la praxis affirme théoriquement que toute « vérité » qu'on croit éternelle et absolue a eu des origines pratiques et a représenté une valeur « provisoire » (historicité de toute conception du monde et de la vie), il est très difficile de faire comprendre « pratiquement » qu'une telle interprétation est valable également pour la philosophie de la praxis elle-même, sans ébranler ces convictions qui sont nécessaires à l'action. C'est d'ailleurs là une difficulté qui se présente pour toute philosophie historiciste : c'est d'elle qu'abusent les polémistes à bon marché (particulièrement les catholiques) pour opposer dans le même individu le « savant » et le « démagogue », le philosophe à l'homme d'action, etc. et pour en déduire que l'historicisme conduit nécessairement au scepticisme moral et à la dépravation. C'est de cette difficulté que naissent de nombreux drames de conscience chez les petits hommes, et chez les grands, les attitudes « olympiennes » à la Wolfgang Goethe.

Voilà pourquoi la proposition du passage du règne de la nécessité au règne de la liberté doit être analysée et élaborée avec beaucoup de finesse et de délicatesse.

Il arrive aussi, pour la même raison que la philosophie de la praxis tend à devenir une idéologie au sens défavorable du mot, c'est-à-dire un système dogmatique de vérités absolues et éternelles ; en particulier quand, - comme dans le Manuel populaire <sup>1</sup>, elle est confondue avec le matérialisme vulgaire, avec la métaphysique de la « matière » qui ne peut pas ne pas être éternelle et absolue.

Il faut dire aussi que le passage de la nécessité à la liberté se fait par la société des hommes et non par la nature (encore qu'il soit susceptible d'avoir des conséquences sur l'intuition de la nature, sur les opinions scientifiques, etc.). On peut même aller jusqu'à affirmer que, tandis que tout le système de la philosophie de la praxis peut devenir caduc dans un monde unifié, de nombreuses conceptions idéalistes, ou tout au moins certains aspects leur appartenant, qui sont utopiques pendant le règne de la nécessité, pourraient devenir « vérités » après le passage, etc. On ne peut parler d'« esprit » quand la société est regroupée, sans nécessairement conclure qu'il s'agit d'« ... esprit de corps (chose qu'on reconnaît implicitement quand, comme le fait

---

théorique et pratique de toutes les branches principales de la production) pour tous les jeunes gens des deux sexes jusqu'à 16 ans ; un lien étroit entre l'enseignement et le travail social productif... »

<sup>1</sup> Voir plus loin la critique du Manuel Populaire de Boukharine.

Gentile dans son volume sur le modernisme <sup>1</sup>, on dit sur les traces de Schopenhauer, que la religion est la philosophie des foules, alors que la philosophie est la religion des hommes les plus choisis, c'est-à-dire des grands intellectuels), mais on pourra en parler quand aura eu lieu l'unification, etc.

## Économie et idéologie

[Retour à la table des matières](#)

La prétention (présentée comme postulat essentiel du matérialisme historique) de présenter et d'exposer toute fluctuation de la politique et de l'Idéologie comme une expression immédiate de la structure, doit être combattue théoriquement comme un infantilisme primitif, et pratiquement doit être combattue avec le témoignage authentique de Marx, écrivain d'œuvres politiques et historiques concrètes. De ce point de vue, les textes particulièrement importants sont *Le 18 Brumaire* <sup>2</sup> et les écrits sur *la Question d'Orient*, mais d'autres également (*Révolution et contre-révolution en Allemagne*, *La Guerre civile en France* et d'autres ouvrages mineurs). Une analyse de ces oeuvres permet de mieux préciser la méthodologie historique marxiste, en complétant, en éclairant et en interprétant les affirmations théoriques éparées dans toutes les oeuvres.

On pourra voir le nombre de précautions réelles que Marx introduit dans ses recherches concrètes, précautions qui ne pouvaient pas trouver place dans les oeuvres générales <sup>3</sup>. Parmi ces précautions on pourrait citer à titre d'exemple les suivantes :

1. La difficulté d'identifier dans chaque situation, statiquement (comme une image photographique instantanée), la structure ; la politique, en fait, est à chaque moment donné, le reflet des tendances de développement de la structure, tendances dont on ne

---

<sup>1</sup> G. GENTILE : *Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia*, Bari, Laterza, 1909 (Note de Gramsci.)

<sup>2</sup> K. MARX : *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, Paris, Éd. soc., 1971.

<sup>3</sup> Elles ne pourraient trouver place que dans un exposé méthodique systématique du type Bernheim et on pourra considérer le livre de Bernheim comme le « type » du manuel scolaire ou « Manuel populaire » du matérialisme historique, dans lequel on devrait, en plus de la méthode philologique et érudite - à laquelle, conformément à son programme, se limite Bernheim, encore que son exposé contienne implicitement une conception du monde -, traiter explicitement la conception marxiste de l'histoire. [E. BERNHEIM : *Lehrbuch der historischen Methode*, 1re éd. 1889, 6<sup>e</sup> éd. Leipzig, 1908.] (Note de Gramsci.)

peut dire qu'elles doivent nécessairement se confirmer. Une phase structurale ne peut être concrètement étudiée et analysée qu'après qu'elle est venue à bout de tout son processus de développement, et non pendant le processus lui-même, ou seulement par hypothèse et à condition de déclarer explicitement qu'il s'agit d'hypothèse.

2. De là on déduit qu'un acte politique déterminé peut avoir été une erreur de calcul de la part des dirigeants des classes dominantes, erreur que le développement historique, à travers les « crises » parlementaires du gouvernement des classes dirigeantes, corrige et surmonte : le matérialisme historique mécanique ne considère pas la possibilité d'erreur, mais il assume tout acte politique comme déterminé par la structure, immédiatement, c'est-à-dire comme reflet d'une modification réelle et permanente (au sens d'acquise) de la structure. Le principe de l' « erreur » est complexe : il peut s'agir d'une impulsion individuelle née d'une erreur de calcul, ou même de tentatives manifestées par des groupes ou groupuscules visant à conquérir l'hégémonie à l'intérieur du regroupement dirigeant, tentatives qui peuvent échouer.

3. On ne considère pas assez que bien des actes politiques sont dus à des nécessités intérieures qui ont un caractère d'organisation, ce qui veut dire qu'ils se rattachent au besoin de donner une cohérence à un parti, à un groupe, à une société. C'est ce qui apparaît clairement, par exemple, dans l'histoire de l'Église catholique. Si on voulait trouver, pour chaque lutte idéologique qui s'est déroulée à l'intérieur de l'Église, une explication immédiate, primaire, dans la structure, on n'aurait pas fini : bien des romans politico-économiques ont été écrits dans cette intention. Il est évident au contraire que la majeure partie de ces discussions se rattache à des nécessités sectaires d'organisation. Dans la discussion entre Rome et Byzance sur la procession du Saint-Esprit, il serait ridicule de chercher dans la structure de l'Orient européen l'affirmation que l'Esprit Saint ne procède que du Père et, dans celle de l'Occident, l'affirmation qu'il procède du Père et du Fils. Les deux Églises, dont l'existence et le conflit dépendent de la structure et de toute l'histoire, en posant leurs problèmes, n'ont fait chacune que poser le principe de leur distinction et de leur cohésion intérieure, mais il pouvait aussi bien se faire que chacune des deux Églises eût affirmé ce que l'autre a affirmé : le principe de distinction et de conflit aurait été maintenu de même, et c'est ce problème de la distinction et du conflit qui constitue le problème historique, et non pas la bannière occasionnelle de chacune des parties.

**Note.** - La « petite étoile » [ « stelletta » ] qui écrit des romans feuilletons idéologiques dans *Problèmes du travail* (et qui doit être le trop connu Franz Weiss), dans ce radotage amusant qu'il appelle « le dumping russe et sa signification historique », affirme, en parlant précisément de ces controverses des premiers chrétiens, qu'elles sont liées aux conditions matérielles immédiates du temps, et que si nous ne réussissons pas à identifier ce lien immédiat, c'est parce que les faits sont lointains, ou à

cause d'une autre faiblesse intellectuelle de notre part. La position est commode, mais complètement insignifiante du point de vue scientifique. En fait, toute phase historique réelle laisse d'elle une trace dans les phases historiques qui lui succèdent et qui en deviennent, en un certain sens, le meilleur document. Le processus de développement historique est une unité dans le temps, ce qui fait que le présent contient tout le passé et que du passé se réalise dans le présent ce qui est « essentiel », sans résidu d'un « inconnaissable » qui serait la « véritable » essence. Ce qui s'est « perdu », ce qui n'a pas été transmis dialectiquement dans le processus historique, était par soi-même sans intérêt, ou n'était que « scorie » occasionnelle et contingente, chronique et non histoire, en dernière analyse, épisode superficiel, négligeable (M.S., pp. 96-98). [1931-1932]

## Science morale et matérialisme historique

[Retour à la table des matières](#)

La base scientifique d'une morale du matérialisme historique est à rechercher, me semble-t-il, dans l'affirmation que « la société ne se propose pas de tâches pour la solution desquelles n'existent pas déjà des conditions de réalisation ». Si les conditions existent, « la solution des tâches devient « devoir », la « volonté » devient libre ». La morale deviendrait une recherche des conditions nécessaires pour la liberté de la volonté. dans un certain sens, vers un certain but, et la démonstration que ces conditions existent. Il faudrait établir également non pas une hiérarchie des buts, mais une graduation des buts à atteindre, étant donné qu'on veut « moraliser » non seulement chaque individu pris isolément, mais aussi toute une société d'individus (M.S., p. 98). [1931-1932]

## Régularité et nécessité

[Retour à la table des matières](#)

Comment est né chez le fondateur de la philosophie de la praxis le concept de régularité et de nécessité dans le développement historique ? Il ne semble pas qu'on puisse penser qu'il a été emprunté aux sciences naturelles, mais il semble au contraire qu'on doive penser à une élaboration de concepts nés sur le terrain de l'économie politique, et en particulier suivant la forme et la méthodologie que la science économique avait reçues de David Ricardo <sup>1</sup>. Concept et fait du « marché déterminé, c'est-à-dire notation scientifique que des forces déterminées », décisives et permanentes ont fait leur apparition dans l'histoire, forces qui opèrent apparemment avec un certain « automatisme », lequel autorise, dans une certaine mesure, une « possibilité de prévision » et une certitude pour le futur, en ce qui concerne les initiatives individuelles qui épousent ces forces après les avoir bien saisies et en avoir fait scientifiquement le relevé. « Marché déterminé » revient donc à dire « rapport déterminé de forces sociales dans une structure déterminée de l'appareil de production », rapport garanti (c'est-à-dire rendu permanent) par une superstructure déterminée, politique, morale, juridique. Après avoir fait le relevé de ces forces décisives et permanentes et de leur automatisme spontané (c'est-à-dire de leur relative indépendance par rapport aux volontés individuelles et aux interventions arbitraires des gouvernements) le savant a, comme hypothèse, rendu absolu l'automatisme lui-même, il a isolé les faits purement économiques des combinaisons plus ou moins importantes dans lesquelles ils se présentent dans la réalité, il a établi des rapports de cause à effet, de prémisse à conséquence et a fourni ainsi un schéma abstrait d'une certaine société économique (à cette construction scientifique réaliste et concrète est venue par la suite se surimposer une nouvelle abstraction plus généralisée de « l'homme » en tant que tel, « ahistorique », générique, abstraction qui est apparue comme la « véritable » science économique).

Étant donné les conditions où est née l'économie classique, pour qu'on puisse parler d'une nouvelle « science » ou d'une manière nouvelle d'envisager la science économique (ce qui revient au même) il faudrait avoir démontré qu'on a relevé de nouveaux rapports de forces, de nouvelles conditions, de nouvelles prémisses, qu'en somme s'est trouvé. « déterminé » un nouveau marché possédant en propre un nouvel « automatisme », nouveau phénoménisme qui se présente comme quelque chose d'« objectif », comparable à l'automatisme des faits naturels. L'économie classique a donné lieu à une « critique de l'économie politique », mais il ne semble pas que soit jusqu'ici possible une nouvelle science ou une nouvelle manière de poser le problème scientifique. La « critique » de l'économie politique part du concept de l'historicité du « Marché déterminé » et de son « automatisme », alors que les économistes purs conçoivent ces éléments comme « éternels », « naturels » ; la critique analyse d'une manière réaliste les rapports des forces qui déterminent le marché, en approfondit les contradictions, évalue les possibilités de modifications qui sont liées à l'apparition de nouveaux éléments et à leur renforcement et met en avant la « caducité » de la science critiquée et son « remplacement possible » ; elle étudie cette dernière comme vie,

---

<sup>1</sup> Cf. pp. 266-269.

mais aussi comme mort, et trouve dans sa constitution intime les éléments qui en produiront la dissolution et le dépassement inévitables, et elle présente l' « héritier » qui sera présomptif tant qu'il n'aura pas donné de preuve manifeste de sa vitalité, etc.

Que dans la vie économique moderne l'élément « arbitraire », répondant soit à des initiatives individuelles, soit à celles de consortium ou à celles de l'État, ait pris une importance qu'il n'avait pas auparavant et qu'il ait profondément troublé l'automatisme traditionnel, c'est là un fait qui ne justifie pas par lui-même qu'on envisage un ensemble de nouveaux problèmes scientifiques, justement parce que ces interventions sont « arbitraires », de mesure différente, imprévisibles. Il peut justifier l'affirmation que la vie économique est modifiée, qu'il existe une « crise », mais cela est évident ; il n'est pas dit d'autre part que le vieil automatisme ait disparu, simplement il a lieu à une échelle plus grande qu'auparavant, pour les grands phénomènes économiques, tandis que les faits particuliers sont « affolés ».

C'est de ces considérations qu'il est nécessaire de partir pour établir ce que signifient « régularité », « loi », « automatisme » dans les faits historiques. Il ne s'agit pas de « découvrir » une loi métaphysique de « déterminisme », ni même d'établir une loi « générale » de causalité. Il s'agit de relever la façon dont, au cours du développement de l'histoire, se constituent des forces relativement « permanentes », qui opèrent avec une certaine régularité, avec un certain automatisme. La loi des grands nombres elle-même, encore qu'elle soit très utile comme terme de comparaison, ne peut être prise comme la « loi » des faits historiques. Pour établir l'origine historique de cet élément de la philosophie de la praxis (élément qui n'est, somme toute, rien de moins que sa façon à elle de concevoir l' « immanence »), il faudra étudier comment David Ricardo a posé les lois économiques. Il s'agit de voir que l'importance de Ricardo dans la fondation de la philosophie de la praxis n'est pas due seulement au concept de la « valeur » en économie, mais qu'elle a aussi son aspect « philosophique », car Ricardo a suggéré une manière de penser et de saisir la vie et l'histoire. La méthode du « étant donné que » de la prémisse qui donne une certaine conséquence, semble devoir être identifiée comme un des points de départ (des stimulants intellectuels) des expériences philosophiques des fondateurs de la philosophie de la praxis. Il faut voir si Ricardo a jamais été étudié de ce point de vue <sup>1</sup>.

Il apparaît donc que le concept de « nécessité » historique est étroitement lié à celui de « régularité », de « rationalité ». La « nécessité » au sens « spéculatif abstrait » et au sens « historique concret » : il existe une nécessité quand il existe une prémisse efficiente et active, dont la conscience qu'en ont les hommes est devenue agissante en posant des fins concrètes à la conscience collective, et en constituant un ensemble de convictions et de croyances qui devient un agent aussi puissant que les « croyances

---

<sup>1</sup> Il faut voir également le concept philosophique de « hasard » et de « loi », le concept d'une « rationalité » ou d'une « providence » qui conduisent au téléologisme transcendantal sinon transcendant, et le concept de « hasard » tel que l'entend le matérialisme métaphysique « qui pose le monde au hasard ». (Note de Gramsci.) [Cette dernière expression est empruntée à Dante et concerne Empédocle (*Divine Comédie*, Enfer, IV, p. 136).]

populaires ». Dans la prémisse doivent être contenues, déjà développées ou en voie de développement, les conditions matérielles nécessaires et suffisantes à la réalisation de l'élan de volonté collective, mais il est clair que de cette prémisse « matérielle », calculable quantitativement, ne peut pas être disjoint un certain niveau de culture, c'est-à-dire un ensemble d'actes intellectuels et de ces derniers (comme leur produit et leur conséquence) un certain ensemble de passions et de sentiments impérieux, doués d'assez de force pour pousser à une action « à tout prix ».

Comme on l'a dit, ce n'est que par cette voie qu'on peut arriver à une conception conforme à l'histoire (et non spéculative-abstraite) de la « rationalité » dans l'histoire (et par conséquent de Y « irrationalité »).

Concepts de « Providence » et de « fortune » au sens où ils sont employés (spéculativement) par les philosophes idéalistes italiens et particulièrement par Croce : il faudra voir le livre de Croce sur G. B. Vico, où le concept de « Providence » est traduit en termes spéculatifs et où on marque le départ de l'interprétation idéaliste de la philosophie de Vico. Pour le sens du mot «fortune» chez Machiavel, il faut voir Luigi Russo. Selon Russo, « fortuna » a pour Machiavel un double sens, objectif et subjectif. La «fortune» est la force naturelle des choses (c'est-à-dire le lien causal), une rencontre propice des événements, ce qui sera chez Vico la Providence, ou bien c'est cette puissance transcendante qui nourrit les fables de la vieille doctrine médiévale - c'est-à-dire Dieu - mais pour Machiavel ce n'est finalement que la « vertu » même de l'individu et sa puissance prend racine dans la volonté même de l'homme. La « vertu » de Machiavel n'est plus, comme le dit Russo, la « vertu » des scolastiques, qui a un caractère éthique et réclame sa force du ciel, ni même celle de Tite-Live, qui, la plupart du temps, indique la valeur militaire, mais la « vertu » de l'homme de la Renaissance, qui est capacité, habileté, activité, puissance individuelle, sensibilité, flair de l'occasion et mesure de ses propres responsabilités.

Par la suite, Russo balance dans son analyse. Pour lui, le concept de fortune, comme force des choses, qui, chez Machiavel comme chez les humanistes, conserve encore un caractère naturaliste et mécanique ne trouvera la révélation de sa vérité et son approfondissement historique que dans la providence rationnelle de Vico et de Hegel. Mais il est bon de faire remarquer que de tels concepts n'ont pas, chez Machiavel, un caractère métaphysique comme chez les philosophes proprement dits de l'Humanisme, mais que ce sont de simples et profondes intuitions [donc de la philosophie!] de la vie, et que c'est comme symboles de sentiments qu'ils doivent être compris et expliqués (M.S., pp. 98-102). [1932-1933]

## Hégémonie de la culture occidentale sur toute la culture mondiale

[Retour à la table des matières](#)

1. Même si l'on admet que les autres cultures ont eu une importance et une signification dans le processus d'unification « hiérarchique » de la civilisation mondiale (et certes, cela doit être admis sans réserves), elles ont eu une valeur universelle en tant qu'elles sont devenues éléments constitutifs de la culture européenne, la seule culture historiquement et concrètement universelle, en tant qu'elles ont contribué au développement de la pensée européenne et ont été assimilées par elle.

2. Mais la culture européenne a elle aussi subi un processus d'unification qui, au moment historique qui nous intéresse, a culminé avec Hegel et la critique de l'hégélianisme.

3. Il résulte des deux premiers points que l'on tient compte du processus culturel qui s'incarne dans les intellectuels ; il ne faut pas parler des cultures populaires, car on ne peut pas parler à leur sujet d'élaboration critique et de processus de développement.

4. Il ne faut pas non plus parler de ces processus culturels qui culminent dans l'activité réelle, tels qu'on a pu les constater en France au XVIII<sup>e</sup> siècle, ou au moins il faut en parler en liaison avec le processus qui culmine chez Hegel et dans la philosophie classique allemande, comme nue confirmation « pratique » de ce processus, dans le sens plusieurs fois mentionné ailleurs d'une traductibilité réciproque des deux processus ; l'un, le français, politico-juridique ; l'autre, l'allemand, théorico-spéculatif.

5. De la décomposition de l'hégélianisme découle le commencement d'un nouveau processus culturel, d'un caractère différent des processus précédents, c'est-à-dire un processus dans lequel le mouvement pratique et la pensée théorique s'unifient (ou cherchent à s'unifier à travers une lutte théorique et pratique).

6. Le fait qu'un tel mouvement ait son berceau dans des oeuvres philosophiques médiocres OU, pour le moins, dans des oeuvres philosophiques qui ne sont pas capitales, n'est pas important. Ce qui est important, c'est que naît une nouvelle façon de concevoir le monde et l'homme et que cette conception n'est pas réservée aux grands

intellectuels, aux philosophes de profession, mais tend à devenir populaire, de masse, avec un caractère concrètement mondial, modifiant (au besoin avec pour résultat des combinaisons hybrides) la pensée populaire, la culture populaire momifiée.

7. Qu'un tel commencement découle de la rencontre d'éléments variés, apparemment hétérogènes, n'est pas étonnant : Feuerbach, comme critique de Hegel, l'école de Tübingen comme affirmation de la critique historique et philosophique de la religion, etc. Bien plus, il faut noter qu'un tel renversement ne pouvait pas ne pas avoir de liens avec la religion.

8. La philosophie de la praxis comme résultat et couronnement de toute l'histoire précédente. De la critique de l'hégélianisme naissent l'idéalisme moderne et la philosophie de la praxis. L'immanentisme hégélien devient historicisme, mais il n'est historicisme absolu qu'avec la philosophie de la praxis, historicisme absolu ou humanisme absolu. (Équivoque de l'athéisme et équivoque du déisme dans nombre d'idéalismes modernes : il est évident que l'athéisme est une forme purement négative et inféconde, à moins qu'il ne soit conçu comme une période de pure polémique littéraire et populaire.) (M.S., pp. 104-105).

## Sorel, Proudhon, De Man

[Retour à la table des matières](#)

La Nuova Antologia du 1er décembre 1928 a publié un long essai (de la p. 289 à la p. 307) de Georges Sorel intitulé « Ultime Meditazioni » (Scritto postumo inedito). Il s'agit d'un texte de 1920, qui devait servir de préface à un recueil d'articles publiés par Sorel dans des journaux italiens entre 1910 et 1920<sup>1</sup>. Le retard dans la publi-

---

<sup>1</sup> Le recueil a été publié par la maison d'édition Corbaccio de Milan, par les soins de Mario Missiroli sous le titre *L'Europa sotto la tormenta*, peut-être avec des critères bien différents de ceux qui auraient présidé à une publication en 1920, date où fut écrite la préface : il serait utile de voir si, dans le volume, sont reproduits certains articles consacrés à la Fiat et plusieurs autres également. Le texte de Sorel publié dans la Nuova Antologia, n'est pas reproduit dans le volume, bien qu'il ait été annoncé comme écrit par Sorel en guise de préface : le choix des articles reproduits, du reste, ne permettait pas l'impression de cette préface, qui n'a rien à voir avec le contenu du livre. Il semble évident que Missiroli ne s'est pas tenu aux indications qu'avait dû lui donner Sorel pour la compilation du recueil, indications qu'on peut tirer de la « préface » écartée. Le recueil a été fait *ad usum delphini*, en ne tenant compte que d'une seule des nombreuses directions de la pensée de Sorel \*, qu'on ne peut considérer comme celle que l'écrivain jugeait la plus importante, car autrement la « préface » aurait eu un tout autre ton. Le recueil est au contraire

cation du livre n'est pas sans rapport avec les oscillations qu'a subies en Italie la renommée de Sorel - due à une série d'équivoques plus ou moins désintéressées, - et qui est aujourd'hui considérablement retombée : il existe déjà une littérature anti-sorelienne. L'essai publié par La Nuova Antologia résume tous les mérites et les manques de Sorel : il est tortueux, sautillant, incohérent, superficiel, sybillin, etc. ; mais il donne ou suggère des points de vue originaux, trouve des liens auxquels on n'avait pas pensé et pourtant vrais, oblige à penser et à approfondir.

Quelle est la signification de cet essai ? Elle ressort clairement de tout l'article qui fut écrit en 1920 et la petite note d'introduction de La Nuova Antologia (sans doute due à Missiroli lui-même, à la loyauté duquel on fera bien de ne pas se fier) est une falsification manifeste ; elle conclut sur ces mots :

« ... un écrivain qui attribua à l'Italie de l'après-guerre la primauté intellectuelle et politique en Europe. »

A quelle Italie ? C'est Missiroli lui-même qui pourrait dire explicitement quelque chose à ce sujet et on trouverait des renseignements dans les lettres personnelles de Sorel à Missiroli (lettres qui devraient être publiées, d'après ce qu'on a annoncé, mais qui ne le seront pas ou ne le seront pas intégralement), mais on peut aussi se fonder sur de nombreux articles de Sorel. Dans cet essai, il est utile de noter quelques points - pour mémoire - en rappelant que tout l'essai est très important pour comprendre Sorel et son attitude après la guerre :

a) **Bernstein** a soutenu <sup>1</sup> que c'est un respect superstitieux pour la dialectique hégélienne qui a conduit Marx à préférer aux constructions des utopistes, des thèses révolutionnaires très proches de celles de la tradition jacobine, babouviste ou blanquiste ; on comprend mal alors, dans ces conditions, comment il est possible que le Manifeste ne parle pas de la littérature babouviste que Marx connaissait sans aucun doute. Andler est d'avis <sup>2</sup> que Marx fait une allusion pleine de mépris à l'égard de la

---

précédé d'une préface de Missiroli, qui est unilatérale et en opposition criante avec la préface censurée, à laquelle, bien peu loyalement en vérité, on ne fait même pas allusion. (Note de Gramsci.)

\* On sait avec quel mépris Mussolini parlait de Sorel avant la guerre de 1914, dans l'Avanti ! ou dans d'autres écrits (Lotta di classe). Une fois au pouvoir, avec la collaboration des « syndicalistes », disciples de Sorel, il utilisera l'énorme popularité de Sorel en Italie, jusqu'à reconnaître en lui un maître, ce qui était aussi une façon de le neutraliser. Il semble que Missiroli se soit prêté à ce jeu.

<sup>1</sup> Socialisme théorique et social-démocratie pratique. (Note de Gramsci.) [Traduit de l'allemand par Alex. Cohen, Paris, Stock, 1900. (Recherches sociales n° 1), pp. 48-49.]

<sup>2</sup> Vol. II de son édition du Manifeste, p. 191. (Gr.) [K. MARX, F. ENGELS : Le Manifeste communiste, Paris, Bellais, 1901, 2 vol. tome I : Trad. nouvelle par Charles Andler, avec les

conjuraton des Égaut<sup>1</sup>, quand il parle de l'ascétisme universel et grossier qu'on rencontre dans les plus anciennes revendications prolétariennes après la Révolution française<sup>2</sup>.

b) Il semble que Marx n'ait jamais pu se libérer complètement de l'idée hégélienne de l'histoire, selon laquelle des ères différentes se succèdent dans l'humanité, en suivant l'ordre de développement de l'esprit, qui cherche à rejoindre la parfaite réalisation de la raison universelle. A la doctrine de son maître, il ajoute celle de la lutte des classes : bien que les hommes ne connaissent que les guerres sociales, dans lesquelles ils sont poussés par leurs antagonismes économiques, ils coopèrent inconsciemment à une oeuvre que seul le métaphysicien suppose. Cette hypothèse de Sorel est très hasardeuse et il ne la justifie pas : mais elle lui tient évidemment à cœur, soit pour son exaltation de la Russie, soit pour sa prévision de la fonction civile de l'Italie<sup>3</sup>. Selon Sorel,

« Marx avait une si grande confiance dans la subordination de l'histoire aux lois du développement de l'esprit, qu'il a enseigné que, après la chute du capitalisme, l'évolution vers le communisme parfait adviendrait sans être provoquée par une lutte de classes (Lettre sur le programme de Gotha). Il semble que Marx ait cru, comme Hegel, que les différents moments de l'évolution se manifestent dans des pays différents, dont chacun est spécialement adapté à chacun de ces moments<sup>4</sup>. Il n'a jamais fait un exposé explicite de sa doctrine. Aussi de nombreux marxistes sont-ils persuadés que toutes les phases de l'évolution capitaliste doivent se produire dans la même forme, chez tous les peuples modernes. Ces marxistes sont trop peu hégéliens. »

c) **La question avant ou après 1848 ?** Sorel ne comprend pas la signification de ce problème, malgré tous les livres écrits sur le sujet (publications, il est vrai, sans grande valeur) et fait allusion au « curieux » (sic) changement qui se produisit dans l'esprit de Marx à la fin de 1850 : en mars, il avait signé un manifeste des révolutionnaires réfugiés à Londres, dans lequel était tracé le programme d'une agitation révolutionnaire à entreprendre en vue d'un nouveau et prochain bouleversement social,

---

articles de F. ENGELS dans La Réforme (1847-1848), tome II : Introduction historique et commentaire par Charles Andler (bibliothèque socialiste, 8 et 9-10)].

<sup>1</sup> Ph. BUONARROTI : Conspiration pour l'égalité, dite de Babeuf, suivie du procès auquel elle donna lieu, et des pièces justificatives, etc. Préface de Georges Lefèbre, Paris, Ed. soc., 1957, 2 vol. (Classiques du peuple.)

<sup>2</sup> « La littérature révolutionnaire qui accompagnait ces premiers mouvements du prolétariat a forcément un caractère réactionnaire. Elle préconise un ascétisme universel et un égalitarisme grossier. » (Manifeste, Ed. soc., 1973, p. 67.)

<sup>3</sup> Il faut signaler, à propos de ce rapprochement Russie-Italie, l'attitude de D'Annunzio - à peu près au même moment -, dans les manuscrits mis en circulation au printemps de 1902 ; Sorel connut-il cette attitude de D'Annunzio ? Seul Missiroli pourrait répondre sur ce point. (Note de Gramsci.)

<sup>4</sup> Voir la préface du 21 janvier 1882 à une traduction russe du Manifeste (Note de Gramsci.)

que Bernstein trouve digne du premier venu des révolutionnaires de club <sup>1</sup>, alors qu'il acquit par la suite la conviction que la révolution née de la crise de 1847 finissait avec cette crise. Or les années qui suivirent 1848 furent d'une prospérité sans égale : il manquait donc pour la révolution projetée la première des conditions nécessaires : un prolétariat réduit à l'oisiveté et disposé à combattre (cf. ANDLER, 1, pp. 55-56, mais de quelle édition ?). C'est ainsi que serait née chez les marxistes la conception de la misère croissante ; perspective qui devait, selon lui, servir à épouvanter les ouvriers et à les pousser à combattre pour conjurer une aggravation probable de leurs conditions même dans une situation prospère.

[Explication puérile et contredite par les faits, même s'il est vrai qu'il a été fait de la théorie de la misère croissante un usage de ce genre, un argument de persuasion immédiate : et du reste, s'est-il agi d'une utilisation arbitraire ? Sur le moment où naquit la théorie de la misère croissante, il faut voir ce qu'a publié Robert Michels. ]

d) **Sur Proudhon :**

« Proudhon appartenait à cette partie de la bourgeoisie qui était la plus proche du prolétariat ; c'est pour cette raison que les marxistes ont pu l'accuser d'être un bourgeois, alors que les auteurs les plus pénétrants le considèrent comme un admirable prototype de nos paysans (évidemment français) et de nos artisans. » (Cf. Daniel Halévy dans Les Débats du 3 janvier 1913.)

C'est un jugement de Sorel qu'on peut accepter. Et voici comment Sorel explique la mentalité « juridique » de Proudhon :

« En raison de la modicité de leurs ressources, les paysans, les propriétaires des plus petites fabriques, les petits commerçants sont obligés de défendre âprement leurs intérêts devant les tribunaux. Un socialisme qui se propose de protéger les groupes sociaux qui se situent aux gradins les plus bas de l'économie, est naturellement destiné à donner une grande importance à la sécurité du droit, et une telle tendance est particulièrement forte chez les auteurs qui, comme Proudhon, ont la tête pleine de souvenirs de la vie campagnarde. »

Et il présente encore d'autres motifs pour renforcer cette analyse, qui n'est pas entièrement convaincante : la mentalité juridique de Proudhon se rattache à son anti-jacobinisme, aux souvenirs littéraires de la Révolution française et de l'ancien régime qui aurait, suppose-t-on, conduit à l'explosion jacobine justement à cause du caractère

---

<sup>1</sup> Socialisme théorique, etc., p. 51. (Note de Gramsci.)

arbitraire de la justice : la mentalité juridique est la substance du réformisme petit-bourgeois de Proudhon et ses origines sociales ont contribué à la former en puisant à un ensemble de concepts et de sentiments différents et « plus élevés » : dans cette analyse, Sorel se confond avec la mentalité des « orthodoxes » qu'il méprise tant. Le plus fort est que Sorel, en étant aussi convaincu qu'il l'est de la tendance sociale de Proudhon, l'exalte et le propose parfois comme modèle ou comme source de principes au prolétariat moderne ; si la mentalité juridique de Proudhon a cette origine, pourquoi les ouvriers devraient-ils s'occuper de la question d'un « nouveau droit », d'une « sécurité du droit », etc. ?

A cet endroit, on a l'impression que l'essai de Sorel a été mutilé et qu'il manque précisément une partie, qui concerne le mouvement italien des usines : d'après le texte publié, il est possible d'imaginer que Sorel a trouvé dans le mouvement des comités d'entreprise créés pour contrôler les règlements de l'usine, et en général la « législation » intérieure de l'usine qui dépendait du seul bon plaisir incontrôlé des entrepreneurs, le correspondant des exigences dont Proudhon se faisait l'écho en faveur des paysans et des artisans. L'essai, tel qu'il est publié, est incohérent et incomplet ; sa conclusion, qui concerne l'Italie (« bien des raisons m'avaient depuis longtemps amené à supposer que ce qu'un hégélien appellerait le *Weltgeist*<sup>1</sup>, revient aujourd'hui à l'Italie. Grâce à l'Italie, la lumière des temps nouveaux ne s'éteindra pas »), ne repose sur aucune démonstration, fût-ce par raccourcis ou allusions, selon la manière de Sorel. Dans la dernière note on fait une allusion aux conseils des ouvriers et des paysans en Allemagne, « que je considérais comme conformes à l'esprit proudhonien » et un renvoi à Matériaux d'une théorie du prolétariat<sup>2</sup>, etc. (pp. 164 et 394). Il serait intéressant de savoir si vraiment l'essai a été mutilé et par qui ; l'a-t-il été directement par Missiroli ou par d'autres ?

**Note 1.** - On ne peut comprendre Sorel comme figure d' « intellectuel révolutionnaire » si on ne pense pas à la France d'après 1870, de même qu'on ne peut comprendre Proudhon sans la « panique antijacobine » de l'époque de la Restauration. 1870 et 1871 virent en France deux terribles défaites, la défaite nationale qui pesa sur les intellectuels bourgeois et la défaite populaire de la Commune qui pesa sur les intellectuels révolutionnaires : la première créa des hommes du genre de Clemenceau, quintessence du jacobinisme nationaliste français, la seconde créa l'anti-jacobin Sorel et le mouvement syndicaliste « anti-politique ». Le curieux anti-jacobinisme de Sorel, sectaire, mesquin, anti-historique est une conséquence de la saignée populaire de

---

<sup>1</sup> Littéralement : esprit du monde, à concevoir dans la perspective des étapes nécessaires du développement de l'Esprit vers le « savoir absolu ».

<sup>2</sup> Matériaux d'une théorie du prolétariat, 3<sup>e</sup> édition suivie d'exégèses proudhoniennes. Avant-propos de 1914 et post-scriptum qui précise que le livre n'a été imprimé qu'en 1918 et qui s'achève ainsi : « il faut être aveugle pour ne pas voir que la révolution russe est l'aurore d'une ère nouvelle ».

1871<sup>1</sup>, c'est lui qui donne un curieux éclairage à ses *Réflexions sur la violence*. La saignée de 1871 coupa le cordon ombilical qui unissait le « peuple nouveau » et la tradition de 1793 : Sorel aurait voulu être le représentant de cette rupture entre le peuple d'une part et le jacobinisme historique de l'autre, mais il n'y a pas réussi.

**Note 2.** - Ce que Sorel a écrit après-guerre a une certaine importance pour l'histoire de la culture occidentale. Sorel attribue à la pensée de Proudhon toute une série d'institutions et d'attitudes idéologiques de cette période. Pourquoi ce jugement de Sorel ? Est-il absolument arbitraire ? Étant donné la pénétration de Sorel comme historien des idées, pénétration qui exclut tout au moins en partie, cet aspect arbitraire, de quelles expériences culturelles est parti Sorel ? Et tout cela n'est-il pas important pour un jugement d'ensemble sur son oeuvre ? Il est certain qu'il faut réétudier Sorel pour saisir, par-dessous les incrustations parasitaires qu'ont déposées sur sa pensée des admirateurs dilettantes et intellectuels, ce qu'elle contient de plus essentiel et de plus permanent. Il faut penser en particulier qu'on a considérablement exagéré l'« austérité » et le « sérieux » moral et intellectuel de Sorel<sup>2</sup> ; sa correspondance avec Croce révèle qu'il ne dominait pas toujours les mouvements de vanité, - ce qui apparaît, par exemple, dans le ton embarrassé de la lettre où il tente d'expliquer à Croce son adhésion (mal assurée et disons même platonique) au « Cercle Proudhon » de Valois et ses coquetteries avec les jeunes éléments de la tendance monarchique et cléricale. De plus : il y avait beaucoup de dilettantisme, beaucoup de « ne jamais s'engager à fond », donc beaucoup d'irresponsabilité intrinsèque dans les attitudes « politiques » de Sorel, qui n'étaient jamais franchement politiques, mais « culturelles politiques », « intellectuelles-politiques », « au-dessus de la mêlée » : à Sorel aussi on pourrait lancer de nombreuses accusations semblables à celles qui sont contenues dans l'opuscule d'un de ses disciples<sup>3</sup> : Les méfaits des intellectuels. Il était lui-même

---

<sup>1</sup> Il faut voir à ce propos la lettre à M. Daniel Halévy dans *Le Mouvement socialiste*, 16 août et 15 septembre 1907. (Note de Gramsci.)

<sup>2</sup> On lit dans *Guerre des États ou guerre des classes*, de BERTH, Paris, Rivière, 1924, (Études sur le devenir social, XVIII) p. 45 : « mais ce qui me semble certain, c'est la pure noblesse dont toute la physionomie morale et spirituelle de Sorel est empreinte, une noblesse incomparable et souveraine, et d'autant plus altière peut-être qu'elle a des allures décentes et modestes (Oriani a parlé quelque part de la *decenza* de Sorel) » ...

<sup>3</sup> Edouard BERTH : *Les Méfaits des intellectuels*, 21 éd. (lettre-préface de G. Sorel datée de 1914, deux avant-propos de l'auteur écrits pour l'éd. de 1913 et celle de 1926). Entre la première et la seconde édition, les Soviétiques avaient pris le pouvoir et BERTH n'avait plus la même attitude. Il s'en explique dans l'avant-propos à *Guerre des États et guerres de classes* (1924) : le problème qui divise les esprits [celui que pose le titre du livre] a une grandeur si capitale, que nous voyons d'anciens socialistes et syndicalistes [Lanzillo, par ex.], oscillant en quelque sorte entre les deux pôles d'attraction - le pôle national et le pôle social - adhérer à ce qu'en Italie on appelle le fascisme, c'est-à-dire à une sorte de socialisme nationaliste. « On pourra même me demander, à moi aussi, pourquoi, après avoir, à la veille de la guerre, écrit mes *Méfaits des Intellectuels*, d'où il semble que, précisément, on puisse conclure au fascisme, et qui attribuaient à Maurras et à Sorel une influence parallèle et synergique, j'adhère aujourd'hui d'une manière si absolue au bolchévisme, c'est-à-dire à une forme de socialisme internationaliste qui est aux antipodes de ce socialisme

un « pur » intellectuel et c'est pourquoi il faudrait séparer, par une analyse attentive, ce qu'il y a dans ses oeuvres (le superficiel, de brillant, d'accessoire, ce qui se rattache aux contingences de la polémique improvisée, et ce qu'il y a de « charnu » et de substantiel, pour le faire pénétrer ainsi défini, dans le cercle de la culture moderne.

**Note 3.** - En 1929, après la publication d'une lettre où Sorel parlait d'Oberdan, les articles se multiplièrent pour protester contre certaines expressions employées par Sorel dans ses lettres à Croce et on procéda à un « éreintement » de Sorel (un article de Arturo Stanghellini que redonne L'Italie littéraire de ces derniers jours). La publication de la correspondance fut interrompue dans le numéro suivant de la Critica et reprise, sans allusion aucune à l'incident, mais avec quelques nouveautés : plusieurs noms ne furent publiés qu'avec leurs initiales et on eut l'impression que certaines lettres n'étaient pas publiées ou l'étaient après avoir été expurgées. C'est à partir de ce moment que commence, dans le journalisme, une évaluation nouvelle de Sorel et de ses rapports avec l'Italie.

A certains égards, on peut rapprocher Sorel de De Man, mais quelle différence entre les deux ! De Man s'embrouille d'une manière absurde dans l'histoire des idées et se laisse aveugler par les apparences superficielles ; à Sorel on peut au contraire faire la critique inverse, à savoir d'analyser trop minutieusement la substance des idées et de perdre souvent le sens des proportions. Sorel trouve qu'une série d'événements d'après-guerre sont de caractère proudhonien ; Croce trouve que De Man marque un retour à Proudhon, mais De Man, très nettement, ne comprend pas les événements d'après-guerre désignés par Sorel. Pour Sorel, est proudhonien ce qui est création « spontanée » du peuple, est « orthodoxe » ce qui est d'origine bureaucratique, parce qu'il a toujours devant les yeux, telles des obsessions, d'une part, la bureaucratie de l'organisation allemande, de l'autre, le jacobinisme, deux phénomènes de centralisation mécanique mus par des leviers de commande que tiennent en main une bande de fonctionnaires. De Man reste, en réalité, un exemplaire pédantesque de la bureaucratie travailliste belge : tout est pédant en lui, même l'enthousiasme. Il croit avoir fait des découvertes grandioses, parce qu'il répète en suivant un formulaire « scientifique » la description d'une série de faits plus ou moins individuels : c'est une manifestation typique de positivisme, qui redouble le fait, en le décrivant et en le

---

nationalisant. Je n'ai pas à dissimuler qu'avant la guerre je m'étais en effet très sensiblement rapproché de l'Action française. En fondant avec Georges Valois le Cercle Proudhon, où nous nous proposons de lutter contre la démocratie du double point de vue national et syndical, nous avions presque fait du fascisme avant la lettre. » (p. 19). Voir aussi Maurras ou Lénine (Ib., pp. 304-305) où, à travers le style « sublime prolétarien » il faut reconnaître l'importance d'un choix sans ambiguïté : « Maurras ne représente qu'une combinaison bâtarde d'ancien et de nouveau régime, un ancien régime bourgeoisifié, Lénine représente au contraire l'avenir, c'est-à-dire cet ordre prolétarien, dont toute l'histoire moderne est en gestation et qui, dans une synthèse supérieure, sublimerait le héros et le saint, le noble et le bourgeois, dans la personne du travailleur social. » Voir aussi G. SOREL : Pour Lénine [sept. 1919], en appendice à la quatrième édition des Réflexions sur la violence, Paris, Rivière, 1919 (Études sur le Devenir Social, IV).

généralisant dans une formule, puis tire de la formulation du fait, la loi du fait lui-même. Pour Sorel, comme le montre l'essai publié par *La Nuova Antologia* ce qui compte chez Proudhon c'est l'orientation psychologique, non pas l'attitude pratique concrète, sur laquelle, en vérité, Sorel ne se prononce pas explicitement : cette orientation psychologique consiste dans le fait de se « confondre » avec les sentiments populaires (paysans et artisans), qui concrètement germent en nombre de la situation réelle faite au peuple par l'organisation économique d'État, dans le fait de « descendre » en eux pour les comprendre et les exprimer dans une forme juridique, rationnelle : telle ou telle interprétation ou même l'ensemble de ces interprétations peut être erroné, voire fantaisiste, ou tout simplement ridicule, mais l'attitude générale reste la plus fertile en effets positifs. L'attitude de *De Man* est au contraire une attitude « scientiste » : il se penche vers le peuple non pour le comprendre, en savant désintéressé, mais pour « théoriser » ses sentiments, pour construire des schèmes pseudo-scientifiques ; non pour se mettre à l'unisson et extraire des principes juridiques-éducatifs, mais, comme le zoologiste observe le monde des insectes, comme Maeterlinck observe les abeilles et les termites.

De Man a la prétention pédante de mettre en lumière et au premier plan les prétendues « valeurs psychologiques et éthiques » du mouvement ouvrier ; mais cette tentative peut-elle avoir, comme le prétend De Man, le sens d'une réfutation péremptoire et radicale de la philosophie de la praxis ? Autant dire que mettre en lumière le fait que la grande majorité des hommes en est encore à la phase ouverte par Ptolémée, signifierait réfuter la doctrine de Copernic, ou que le folklore doit remplacer la science. La philosophie de la praxis soutient que les hommes acquièrent la conscience de leur situation sociale sur le terrain des idéologies ; a-t-elle par hasard exclu le peuple de cette manière de prendre conscience de soi ? Mais c'est une observation évidente que le monde des idéologies (dans son ensemble) est plus arriéré que ne le sont les rapports techniques de production : un nègre à peine arrivé de son Afrique peut devenir un employé de Ford, tout en continuant à être pendant longtemps un fétichiste et tout en restant persuadé que l'anthropophagie est un mode de nourriture normal et justifié. Si De Man faisait une enquête sur ce sujet, quelles conséquences pourrait-il en tirer ? Que la philosophie de la praxis doive étudier objectivement ce que les hommes pensent d'eux-mêmes et des autres, cela ne fait pas de doute, mais doit-elle tout bêtement accepter comme éternelle cette manière de penser ? Ne serait-ce pas là la pire des attitudes mécanistes et fatalistes ? C'est la tâche de toute initiative historique que de modifier les phases culturelles précédentes, de rendre homogène la culture mais à un niveau supérieur au niveau précédent, etc. En réalité, la philosophie de la praxis a toujours travaillé sur ce terrain que De Man croit avoir découvert, mais elle y a travaillé pour innover, non pour conserver bêtement ce qui était. La « découverte » de *De Man* est un lieu commun et sa réfutation est du remâché qui manque de saveur.

**Note.** - D'après un article de Arturo Masoero : « Un Américain non hédoniste » (dans *Economia* de février 1931) il ressort que bien des opinions exposées par H. De Man : *La Joie au travail*<sup>1</sup>, et plus tard dans d'autres ouvrages également, sont empruntées aux théories de l'économiste américain Thorstein Veblen, qui a apporté dans la science économique certains principes sociologiques du positivisme, appartenant en particulier à A. Comte et à Spencer ; Veblen veut surtout introduire l'évolutionnisme dans la science économique. C'est ainsi que nous trouvons dans Veblen l'« instinct of workmanship », que De Man appelle « instinct créateur », W. James avait exposé en 1890 la notion d'un instinct constructif (« instinct of constructiveness ») et Voltaire parlait déjà d'un instinct mécanique<sup>2</sup>. Mais il semble que De Man ait également emprunté à Veblen sa conception mirobolante et grossière d'un « animisme »<sup>3</sup> chez les ouvriers et il insiste pesamment sur ce thème dans *La Joie au travail*. Voici comment Masoero expose la conception de Veblen : « chez les primitifs, l'interprétation mythique cesse d'être un obstacle et devient souvent une aide en ce qui concerne le développement de la technique agricole de l'élevage. Le fait de considérer comme doués d'une âme ou franchement de caractères divins les plantes et les animaux, ne peut que servir en effet à ce développement, car une telle considération entraîne des soins et des attentions qui peuvent apporter des améliorations techniques et des innovations. Une mentalité animiste est en revanche nettement contraire au progrès technique de la manufacture, à l'activité de l'instinct ouvrier sur la matière inerte. Ainsi, Veblen explique comment, au début de l'ère néolithique, la technique agricole était déjà, au Danemark, si avancée, alors que, pendant longtemps, le développement de la technique manufacturière resta nul. Actuellement l'instinct ouvrier, quand il ne rencontre plus l'obstacle de la croyance en l'intervention d'éléments providentiels et mystérieux, se trouve uni à un esprit positif et obtient dans les arts industriels ces progrès qui sont le propre de l'époque moderne ».

De Man aurait pris de même à Veblen l'idée d'un « animisme ouvrier », - qui, d'après Veblen, aurait existé à l'âge néolithique, mais aurait disparu aujourd'hui - et l'aurait redécouvert dans l'ouvrier moderne, montrant ainsi une grande originalité.

Il faut noter, étant donné ces origines spencériennes de *De Man*, les conséquences qu'en tire Croce, qui a vu en De Man le philosophe qui a dépassé le marxisme, etc.

---

<sup>1</sup> *La Joie au travail*, enquête basée sur des témoignages d'ouvriers et d'employés, Paris, Alcan, 1930. (Trad. de l'ouvrage publié en 1927 sous le titre *Der Kampf um die Arbeitsfreude*.)

<sup>2</sup> Comparez cette grossière conception de l'instinct chez De Man avec ce qu'écrit Marx sur l'instinct des abeilles et sur ce qui distingue l'homme de cet instinct. (Note de Gramsci.) Cf. *Le Capital*, Livre 1, tome 1, Éditions sociales, p. 181.

<sup>3</sup> « Ce sentiment de propriété à l'égard de l'outil, la machine et le produit repose sur une disposition psychologique pour laquelle la psychologie des religions a créé le mot d'animisme. C'est le besoin qu'a l'homme de se représenter des objets comme pourvus de qualités psychiques propres aux êtres vivants. » (*La Joie au travail*, p. 146.)

Entre Spencer et Freud, qui revint à une forme de sensualisme plus mystérieuse encore que celle du XVIII<sup>e</sup> siècle, De Man méritait vraiment d'être exalté par Croce et de voir ce dernier proposer l'étude de sa pensée à tous les Italiens intelligents.

Une traduction de Veblen en italien est annoncée et c'est l'onorevole <sup>1</sup> Bottai qui en a pris l'initiative. De toute façon, dans cet article de Masoero se trouve en note la bibliographie essentielle. Chez Veblen on peut observer, ainsi que le montre l'article, une certaine influence du marxisme. Veblen a eu également, je crois, une influence sur les théories de Ford (M.S., pp. 105-114). [1931-1932]

## **Passage du savoir, au comprendre, au sentir, et vice versa, du sentir au comprendre, au savoir**

[Retour à la table des matières](#)

L'élément populaire « sent », mais ne comprend pas ou ne sait pas toujours ; l'élément intellectuel « sait », mais ne comprend pas ou surtout ne « sent » pas toujours. Aux deux extrêmes, on trouve donc le pédant et le philistin d'une part, la passion aveugle et le sectarisme d'autre part. Non pas que le pédant ne puisse être passionné, bien au contraire ; le pédantisme passionné est aussi ridicule et dangereux que le sectarisme et la démagogie les plus effrénés. L'erreur de l'intellectuel consiste à croire qu'on peut savoir sans comprendre et surtout sans sentir et sans être passionné (non seulement du savoir en soi, mais de l'objet du savoir) c'est-à-dire à croire que l'intellectuel peut être un véritable intellectuel (et pas simplement un pédant) s'il est distinct et détaché du peuple-nation, s'il ne sent pas les passions élémentaires du peuple, les comprenant, les expliquant et les justifiant dans la situation historique déterminée, en les rattachant dialectiquement aux lois de l'histoire, à une conception du monde supérieure, élaborée suivant une méthode scientifique et cohérente, le « savoir » ; ou ne fait pas de politique-histoire sans cette passion, c'est-à-dire sans cette connexion sentimentale entre intellectuels et peuple-nation. En l'absence d'un tel lieu, les rapports de l'intellectuel avec le peuple-nation se réduisent à des rapports d'ordre purement bureaucratique, formel ; les intellectuels deviennent une caste ou un sacerdoce (qu'on baptise centralisme organique).

Si le rapport entre intellectuels et peuple-nation, entre dirigeants et dirigés - entre gouvernants et gouvernés - est défini par une adhésion organique dans laquelle le

---

<sup>1</sup> Onorevole (honorable) : mot dont on fait précéder le nom des députés et des ministres.

sentiment-passion devient compréhension et par conséquent savoir (non pas mécaniquement, mais d'une manière vivante), on a alors, et seulement à cette condition, un rapport qui est de représentation et c'est alors qu'a lieu l'échange d'éléments individuels entre gouvernés et gouvernants, entre dirigés et dirigeants, c'est-à-dire que se réalise la vie d'ensemble qui seule est la force sociale ; c'est alors que se crée le « bloc historique ».

De Man « étudie » les sentiments populaires, il ne tente pas de les faire siens, pour les guider et les conduire à la catharsis d'une civilisation moderne : sa position est celle du fervent de folklore qui a continuellement peur de voir la modernisation lui détruire l'objet de sa science. En revanche, il y a dans son livre le reflet pédant d'une exigence réelle : que les sentiments populaires soient connus et étudiés tels qu'ils se présentent objectivement au lieu d'être considérés comme quelque chose de négligeable et d'inerte dans le mouvement historique (M.S., pp. 114-115). [1932-1933]

Deuxième partie : section I

## III

---

# NOTES CRITIQUES SUR UNE TENTATIVE DE MANUEL POPULAIRE DE SOCIOLOGIE HISTORIQUE

Notes critiques sur une tentative de «Manuel populaire de sociologie »

[Notes appartenant au Cahier XVIII (11) écrit en 1932-33, sauf la note objection à l'empirisme] (M.S., pp. 119-166).

[Retour à la table des matières](#)

Un travail comme le Manuel populaire <sup>1</sup>, destiné essentiellement à une communauté de lecteurs qui ne sont pas des intellectuels de profession, aurait dû partir de

---

<sup>1</sup> Il s'agit du Manuel populaire de n. Boukharine, publié pour la première fois à Moscou en 1921. C'est de la traduction française que s'est vraisemblablement servi Gramsci pour son travail : n. BOUKHARINE : La Théorie du matérialisme historique. (Manuel de sociologie marxiste). Traduction de la 41 édition suivie d'une note sur la position du matérialisme historique, Paris, Éditions Sociales Internationales, 1927. (Bibliothèque marxiste n, 3). Cf. également l'exposé du marxisme que fait Boukharine dans le recueil publié pour le 50, anniversaire de la mort de Marx

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 d'une manière acritique par les différents 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 : c'est le « folklore » de la philosophie et, comme le folklore, il présente des formes innombrables : son trait fondamental et le plus caractéristique est d'être (même au niveau de chaque cerveau) une conception fragmentaire, incohérente, inconséquente, conforme à la situation sociale et culturelle de la multitude dont il est la philosophie. Quand s'élabore dans l'histoire un groupe social homogène, il s'élabore aussi, et contre le sens commun, une philosophie homogène, c'est-à-dire cohérente et systématique.

Le Manuel populaire fait fausse route, en supposant (implicitement) au départ qu'à cette élaboration d'une philosophie originale des masses populaires, s'opposent les grands systèmes philosophiques traditionnels et la religion du haut clergé, c'est-à-dire la conception du monde des intellectuels et de la haute culture. En réalité, ces systèmes sont inconnus des masses et n'ont aucune efficacité directe sur leur manière de penser et d'agir. Certes, cela ne signifie pas qu'ils soient absolument sans efficacité historique : mais cette efficacité est d'un autre genre. Ces systèmes influent sur les masses populaires comme force politique extérieure, comme élément de force de cohésion des classes dirigeantes, donc comme élément de subordination à une hégémonie extérieure, qui limite la pensée originale des masses populaires négativement, sans influencer sur elles positivement, comme ferment vital de transformation profonde de ce que les masses pensent d'une manière embryonnaire et chaotique sur le monde et la vie. Les éléments principaux du sens commun sont fournis par les religions et par conséquent le rapport entre sens commun et religion est bien plus étroit qu'entre sens commun et système philosophique des intellectuels. Mais pour la religion aussi il faut distinguer critiquement. Toute religion, même la religion catholique (disons même surtout la religion catholique, si on pense à ses efforts pour sauvegarder son unité « superficielle », pour ne pas se fragmenter en églises nationales et en stratifications sociales) est en réalité une pluralité de religions distinctes et souvent contradictoires : il y a un catholicisme des paysans, un catholicisme des petits-bourgeois et des ouvriers de la ville, un catholicisme des femmes et un catholicisme des intellectuels lui aussi bigarré et dépourvu d'unité. Mais sur le sens commun, n'influencent pas seulement les formes les plus grossières et les moins élaborées de ces différents catholicismes, actuellement existants : ont eu également leur influence et sont composantes de l'actuel sens commun les religions précédentes, et les formes précédentes de l'actuel catholicisme, les mouvements hérétiques populaires, les superstitions scientifiques qui se rattachent aux religions passées, etc. Dans le sens commun prédominant les éléments « réalistes », matérialistes, c'est-à-dire le produit immédiat de la sensation brute, ce qui d'ailleurs n'est pas en contradiction avec l'élément religieux,

---

(1933) par l'Académie des Sciences de l'U.R.S.S. : *Marx' teaching and its historical importance in Marxism and modern thought*, translated by Ralph Fox, London G. Routledge 1935, pp. 1-90.

bien au contraire ; mais ces éléments sont « superstitieux », acritiques. Voici d'abord un danger représenté par le Manuel populaire : celui-ci souvent confirme ces éléments acritiques, - auxquels le sens commun doit d'en être encore à une conception ptoléméenne<sup>1</sup>, anthropomorphique, anthropocentrique -, au lieu de les critiquer scientifiquement.

Ce qu'on a dit plus haut à propos du Manuel populaire, qui critique les systèmes philosophiques au lieu de partir d'une critique du sens commun, doit être compris comme notation méthodologique et valable dans certaines limites. Cela ne veut certes pas dire que soit à négliger la critique des systèmes philosophiques des intellectuels. Quand, individuellement, un élément de la masse dépasse critiquement le sens commun, il accepte, par ce fait même une philosophie nouvelle : et voilà qui rend nécessaire dans un exposé de la philosophie de la praxis, la polémique avec les philosophies traditionnelles. Bien mieux, par son caractère tendanciel de philosophie de masse, la philosophie de la praxis ne peut être conçue que sous une foi-me polémique, de lutte perpétuelle. Toutefois, le point de départ doit être toujours le sens commun qui est la philosophie spontanée de la multitude qu'il s'agit de rendre homogène du point de vue idéologique.

Dans la littérature philosophique française existent, plus que dans d'autres littératures nationales, des études sur le « sens commun » : cela est dû au caractère plus étroitement « populaire-national » de la culture française, c'est-à-dire au fait que les intellectuels tendent, plus qu'ailleurs, en raison de conditions traditionnelles déterminées, à se rapprocher du peuple pour le guider idéologiquement et le maintenir en étroit rapport avec le groupe dirigeant. On pourra donc trouver dans la littérature française un matériel important sur le sens commun qui sera à utiliser et à élaborer ; l'attitude de la culture philosophique française à l'égard du sens commun peut même offrir un modèle de construction idéologique et hégémonique. La culture anglaise et la culture américaine peuvent offrir également de nombreuses suggestions, mais non d'une façon aussi complète et organique que la culture française. Le « sens commun » a été considéré de différentes façons : franchement comme base de la philosophie ; ou bien il a été critiqué du point de vue d'une autre philosophie. En réalité, dans tous les cas, le résultat a été le dépassement d'un certain sens commun pour en créer un autre répondant mieux à la conception du monde du groupe dirigeant. Dans Les Nouvelles littéraires du 17 octobre 1931, on lit dans un article d'Henri Gouhier sur Léon Brunschvicg, à propos de la philosophie de B. :

« Il n'y a qu'un seul et même mouvement de spiritualisation, qu'il s'agisse de mathématiques, de physique, de biologie, de philosophie et de morale : c'est l'effort par lequel l'esprit se débarrasse du sens commun et de sa métaphysique spontanée qui pose un monde de choses sensibles réelles et l'homme au milieu de ce monde. »

---

<sup>1</sup> Conception du monde conforme au système de Ptolémée (IIe siècle après J.-C.) qui posait la terre fixe au centre du monde. L'anthropomorphisme est l'attitude de l'homme qui n'est capable que de projeter sa propre forme. L'anthropocentrisme place l'homme au centre du monde.

L'attitude de Croce à l'égard du « sens commun » ne semble pas claire. Chez Croce, la proposition que tout homme est un philosophe, pèse trop sur son jugement concernant le sens commun. On dirait que Croce prend souvent plaisir à voir certaines propositions philosophiques partagées par le sens commun, mais quelle peut être la signification concrète de ce fait ? Le sens commun est un agrégat chaotique de conceptions disparates où on peut trouver tout ce qu'on veut. D'ailleurs cette attitude de Croce à l'égard du sens commun n'a pas conduit à une conception féconde de la culture du point de vue national-populaire, c'est-à-dire à une conception de la philosophie plus concrètement conforme à l'histoire, ce qui du reste ne peut se produire que dans la philosophie de la praxis.

Pour Gentile, il faut voir son article « La Conception humaniste du monde » (Nuova Antologia, 1er juin 1931). Gentile écrit :

« On pourrait définir la philosophie comme un grand effort accompli par la pensée réflexive pour conquérir la certitude critique des vérités du sens commun et de la conscience naïve, de ces vérités dont on peut dire que tout homme les sent naturellement et qu'elles constituent la structure solide de la mentalité dont il se sert pour vivre. »

Il semble qu'on ait là un autre exemple du caractère fruste de la pensée de Gentile : l'affirmation semble venir « naïvement » des affirmations de Croce sur le mode de pensée du peuple, conçu comme pierre de touche de la vérité de certaines propositions philosophiques. Gentile écrit plus loin : « l'homme sain croit en Dieu et en la liberté de son esprit ». Ainsi simplement dans ces deux propositions de Gentile, nous voyons : 1. une « nature humaine » extra-historique dont on ne sait pas bien ce qu'elle est exactement ; 2. la nature humaine de l'homme sain ; 3. le sens commun de l'homme sain et donc également un sens commun de l'homme non-sain. Et que peut bien vouloir dire homme sain ? Physiquement sain, qui n'est pas fou ? Ou bien qui pense sainement, bien pensant, philistin <sup>1</sup> etc. ? Et que faudra-t-il entendre par « vérités du sens commun » ? La philosophie de Gentile, par exemple, est tout à fait l'opposé du sens commun, soit qu'on entende par là la philosophie naïve du peuple, qui abhorre toute forme d'idéalisme subjectiviste, soit qu'on entende par là le bon sens, l'attitude de mépris pour les obscurités, les finesses et les astuces de certains exposés scientifiques et philosophiques. Ces coquetteries de Gentile avec le sens commun sont vraiment plaisantes. Ce qu'on a dit jusqu'ici ne signifie pas que le sens commun ne contienne pas des vérités. Cela signifie que le sens commun est un concept équivoque, contradictoire, multiforme, et que se reporter au sens commun comme pierre de touche de vérité est un non-sens. On pourra dire avec exactitude

---

<sup>1</sup> Désigne le bourgeois aux idées mesquines.

qu'une certaine vérité est devenue vérité de sens commun pour indiquer qu'elle s'est répandue au-delà des limites des groupes intellectuels, mais on ne fait rien d'autre dans ce cas qu'une constatation de caractère historique en même temps qu'on affirme la rationalité de l'histoire ; c'est en ce sens, et à condition qu'il soit employé avec sobriété, que l'argument a sa valeur, précisément parce que le sens commun est mesquinement hostile aux nouveautés, conservateur, et que lorsqu'on a réussi à y faire pénétrer une vérité nouvelle, c'est la preuve que cette vérité a une belle force d'expansivité et d'évidence ;

#### Rappeler l'épigramme de Giusti

« Le bon sens, qui autrefois fut chef d'école, est aujourd'hui complètement mort dans nos écoles. La science, sa fille, l'a tué pour voir comment il était fait. »

Cet épigramme peut servir d'indication sur la façon équivoque dont on emploie les termes bon sens et sens commun : comme « philosophie », comme mode de pensée déterminé, avec un certain contenu de croyances et d'opinions et comme attitude bénevolement indulgente, dans son mépris, pour l'obscur et le compliqué. C'est pourquoi il était nécessaire que la science tuât un certain bon sens traditionnel pour créer un « nouveau » bon sens.

On trouve souvent dans Marx une allusion au sens commun et à la fermeté de ses croyances. Mais il s'agit d'une référence non pas à la validité de contenu de ces croyances mais précisément à leur robustesse formelle et par suite à leur caractère impératif lorsqu'elles produisent des normes de conduite. Dans ces références est au contraire contenue implicitement l'affirmation de la nécessité de nouvelles croyances populaires, c'est-à-dire d'un nouveau sens commun, et par conséquent d'une nouvelle culture et d'une nouvelle philosophie qui prennent racine dans la conscience populaire avec la même force et le même caractère impératif que les croyances traditionnelles.

## Matérialisme historique et sociologie

[Retour à la table des matières](#)

Voici déjà une observation préliminaire : le titre ne correspond pas au contenu du livre. « Théorie de la philosophie de la praxis » devrait signifier mettre sous forme de système logique et cohérent les concepts philosophiques qui sont connus par fragments sous le nom de matérialisme historique (et qui sont souvent bâtards, dérivés de doctrines étrangères et qui en tant que tels devraient être critiqués et rejetés). Dans les premiers chapitres, on devrait voir traitées les questions suivantes : qu'est-ce que la philosophie ? En quel sens une conception du monde peut-elle être appelée philosophie ? Comment a été conçue jusqu'ici la philosophie ? La philosophie de la praxis innove-t-elle cette conception ? La philosophie de la praxis pourra-t-elle jamais avoir une forme spéculative ? Quels rapports existent entre les idéologies, les conceptions du monde, les philosophies ? Quels sont ou doivent être les rapports entre la théorie et la pratique ? Ces rapports, comment sont-ils conçus par les philosophies traditionnelles ? etc., etc. La réponse à ces questions et à d'autres questions éventuelles constitue la « théorie » de la philosophie de la praxis.

Dans le Manuel populaire, on ne trouve même pas justifiée la prémisse implicitement contenue dans l'exposé et à laquelle on fait par hasard quelque part une allusion explicite, à savoir que la véritable 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 en ce, cas, que veut dire l'affirmation 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 avec une classification qui suivrait un certain ordre d'observations purement empiriques sur l'art politique et sur les règles extérieures de la recherche historique ? Les réponses à ces questions, ou ne les trouve pas dans le livre, et pourtant à elles seules elles constitueraient une théorie. Ainsi, on ne voit pas la justification du lien entre le titre général *Théorie*, etc. et le sous-titre *Manuel populaire*. Le sous-titre serait le titre le plus exact, si on ne donnait pas au mot « sociologie » un sens aussi restreint. En fait, on se trouve devant la question : qu'est-ce que la « sociologie » ? N'est-elle pas une tentative d'une prétendue science exacte (c'est-à-dire positiviste) des faits sociaux, ce qui signifie de la politique et de l'histoire ? En somme un embryon de philosophie ? La sociologie n'a-t-elle pas cherché à faire quelque chose de semblable à la philosophie de la praxis ? Il faut toutefois s'entendre : la philosophie de la praxis est née sous forme d'aphorismes et de critères pratiques, par un pur hasard, parce que son fondateur a consacré ses forces intellectuelles à d'autres problèmes, en particulier aux problèmes économiques (sous une forme systématique) mais dans ces critères pratiques et dans ces aphorismes est contenue implicitement toute une conception du monde, une philosophie. La sociologie a été une tentative pour créer une méthode de la science historique-politique, en fonction d'un système philosophique déjà élaboré, le positivisme évolutionniste, sur lequel la sociologie a réagi, mais seulement partiellement. La sociologie est donc devenue une tendance en soi, elle est devenue la philosophie des non-philosophes, une tentative pour décrire et pour classifier schématiquement les faits historiques et politiques, selon des critères construits sur le modèle des sciences naturelles. La sociologie est donc une tentative pour découvrir « expérimen-

talement » les lois d'évolution de la société humaine de façon à « prévoir » l'avenir avec la même certitude que celle avec laquelle on prévoit qu'à partir d'un gland se développera un chêne. L'évolutionnisme vulgaire est à la base de la sociologie qui ne peut connaître le principe dialectique, avec le passage de la quantité à la qualité, passage qui trouble toute évolution et toute loi d'uniformité entendues dans un sens vulgairement évolutionniste. De toute façon, toute sociologie présuppose une philosophie, une conception du monde, dont elle est un fragment subordonné. Et il ne faut pas confondre avec la théorie générale, c'est-à-dire avec la philosophie, la « logique » interne particulière des différentes sociologies, logiques par laquelle -elles acquièrent une cohérence mécanique. Cela ne veut évidemment pas dire que la recherche des « lois » d'uniformité ne soit pas chose utile et intéressante et qu'un traité d'observations immédiates concernant l'art politique n'ait pas sa raison d'être, mais il faut appeler un chat un chat et prendre les traités de ce genre pour ce qu'ils sont.

Tous ces problèmes sont des problèmes « théoriques », mais ceux que l'auteur du Manuel pose comme tels, ne le sont pas. Les questions qu'il pose sont des questions d'ordre immédiat, politique, idéologique, si on entend l'idéologie comme phase intermédiaire entre la philosophie et la pratique quotidienne, ce sont des réflexions sur les faits historiques-politiques pris isolément, sans liens entre eux et fortuits. Une question théorique se présente à l'auteur dès le début du livre, lorsqu'il fait allusion à une tendance <sup>1</sup> qui nie la possibilité de construire une sociologie à partir de la philosophie de la praxis et soutient que cette dernière ne peut s'exprimer que dans des travaux historiques concrets. L'objection qui est très importante, l'auteur ne la résout que par des mots. Certes, la philosophie de la praxis se réalise dans l'étude concrète de l'histoire passée et dans l'activité actuelle consacrée à la création d'une nouvelle histoire. Mais on peut faire la théorie de l'histoire et de la politique, car si les faits sont toujours individualisés et changeants dans le flux du mouvement historique, les concepts peuvent être théorisés <sup>2</sup> autrement, on ne pourrait même pas savoir ce qu'est le mouvement ou la dialectique et on tomberait dans une nouvelle forme de nominalisme <sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> « Certains camarades pensent que la théorie du matérialisme historique ne peut aucunement être considérée comme une sociologie marxiste et qu'elle ne peut être exposée d'une façon systématique. Ces camarades estiment qu'elle n'est qu'une méthode vivante de connaissance historique, que ses vérités ne peuvent être prouvées qu'autant que nous parlons d'événements concrets et historiques. On ajoute encore cet argument que la notion même de la sociologie est très mal définie... Ces arguments sont faux. D'abord,, la confusion qui règne dans le camp bourgeois ne doit nullement nous inciter à en créer une nouvelle chez nous. Quelle place doit donc occuper la théorie du matérialisme historique ? Elle n'est pas dans l'économie politique, elle n'est pas dans l'histoire ; sa place est dans la science générale de la société et des lois de son évolution, c'est-à-dire dans la sociologie... (n. BOUKHARINE, La Théorie du matérialisme historique, p. 16.)

<sup>2</sup> C'est le fait de n'avoir pas posé en termes exacts la question : « qu'est-ce que la « théorie » ? » qui a empêché qu'on pose la question : « qu'est-ce que la religion ? » et qu'on donne un jugement historique réaliste des philosophies du passé, qui sont toutes présentées comme du délire et de la folie. (Note de Gramsci)

<sup>3</sup> Le nominalisme réduit l'idée à un simple nom ; le nom n'est qu'un signe renvoyant à un complexe de sensations, par conséquent les concepts n'ont aucun contenu qui leur appartienne en propre.

La réduction de la philosophie de la praxis à une sociologie a représenté la cristallisation de la tendance de mauvais aloi que déjà critiquait Engels («Lettres à deux étudiants» publiées dans la *Sozialistische Akademiker*<sup>1</sup>) et qui consiste à réduire une conception du monde à un formulaire mécanique qui donne l'impression qu'on tient toute l'histoire dans sa poche. Elle a été le meilleur encouragement aux faciles improvisations journalistiques des «génialoïdes»<sup>2</sup>. L'expérience sur laquelle se fonde la philosophie de la praxis ne peut être schématisée ; cette expérience est l'histoire elle-même dans sa variété et sa multiplicité infinies dont l'étude peut donner lieu à la naissance de la «philologie»<sup>3</sup> comme méthode de l'érudition tournée vers l'établissement des faits particuliers, et à la naissance de la philosophie comprise comme méthodologie générale de l'histoire. C'est peut-être ce que voulaient exprimer les auteurs qui, comme le dit la très rapide allusion du premier chapitre du Manuel, nient la possibilité de construire une sociologie de la praxis et affirment que la philosophie de la praxis ne vit que dans les travaux historiques particuliers (l'affirmation, telle qu'elle est énoncée, est sans aucun doute erronée, et elle définirait une forme nouvelle et curieuse de nominalisme et de scepticisme philosophique).

Nier la possibilité de construire une sociologie, entendue comme science de la société, c'est-à-dire comme science de l'histoire et de la politique, qui ne soit pas la philosophie de la praxis elle-même, ne signifie pas qu'on ne puisse construire une compilation empirique d'observations pratiques qui élargissent la sphère de la philologie telle qu'on l'entend traditionnellement. Si la philologie est l'expression méthodologique d'une nécessité importante à savoir que les faits particuliers doivent être vérifiés et précisés dans leur «individualité» qui interdit qu'on les confonde avec

<sup>1</sup> Les deux lettres auxquelles Gramsci fait allusion (voir citation page 179), écrites à Londres les 21 septembre 1890 et 25 janvier 1894, ont paru dans *Der Sozialistische Akademiker* des 1er et 15 octobre 1895. Elles ont été publiées en français dans *Le Devenir social* de G. SOREL (n. de mars 1897, pp. 228-237, et 238-241), avec cette note de la rédaction : « il nous a paru utile, au moment de la traduction française des *Essais sur la conception matérialiste de l'histoire* de notre collaborateur Antonio Labriola, de donner à nos lecteurs la traduction de divers écrits d'Engels sur cette même question, dispersés dans différentes publications étrangères. »

<sup>2</sup> Néologisme pour désigner la famille des êtres affectés d'un excès de génie.

<sup>3</sup> On entend couramment par philologie l'ensemble des études nécessaires pour acquérir la connaissance profonde d'une langue et disposer de tous les instruments permettant de comprendre un texte. J.-B. Vico a donné à ce mot un sens beaucoup plus compréhensif, repris notamment par Croce, qui retrouve l'unité de la philosophie et de la philologie affirmée par Vico « dans la revendication de l'histoire contre le scepticisme et l'intellectualisme du XVIIIe siècle, fils du cartésianisme ; dans la synthèse a priori de Kant qui réconcilia idéal et réel, catégorie et expérience ; et dans la philosophie historiciste d'Hegel, en qui l'historicisme du XIXe siècle atteint son sommet ». Voir la section seconde : « Des éléments » de *La science nouvelle* (op. cit., p. 65) : « La philosophie s'attache à la raison, source de la science du vrai, la philologie se fonde sur l'autorité qui émane du libre arbitre et qui assure la conscience du certain. La seconde partie de cet axiome comprend sous le nom de philologues, les grammairiens, les historiens et les critiques qui s'occupent de la connaissance des langues et des faits, tant ceux qui relèvent de l'activité intérieure des peuples - mœurs et lois - que ceux qui concernent l'activité extérieure - guerres, traités de paix, alliances, voyages, relations commerciales... Philosophes et philologues eussent été bien plus utiles s'ils s'étaient réciproquement soutenus. »

d'autres, on ne peut exclure qu'il y ait une utilité pratique à identifier certaines « lois de tendance »<sup>1</sup> plus générales, qui correspondent dans la politique aux lois statistiques ou à celles des grands nombres qui ont permis de faire progresser certaines sciences naturelles. Mais on n'a pas mis en relief que la loi statistique ne peut être employée dans la science et dans l'art politiques que tant que les grandes masses de la population restent essentiellement passives - par rapport aux questions qui intéressent l'historien et l'homme politique - ou jusqu'au moment où on suppose qu'elles restent passives. D'ailleurs, l'extension de la loi statistique à la science et à l'art politiques peut avoir des conséquences très graves dans la mesure où on la prend comme base pour construire des perspectives et des programmes d'action ; si, dans les sciences naturelles, la loi ne peut guère donner naissance qu'à quelque grosse erreur ou énorme bévue que de nouvelles recherches pourront facilement corriger et qui, de toute façon, ne rendront ridicule que la personne du savant qui en a fait usage, en revanche, dans la science et dans l'art politiques, ladite loi peut avoir comme résultat de véritables catastrophes produisant des pertes « sèches » qu'on ne pourra jamais réparer. En fait, l'adoption en politique de la loi statistique comme loi essentielle, jouant avec la rigueur de la fatalité, n'est pas seulement une erreur scientifique, mais elle devient une erreur pratique en action ; elle favorise en outre la paresse mentale et la construction de programmes superficiels. Il faut observer que l'action politique tend précisément à faire sortir les masses de la passivité, c'est-à-dire à détruire la loi des grands nombres ; comment peut-on alors considérer cette loi comme une loi sociologique ? Si l'on y réfléchit bien, la revendication même d'une économie suivant un plan<sup>2</sup>, ou dirigée, est destinée à briser la loi statistique prise au sens mécanique, c'est-à-dire produite par le heurt occasionnel d'une infinité d'actes arbitraires individuels, même si cette planification doit se fonder sur la statistique, ce qui toutefois ne signifie pas la même chose : en réalité, ce sont les hommes conscients qui se substituent à la « spontanéité » naturaliste. Un autre élément qui, dans l'art politique, conduit au bouleversement des vieux schémas naturalistes est la substitution, dans la fonction de direction, d'organismes collectifs (les partis) aux personnalités, aux chefs individuels (ou providentiels [« carismatici »],<sup>3</sup> comme dit Michels). Avec l'extension des partis de masse et le fait qu'ils adhèrent organiquement à la vie la plus intime (économique-productive) de la masse elle-même, le processus de standardisation des sentiments populaires qui était mécanique et fortuit (c'est-à-dire produit par l'existence dans un milieu donne de conditions et de pressions semblables) devient conscient et critique. La connaissance et l'appréciation de l'importance de ces sentiments ne sont plus données aux chefs par une intuition que vient étayer l'identification de lois statistiques, c'est-à-dire par un moyen rationnel et intellectuel, trop souvent fallacieux, - que le chef traduit en idées-force, en mots-force - mais l'organisme collectif les acquiert par une « participation de tous, active et consciente », par une « passion collective » par une expérience des détails immédiats, par un système qu'on pourrait

<sup>1</sup> Cf. pp. 267, 282-287, 381-387.

<sup>2</sup> Cf. Anti-Dühring, op. cit., p. 316.

<sup>3</sup> La conception du chef « charismatique » (de charisme : don spirituel de l'Esprit Saint), autrement dit du chef providentiel, imposé par la « grâce divine », fut en réalité suggérée à R. Michels par Max Weber.

appeler de « philologie vivante ». C'est ainsi que se forme un lien étroit entre grande masse, parti, groupe dirigeant, et que tout l'ensemble, bien articulé, peut se mouvoir comme un « homme-collectif ».

Le livre de Henri De Man, s'il a une valeur, l'a précisément dans ce sens : il incite à « s'informer » particulièrement des sentiments réels et non de ceux qu'on suppose en fonction de lois sociologiques, des groupes et des individus. Mais De Man n'a fait aucune découverte nouvelle pas plus qu'il n'a trouvé un principe original qui permette de dépasser la philosophie de la praxis ou de démontrer qu'elle est scientifiquement erronée ou stérile : il a élevé à la hauteur d'un principe scientifique, un critère empirique d'art politique déjà connu et appliqué, encore que peut-être insuffisamment défini et développé. De Man n'a même pas su limiter son critère, car il a fini par créer une nouvelle loi statistique et inconsciemment, avec un autre nom, une nouvelle méthode de mathématique sociale et de classification extérieure, une nouvelle sociologie abstraite.

Note. - Les prétendues lois sociologiques, qui sont prises comme causes - tel fait arrive en vertu de telle loi, etc. - n'ont en fait aucune portée causative ; elles sont presque toujours des tautologies et des paralogismes <sup>1</sup>. Elles ne sont généralement qu'un double du fait observé. On décrit le fait ou une série de faits, au moyen d'un processus mécanique de généralisation abstraite, on en tire un rapport de ressemblance, et c'est ce qu'on appelle une loi et on lui octroie la fonction de cause. Mais qu'a-t-on en réalité trouvé de nouveau ? De nouveau, il n'y a guère que le nom collectif donné à une série de petits faits, mais les noms ne sont pas une nouveauté. (Dans les traités de Michels on peut trouver tout un registre de semblables généralisations tautologiques : la dernière et la plus fameuse est celle du « chef providentiel »). On ne voit pas qu'avec une telle méthode on tombe dans une forme baroque d'idéalisme platonique, car ces lois abstraites ressemblent étrangement aux idées pures de Platon qui sont l'essence des faits réels se déroulant sur la terre.

## Les parties constitutives de la philosophie de la praxis

[Retour à la table des matières](#)

---

<sup>1</sup> Raisonnement involontairement faux.

Un exposé systématique de la philosophie de la praxis ne peut négliger aucune des parties constitutives de la doctrine de son fondateur. Mais en quel sens faut-il entendre cette affirmation ? L'exposé doit traiter toute la partie philosophique générale, il doit donc développer d'une manière cohérente tous les concepts généraux d'une méthodologie de l'histoire et de la politique, et également de l'art, de l'économie, de l'éthique et doit trouver dans la construction d'ensemble, une place pour une théorie des sciences naturelles. Selon une conception très répandue, la philosophie de la praxis est une pure philosophie, la science de la dialectique, et les autres parties sont l'économie et la politique, ce qui fait dire que la doctrine est formée de trois parties constitutives, qui sont en même temps le couronnement et le dépassement du degré le plus élevé auquel était arrivé, vers 1818, la science des nations les plus avancées d'Europe : la philosophie classique allemande, l'économie classique anglaise, l'activité et la science politiques françaises. Cette conception, qui est davantage une recherche générique des sources historiques qu'une classification qui naîtrait du cœur même de la doctrine, il est impossible de l'opposer comme schème définitif à toute autre organisation de la doctrine qui serait plus près de la réalité. On posera la question de savoir si la philosophie de la praxis n'est pas justement spécifiquement une théorie de l'histoire et la réponse est affirmative mais ce n'est pas pour autant qu'on peut détacher de l'histoire la politique et l'économie, même dans leurs phases spécialisées, de science et d'art de la politique, de science et de politique économiques. En d'autres termes, après s'être acquitté dans la partie philosophique générale, - qui est la philosophie de la praxis proprement dite : la science de la dialectique ou gnoséologie, dans laquelle les concepts généraux d'histoire, de politique et d'économie se nouent en une unité organique, - de la tâche principale, il est utile, dans un manuel populaire, de donner les notions générales de chaque moment ou partie constitutive, même en tant que science indépendante et distincte. Si on veut bien regarder de près, on voit que dans le Manuel Populaire on fait à ces différents points une allusion, mais par hasard, et non avec un souci de cohérence, d'une manière chaotique et indistincte, parce que l'auteur est dépourvu de tout concept clair et précis de ce qu'est la philosophie de la praxis elle-même.

## Structure et mouvement historique

[Retour à la table des matières](#)

Un point fondamental n'est pas traité : comment naît le mouvement historique sur la base de la structure. Il est fait pourtant au moins une allusion à ce problème dans Les questions fondamentales de Plékhanov <sup>1</sup>, qui pouvait être développée. Car c'est là le point crucial de toutes les questions qui sont nées à propos de la philosophie de la praxis - et, tant qu'on ne l'a pas résolu, il est impossible de résoudre l'autre concernant

---

<sup>1</sup> Georges PLÉKHANOV : Les Questions fondamentales du marxisme, Éditions sociales, 1948.

les rapports entre la société et la « nature », - auquel le Manuel consacre un chapitre spécial. Les deux propositions de la préface à la Critique de l'Économie politique <sup>1</sup> ; 1. l'humanité ne se propose toujours que des tâches qu'elle peut résoudre ;... la tâche elle-même ne se présente que là où les conditions matérielles de sa résolution existent déjà ou sont au moins entrées dans le processus de leur devenir. 2. une formation sociale ne disparaît jamais avant que n'aient été développées toutes les forces productives qu'elle est capable de contenir et que de nouveaux rapports de production supérieurs aient pris leur place ; elle ne périt jamais avant que les conditions matérielles d'existence de ces derniers n'aient été couvées dans le sein même de la vieille société - auraient dû être analysées dans toute leur portée et leurs conséquences. C'est seulement sur ce terrain que peuvent être éliminés tout mécanisme et toutes traces de « miracle » superstitieux, c'est la seule façon de poser le problème de la formation des groupes politiques actifs et, en dernière analyse, même le problème de la fonction des grandes personnalités dans l'histoire.

## Les intellectuels

[Retour à la table des matières](#)

Il faudrait établir un registre « pondéré » des savants dont les opinions sont citées ou combattues avec une certaine abondance, en accompagnant chaque nom d'annotations sur leur signification et leur importance scientifique (cela même pour les partisans de la philosophie de la praxis, qui ne sont certainement pas cités en fonction de leur originalité et de leur signification). Les allusions aux grands intellectuels sont en réalité très rapides. Une question se pose : ne fallait-il pas au contraire se référer uniquement aux grands intellectuels ayant une position hostile, et négliger les intellectuels de second plan, les rabâcheurs de phrases toutes faites ? On a l'impression qu'on veut justement combattre uniquement contre les plus faibles et, disons même contre les positions les plus faibles (ou les plus gauchement défendues par les plus faibles) afin d'obtenir de faciles victoires verbales (puisqu'il n'est pas question de victoires réelles). On s'imagine qu'il existe une quelconque ressemblance (autre que formelle et métaphorique) entre un front idéologique et un front politique-militaire. Dans la lutte politique et militaire, il peut être bienvenu d'employer la tactique consistant à enfoncer les points de moindre résistance pour être en mesure de tenter l'assaut du point le plus fort en disposant du maximum de forces, puisqu'on a justement libéré des troupes par l'élimination des auxiliaires plus faibles, etc. Les victoires politiques et militaires ont, à l'intérieur de certaines limites, une valeur permanente et universelle et le but stratégique peut être atteint d'une manière décisive avec des effets généraux pour tous. Sur le front idéologique, au contraire, la défaite des auxiliaires et des adeptes mineurs a une importance à peu près négligeable ; c'est une lutte

---

<sup>1</sup> Karl MARX : Contribution à la critique de l'économie politique, Éditions sociales, 1972.

où il faut réserver ses coups aux plus éminents. Autrement, on confond le journal avec le livre, la petite polémique quotidienne avec le travail scientifique ; il faut abandonner les mineurs à la casuistique infinie de la polémique qui convient aux journaux <sup>1</sup>.

Une science nouvelle donne la preuve de son efficacité et de sa vitalité féconde quand elle montre qu'elle sait affronter les grands champions des tendances opposées, quand elle résout avec ses propres moyens les questions vitales qu'ils ont posées ou qu'elle montre de façon péremptoire que de telles questions sont de faux problèmes.

Il est vrai qu'une époque historique et une société données sont plutôt représentées par la moyenne des intellectuels et donc par les médiocres, mais l'idéologie répandue, l'idéologie de masse, doit être distinguée des oeuvres scientifiques, des grandes synthèses philosophiques qui en sont 'en somme les véritables clés de voûte ; et ces dernières doivent être nettement dépassées, soit négativement, en démontrant qu'elles ne se sont pas fondées, soit positivement, en leur opposant des synthèses philosophiques d'une importance et d'une signification supérieures. Quand on lit le Manuel, on croit être en présence de quelqu'un qui ne peut pas dormir à cause du clair de lune, et qui se donne beaucoup de mal pour tuer le plus de lucioles qu'il peut, convaincu qu'il atténuera ainsi la clarté importune ou la fera disparaître.

## Science et système

[Retour à la table des matières](#)

Est-il possible d'écrire un livre élémentaire, un « Manuel populaire » d'une doctrine qui en est encore au stade de la discussion, de la polémique, de l'élaboration ? Un manuel populaire ne peut être conçu autrement que comme l'exposé, dogmatique du point de vue de la forme, posé quant au style, serein comme l'exige la science, d'un sujet déterminé ; un tel manuel ne peut être qu'une introduction à l'étude scientifique -

---

<sup>1</sup> Gramsci s'est tenu à cette ligne de lutte idéologique en voyant en Croce le grand adversaire à combattre, le philosophe qui dirigeait et animait toute la culture italienne contemporaine, dont l'influence avait largement dépassé les limites de l'Italie et qui avait su donner à l'idéalisme la forme d'une philosophie nouvelle, d'une pensée moderne. Malgré son importance, Gentile n'occupe à ses yeux qu'une place de second ordre. L'« anti-Croce » qu'il se propose d'écrire n'aura toutefois pas la forme d'une réfutation systématique, mais d'une véritable « critique » qui permettra de « dépasser » Croce, comme Marx a « dépassé » Hegel. (Sur le « dépassement » de la nouvelle philosophie idéaliste italienne, voir plus haut, p. 269.)

et non pas l'exposé de recherches scientifiques originales -destiné aux jeunes ou à un public qui, du point de vue de la discipline scientifique, se trouve dans les conditions préliminaires de l'adolescence et qui a par conséquent immédiatement besoin de « certitudes », d'opinions qui se présentent comme la vérité et qui soient hors de discussion, tout au moins formellement. Si une doctrine déterminée n'a pas encore atteint cette phase « classique » de son développement, toute tentative qui vise à la « manualiser » est nécessairement vouée à l'échec, la charpente logique du système n'est qu'apparence et illusion, et on aura affaire au contraire, comme dans le Manuel, à une juxtaposition mécanique d'éléments disparates, qui restent inexorablement des morceaux artificiellement rassemblés, malgré le vernis d'unité qu'on doit à la rédaction de l'exposé. Pourquoi alors ne pas poser la question dans ses justes termes théoriques et historiques et se contenter d'un livre dans lequel la série des problèmes essentiels de la doctrine serait exposée en une série de monographies ? Ce serait plus sérieux et plus « scientifique ». Mais on croit vulgairement que science veut absolument dire « système » et c'est pourquoi on construit des systèmes quels qu'ils soient, qui, au lieu de la cohérence profonde et nécessaire, n'ont du système que le jeu mécanique extérieur.

## La dialectique

[Retour à la table des matières](#)

On cherche en vain, dans le Manuel, un exposé quelconque de la dialectique <sup>1</sup>. La dialectique est supposée donnée, très superficiellement, et n'est pas exposée, chose

---

<sup>1</sup> Le chapitre III s'intitule : « Le matérialisme dialectique ». il traite du matérialisme, puis de la méthode dialectique pour conclure : « Ainsi, la méthode dialectique d'examen de tout ce qui existe exige une étude de tous les phénomènes : 1. dans leurs rapports mutuels indissolubles ; et 2. dans leurs mouvements. » (Manuel, p. 65.) Formule assez naïve en vérité puisque la méthode exige elle-même une autre méthode pour approcher la réalité et n'a donc pas de valeur du point de vue de la connaissance. Boukharine assimile ensuite le point de vue historique dans les sciences sociales au point de vue dialectique. Il rappelle la triade de Hegel (thèse, antithèse, synthèse) et après avoir évoqué la dialectique chez les Grecs, il rappelle l'essentiel de la page de Marx sur sa méthode dialectique et ses rapports avec la méthode hégélienne. (Cf. postface à l'édition allemande, *Le Capital*, tome I, Ed. soc., 1974, p. 29). Boukharine fait ensuite la description de trois sortes de rapports entre « le milieu » et le « système » qui influent l'un sur l'autre (le « milieu », c'est la forêt pour l'arbre, la société pour l'homme ; le « système », c'est l'organisation d'un objet ou d'un être, l'ensemble des éléments d'une pierre, un animal, la société) : 1. l'équilibre stable (société en stagnation) ; 2. l'équilibre instable avec signe positif (développement du système) ; 3. l'équilibre instable avec signe négatif (la destruction du système). Le chapitre se termine par l'examen de ce dernier point où il est encore question de dialectique : « il nous reste maintenant à examiner le dernier côté de la dialectique, à savoir la théorie des transformations par bonds » (Ib., p. 78). Boukharine traite à ce propos du passage de la quantité à la qualité : le changement d'état de l'eau lui fournit son exemple (« l'eau cesse d'être eau, elle devient vapeur », p. 79). « Elle n'a pas bouilli jusqu'à un certain moment, mais elle s'est mise à le faire aussitôt qu'elle est arrivée à un certain

absurde, dans un manuel qui devrait contenir les éléments essentiels de la doctrine étudiée et dont les références bibliographiques doivent viser à inciter à l'étude afin d'inviter le lecteur à élargir et à approfondir le sujet, et non substituer à cette étude le manuel lui-même. L'absence d'un exposé de la dialectique peut avoir deux origines ; la première peut être le fait qu'on suppose la philosophie de la praxis scindée en deux éléments : une théorie de l'histoire et de la politique conçue comme sociologie, c'est-à-dire à construire selon la méthode des sciences naturelles (expérimentale au sens mesquinement positiviste) et une philosophie proprement dite, qui ne serait autre que le matérialisme philosophique ou métaphysique ou mécanique (vulgaire).

Même après la grande discussion qui a eu lieu contre le mécanisme, l'auteur du Manuel ne semble pas poser d'une manière très différente le problème philosophique. Comme le montre le mémoire qu'il a présenté au Congrès d'histoire de la science <sup>1</sup> de Londres, il continue à considérer que la philosophie de la praxis est toujours divisée en deux : la doctrine de l'histoire et de la politique, et la philosophie qu'il appelle toutefois le matérialisme dialectique et non plus l'ancien matérialisme philosophique. Quand on pose ainsi la question, on ne comprend plus l'importance et la signification de la dialectique qui, de doctrine de la connaissance, de substance médullaire de l'historiographie et de la science de la politique, se trouve ravalée à un sous-titre de la logique formelle, à une scolastique élémentaire. La fonction et la signification de la dialectique ne peuvent être conçues dans ce qu'elles ont de fondamental, que si la philosophie de la praxis est conçue comme une philosophie intégrale et originale qui marque le début d'une nouvelle phase dans l'histoire et dans le développement mondial de la pensée, dans la mesure où elle dépasse (et en dépassant elle absorbe elle-même les éléments vitaux) aussi bien l'idéalisme que le matérialisme traditionnels, expressions des vieilles sociétés. Si la philosophie de la praxis n'est pensée que subordonnée à une autre philosophie, il n'est pas possible de concevoir la nouvelle dialectique, dans laquelle justement ce dépassement s'effectue et s'exprime.

La seconde origine paraît être de caractère psychologique. On sent que la dialectique est quelque chose de très ardu, de très difficile, dans la mesure où penser dialectiquement, c'est aller contre le sens commun vulgaire qui est dogmatique, avide de certitudes péremptoires et qui dispose de la logique formelle comme expression. Pour comprendre mieux, on peut penser à ce qui arriverait si, dans les écoles primaires et les écoles secondaires, on enseignait les sciences physiques et naturelles sur la base du relativisme d'Einstein et en mettant à côté de la notion traditionnelle de « loi de la nature » la notion de loi statistique ou de loi des grands nombres. Les élèves ne comprendraient rien de rien et le heurt entre l'enseignement scolaire et la vie familiale

---

« point ». Et c'est cela qui s'appelle un bond. » Les ennemis des « bonds », qui les nient de « parti pris » (p. 80) comme les théoriciens de l'évolutionnisme, ont en fait peur de la révolution.

<sup>1</sup> Congrès international d'histoire de la science et de la technologie, Londres, 1939, organisé par l'Académie internationale d'histoire des sciences fondée en 1928. Le premier congrès avait eu lieu en 1929, le troisième (1934) et les suivants s'appelleront : Congrès international d'histoire des sciences.

et populaire serait tel que l'école deviendrait un objet de risée, de scepticisme et de caricature.

Cette dernière raison paraît être un frein psychologique pour l'auteur du Manuel ; en réalité, il capitule devant le sens commun et la pensée vulgaire, parce qu'il ne s'est pas posé le problème dans les termes théoriques exacts et il se trouve par conséquent pratiquement désarmé et impuissant. Le milieu non-éduqué et fruste a dominé l'éducateur, le sens commun vulgaire s'est imposé à la science, et non l'inverse ; si le milieu est l'éducateur, il doit être éduqué à son tour, 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 pas changé même après la grande discussion, à la suite de laquelle il semble qu'il ait répudié son livre, comme le montre le mémoire qu'il a présenté au Congrès de Londres) tient justement à cette prétention de diviser la philosophie de la praxis en deux parties : une « sociologie » et une philosophie systématique. Scindée de la théorie de l'histoire et de la politique, la philosophie ne peut être que métaphysique, tandis que la grande conquête de l'histoire de la pensée moderne, représentée par la philosophie de la praxis consiste justement dans l'historicisation concrète de la philosophie et son identification avec l'histoire.

## Sur la métaphysique

[Retour à la table des matières](#)

Peut-on tirer du Manuel Populaire une critique de la métaphysique et de la philosophie spéculative ? Il faut dire que le concept même de métaphysique échappe à l'auteur, dans la mesure où lui échappent les concepts de mouvement historique, de devenir et par conséquent de la dialectique elle-même. Penser une affirmation philosophique comme vraie dans une période déterminée de l'histoire, c'est-à-dire comme expression nécessaire et indissociable d'une action historique déterminée, d'une praxis déterminée, mais dépassée et « vidée » de son sens dans une période successive - sans tomber dans le scepticisme et dans le relativisme moral et idéologique, ce qui signifie concevoir la philosophie comme historicité, est une opération mentale un peu ardue, difficile. L'auteur tombe au contraire en plein dans le dogmatisme, et par conséquent dans une forme, naïve il est vrai, de métaphysique : cela est clair dès le début, dès qu'on pose le problème, dès qu'on exprime la volonté de construire une « sociologie » systématique de la philosophie de la praxis : sociologie, dans ce cas, signifie justement métaphysique naïve. Dans le paragraphe final de l'introduction, l'auteur ne sait pas répondre à l'objection de certains critiques, qui soutiennent que la philosophie de

la praxis ne peut vivre que dans les oeuvres concrètes d'histoire. Il ne réussit pas à élaborer le concept de philosophie de la praxis comme « méthodologie historique », ni cette dernière comme « philosophie », comme la seule philosophie concrète, c'est-à-dire qu'il ne réussit pas à se poser et à résoudre, du point de vue de la dialectique réelle, le problème que Croce s'est posé et a tenté de résoudre du point de vue spéculatif. Au lieu d'une méthodologie historique, d'une philosophie, il construit une casuistique de questions particulières conçues et résolues dogmatiquement, quand elles ne sont pas résolues d'une manière purement verbale, en recourant à des paralogismes aussi naïfs que prétentieux. Cette casuistique pourrait être utile et intéressante, si toutefois elle se présentait comme telle sans autre prétention que de fournir des schèmes approximatifs de caractère empirique, utiles pour la pratique immédiate. On comprend du reste qu'il doive en être ainsi puisque dans le Manuel populaire, la philosophie de la praxis n'est pas une philosophie autonome et originale, mais la « sociologie » du matérialisme métaphysique. Métaphysique, dans ce manuel, n'a pas d'autre sens que celui d'une formulation philosophique déterminée, la formulation spéculative de l'idéalisme, et non pas le sens de toute formulation systématique qui entend se poser comme vérité extra-historique, comme un universel abstrait hors du temps et de l'espace.

La philosophie du Manuel populaire (celle qui y est contenue implicitement) peut être appelée un aristotélisme positiviste, une adaptation de la logique formelle aux méthodes des sciences physiques et naturelles. La loi de causalité, la recherche de la régularité, de la normalité, de l'uniformité sont substituées à la dialectique historique. Mais comment de cette façon de concevoir les choses, peut-on déduire le dépassement, le « renversement » de la praxis ? L'effet, mécaniquement, ne peut jamais dépasser la cause ou le système de causes, et on ne peut donc avoir d'autres perspectives que le développement plat et vulgaire 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-historique, la philosophie implicitement contenue dans le *Manuel populaire* est un idéalisme à l'envers, en ce sens que des concepts et des classifications empiriques remplacent les catégories spéculatives, et sont aussi abstraits et anti-historiques que ces dernières.

Une des traces les plus voyantes de l'ancienne métaphysique, dans le *Manuel populaire*, est la tentative de tout réduire à une cause, la cause dernière, la cause finale. On peut reconstruire l'histoire du problème de la cause unique et dernière et démontrer qu'elle est une des manifestations de la « recherche de Dieu ». Contre ce dogmatisme, rappeler aussi les deux lettres de Engels publiées dans le *Sozialistische Akademiker*.

## Le concept de « science »

[Retour à la table des matières](#)

Le fait de poser le problème comme une recherche de lois, de lignes constantes, régulières, uniformes se rattache à une exigence, conçue d'une manière un peu puérile et naïve : celle de résoudre d'une manière péremptoire le problème pratique de la prévisibilité des événements historiques <sup>1</sup>. Puisqu'il « semble », en vertu d'un étrange renversement des perspectives, que les sciences naturelles puissent donner la capacité de prévoir l'évolution des processus naturels, la méthodologie historique a été conçue « scientifiquement », à la condition qu'elle permette et dans la mesure où elle permet abstraitement de « prévoir » l'avenir de la société. D'où la recherche des causes essentielles, bien mieux de la « cause première », de la « cause des causes ». Mais les *Thèses sur Feuerbach* avaient déjà critiqué par avance cette conception simpliste. En réalité, on ne peut prévoir « scientifiquement » que la lutte, mais non les moments concrets de cette lutte, qui ne peuvent pas ne pas être les résultats de forces en opposition et en continuel mouvement, forces qui ne peuvent en aucun cas être réduites à des quantités fixes, car en elles la quantité devient continuellement qualité. Dans la réalité, on prévoit dans la mesure où on agit, où on met en application un effort volontaire et où on contribue donc concrètement à créer le résultat « prévu ». La prévision se révèle donc, non comme un acte scientifique de connaissance, mais comme l'expression abstraite de l'effort qu'on fait, la manière pratique de créer une volonté collective.

Et comment la prévision pourrait-elle être un acte de connaissance ? On connaît ce qui a été ou ce qui est, mais non ce qui sera, qui est un « non existant » et donc inconnaissable par définition. Prévoir n'est donc qu'un acte pratique, qui ne peut avoir d'autre explication que celle exposée ci-dessus, dans la mesure où il ne s'agit pas d'une recherche futile ou d'une occasion de perdre son temps. Il est nécessaire de poser en termes exacts le problème de la prévisibilité des événements historiques afin d'être en mesure de faire subir une critique exhaustive à la conception du causalisme mécanique, pour la vider de tout prestige scientifique et la réduire à un pur mythe qui fut peut-être utile dans le passé, dans une période primitive du développement de certains groupes sociaux subalternes.

---

<sup>1</sup> « Les météorologistes peuvent prédire le temps... l'astronome connaît les lois qui déterminent le mouvement des planètes... La même chose est-elle possible dans les sciences sociales ? Certainement. En effet si nous connaissons les lois de l'évolution sociale, c'est-à-dire les lois que suivent inévitablement les sociétés, la direction de l'évolution, nous n'aurons pas de difficultés pour définir l'avenir social. » (Ib., p. 47.)

Mais c'est le concept même de « science », tel qu'il résulte du *Manuel populaire*, qu'il faut détruire critiquement ; il est tiré tout droit des sciences naturelles, comme si celles-ci étaient la seule science, ou la science par excellence, comme en a décidé le positivisme. Mais dans le *Manuel populaire*, le terme de science est employé dans toute une gamme de significations, parfois explicites, parfois sous-entendues ou à peine suggérées. Le sens explicite est celui que « science » a dans les recherches physiques. D'autres fois pourtant, on croit comprendre qu'il s'agit de la méthode. Mais existe-t-il une méthode en général et, si elle existe, ne signifie-t-elle pas tout simplement la philosophie ? Pourrait-elle d'autres fois ne signifier rien d'autre que la logique formelle, mais alors peut-on appeler cette dernière une méthode, une « science » ? Il faut poser comme principe que toute recherche a sa méthode déterminée et construit une science déterminée qui lui est propre, et que la méthode s'est développée et a été élaborée en même temps que se développaient et s'élaboraient la recherche et la science déterminées, et qu'elle forme un tout avec elles. Croire qu'on peut faire progresser une recherche scientifique en lui appliquant une méthode type, choisie en raison de bons résultats qu'elle a donnés dans une autre recherche avec laquelle la méthode faisait corps, c'est faire preuve d'un étrange aveuglement qui relève très peu de la science. Il y a toutefois, il est vrai, des critères généraux dont on peut dire qu'ils constituent la conscience critique de tout savant, quelle que soit sa « spécialisation », critères qui doivent être toujours spontanément en éveil au cours de son travail. De même, on peut dire que n'est pas un savant, le chercheur qui n'a pas suffisamment assuré ses critères particuliers, celui qui n'a pas une pleine intelligence des concepts qu'il emploie, celui qui, insuffisamment informé, révèle une intelligence indigente de l'état des questions qu'il traite, celui qui n'a cure d'être très prudent dans ses affirmations, celui qui, à la rigueur de la nécessité, préfère des progrès arbitraires dépourvus d'enchaînement, ou le chercheur qui, au lieu de tenir compte des lacunes qui existent dans les connaissances acquises, les passe sous silence et se contente de solutions ou de relations purement verbales, sans dire clairement qu'il s'agit de positions provisoires qui sont susceptibles d'être reprises et développées, etc.

Une remarque qu'on peut faire à bon nombre de références polémiques du *Manuel*, c'est la méconnaissance systématique de la possibilité d'erreur de la part des différents auteurs cités, ce qui conduit à attribuer à un groupe social, dont les savants seraient toujours les représentants, les opinions les plus disparates et les volontés les plus contradictoires. Cette remarque se rattache à un critère de méthode plus général : il n'est pas « très scientifique » ou plus simplement « très sérieux » de choisir ses adversaires parmi les plus stupides et les plus médiocres ou encore de choisir parmi les opinions de ses adversaires les moins essentielles, les plus occasionnelles et de donner pour certain qu'on a « détruit » « tout entier » l'adversaire parce qu'on a détruit une de ses opinions secondaires ou incidentes, ou qu'on a détruit une idéologie ou une doctrine parce qu'on a montré l'insuffisance théorique des champions de troisième ou de quatrième ordre qui la défendent. D'autre part « il faut être juste avec ses adversaires », en ce sens qu'il faut s'efforcer de comprendre ce qu'ils ont réellement voulu dire et ne pas s'arrêter, non sans une certaine malignité, aux significations superficielles et immédiates de leurs expressions. Tout cela bien sûr, si on se propose pour

but d'élever le débat et le niveau intellectuel de ses lecteurs, et non pour but immédiat de faire le vide autour de soi, par tous les moyens et de toutes les façons. Il faut se placer du point de vue suivant à savoir que le militant doit discuter et soutenir son propre point de vue au cours de discussions qu'il peut avoir avec des adversaires capables et intelligents et pas seulement avec des interlocuteurs frustes et sans préparation que l'on peut convaincre par la méthode « autoritaire » ou par l'« émotion ». Il faut pouvoir affirmer et justifier la possibilité de l'erreur, sans pour autant faillir à la conception qu'on défend, car ce qui importe n'est pas tant l'opinion de telle ou telle personnalité, mais cet ensemble d'opinions qui sont devenues collectives, un élément social, une force sociale : ce sont ces dernières qu'il faut réfuter, en s'attaquant aux théoriciens les plus représentatifs qui les exposent, à ceux-là mêmes qui sont les plus dignes de respect en raison de leur haute pensée et même de leur désintéressement immédiat, et sans bien sûr penser qu'on a pour autant « détruit » l'élément social et la force sociale correspondants (ce qui serait du pur rationalisme du genre siècle des lumières), mais qu'on a seulement contribué : 1. à maintenir et à renforcer dans ses propres rangs l'esprit de distinction et de scission ; 2. à créer le terrain permettant aux siens d'absorber et de vivifier une véritable doctrine originale, correspondant à leurs propres conditions de vie.

Il faut observer que grand nombre de déficiences du Manuel populaire sont dues au « style oratoire ». Dans la préface, l'auteur rappelle, presque comme un titre d'honneur, l'origine « parlée » de son œuvre. Mais, comme l'a déjà observé Macaulay à propos des discussions orales chez les Grecs, c'est précisément aux « démonstrations orales » et à la mentalité des orateurs que se rattachent les liens logiques les plus superficiels et les argumentations les plus renversantes. Cela du reste ne diminue en rien la responsabilité des auteurs, qui ne revoient pas, avant de les donner aux presses, les exposés qu'ils ont fait oralement, souvent en improvisant, dans des conditions où une association d'idées mécanique et hasardeuse prend fréquemment la place du nerf logique. Le pire, c'est lorsque, dans cette pratique oratoire, cette mentalité qui abandonne l'orateur aux pentes faciles se cristallise et que les freins critiques ne fonctionnent plus. On pourrait dresser une liste des *ignorantiae*, *mutationes elenchi*<sup>1</sup> du Manuel populaire probablement dus à la « fougue » oratoire. Un exemple typique me semble être le paragraphe consacré au professeur Stammler, passage des plus superficiels et des plus sophistiqués.

## La « réalité du monde extérieur »

<sup>1</sup> Termes de logique formelle. Fautes de raisonnement consistant à ignorer (*ignorantiae*) ou à altérer (*mutationes*) les arguments (*elenchi*) du contradicteur. Pratiquement s'entêter dans son opinion sans tenir aucun compte des critiques, ou n'en tenir compte que pour répondre à côté.

[Retour à la table des matières](#)

Toute la polémique contre la conception subjectiviste de la réalité, avec la question « terrible » de la « réalité objective du monde extérieur », est mal posée, conduite encore plus mal et en grande partie futile et oiseuse (je me reporte également au mémoire présenté au Congrès d'histoire de la science, qui a eu lieu à Londres en Juin-juillet 1931). Si on se place du point de vue d'un Manuel populaire, l'ensemble de l'exposé répond davantage à un prurit de pédantisme intellectuel qu'à une nécessité logique. Le public populaire ne croit même pas qu'on puisse sérieusement poser un tel problème, à savoir si le monde extérieur existe objectivement. Il suffit de poser le problème en ces termes pour susciter un tonnerre d'hilarité digne de Gargantua et impossible à maîtriser. Le public « croit » que le monde extérieur est objectivement réel, et c'est précisément là que surgit le problème : quelle est l'origine de cette « croyance » et quelle valeur critique a-t-elle « objectivement » ? En fait cette croyance est d'origine religieuse, même si ceux qui y participent sont indifférents du point de vue religieux. Puisque toutes les religions ont enseigné et enseignent que le monde, la nature, l'univers ont été créés par Dieu avant la création, de l'homme et que par conséquent l'homme a trouvé le monde tout prêt, catalogué et défini une fois pour toutes, cette croyance est devenue une donnée inébranlable du « sens commun » et vit avec la même force, même si le sentiment religieux est éteint ou assoupi. Et c'est ainsi que se fonder sur cette expérience du sens commun pour détruire par le côté « comique » la conception subjectiviste a une signification plutôt « réactionnaire », de retour implicite au sentiment religieux ; en fait les écrivains et orateurs catholiques recourent au même moyen pour obtenir le même effet de ridicule corrosif <sup>1</sup>. Dans le mémoire présenté au Congrès de Londres l'auteur du *Manuel populaire* répond implicitement à cette remarque (qui est après tout de caractère extérieur, encore qu'elle ait son importance) en notant que Berkeley, à qui on doit le premier énoncé achevé de la conception subjectiviste, était un archevêque (il semble qu'on doive en déduire l'origine religieuse de la théorie) ; à quoi l'auteur du *Manuel* ajoute que seul un « Adam » qui se trouve pour la première fois dans le monde, peut penser que celui-ci n'existe que parce qu'il le pense (et ici aussi s'insinue l'origine religieuse de la théorie, mais sans grande vigueur de conviction ou sans vigueur du tout).

En réalité, le problème est à mon avis le suivant comment peut-on expliquer qu'une telle conception, qui n'est certes pas une futilité, même pour un philosophe de la praxis, puisse aujourd'hui, quand elle est exposée au public, ne provoquer que rire et dérision ? C'est, je crois, le cas le plus typique de la distance qui a progressivement séparé la science et la vie, qui sépare certains groupes d'intellectuels qui conservent la direction « centrale » de la haute culture, et les grandes masses populaires ; cas

<sup>1</sup> L'Église, par l'intermédiaire des jésuites et en particulier des néo-scolastiques (université de Louvain et du Sacré-Cœur à Milan) a cherché à absorber le positivisme et se sert même de ce raisonnement pour tourner en ridicule les idéalistes auprès des foules : « les idéalistes sont des gens qui croient que tel campanile n'existe que parce que tu le penses; si tu ne le pensais plus, le campanile n'existerait plus. » (*Note de Gramsci.*)

typique aussi de la manière dont le langage de la philosophie est devenu un jargon qui a le même effet que celui d'Arlequin. Mais si le « sens commun » se tord de rire, le philosophe de la praxis doit tout de même chercher une explication, à la fois de la signification réelle de la conception, et de la raison pour laquelle elle est née et s'est répandue parmi les intellectuels, et également de la raison pour laquelle elle fait rire le sens commun. Il est certain que la conception subjectiviste est propre à la philosophie moderne dans sa forme la plus achevée et la plus avancée, puisque c'est d'elle et comme dépassement d'elle qu'est né le matérialisme historique, qui, dans la théorie des superstructures, pose, en langage réaliste et historiciste, ce que la philosophie traditionnelle exprimait dans une forme spéculative. La démonstration de cette thèse qui n'est ici qu'à peine indiquée, aurait la plus grande portée culturelle, car elle mettrait fin à une série de discussions futiles et oiseuses et permettrait un développement organique de la philosophie de la praxis, pour en faire finalement la représentante hégémonique de la haute culture. On est même saisi d'étonnement quand on constate que le lien entre la thèse idéaliste qui pose la réalité du monde comme une création de l'esprit humain, d'une part, et l'affirmation de l'historicité et de la caducité de toutes les idéologies de la part de la philosophie de la praxis (parce que les idéologies sont les expressions de la structure et se modifient en même temps que se modifie cette dernière), d'autre part, n'a jamais été affirmé et développé d'une manière satisfaisante.

La question est étroitement liée - et on le comprend - à la question de la valeur des sciences qu'on est convenu d'appeler exactes ou physiques, et à la position qu'elles ont progressivement prises dans le cadre de la philosophie de la praxis, position qui tient du fétichisme, et par laquelle elles deviennent même la seule, la vraie philosophie, la seule et la vraie connaissance du monde.

Mais que faudra-t-il entendre par conception subjectiviste de la réalité ? Sera-t-il possible de s'arrêter à n'importe laquelle de ces mille théories subjectivistes, élucubrations de toute une série de philosophes et de professeurs qui vont jusqu'au solipsisme ? Il est évident que la philosophie de la praxis, dans ce cas également, ne peut être mise en rapport qu'avec la philosophie de Hegel, qui, de la conception idéaliste, représente la forme la plus achevée et la plus géniale, et que des théories qui ont suivi, il ne faudra prendre en considération que quelques aspects partiels et les valeurs utiles. Et il faudra rechercher les formes bizarres que la conception a prises, aussi bien chez les disciples que chez les critiques plus ou moins intelligents. C'est ainsi qu'il faut rappeler ce qu'écrit Tolstoï dans ses *Souvenirs d'enfance et de jeunesse* : Tolstoï raconte qu'il s'était pris d'une telle ferveur pour la conception subjectiviste de la réalité, qu'il en eut souvent le vertige ; il se retournait brusquement, sûr de pouvoir saisir le moment où il ne verrait rien parce que son esprit ne pouvait avoir eu le temps de « créer » la réalité (c'est approximativement ce que dit Tolstoï : ce passage est caractéristique et très intéressant du point de vue littéraire)<sup>1</sup>. De même, dans ses *Linee di filosofia critica* (p. 159), Bernardino Varisco écrit :

---

<sup>1</sup> Cf. TOLSTOÏ (Comte Léon), *[Oeuvres complètes. I, « L'enfance », nouvelle (1852). - « L'adolescence», nouvelle (1854). Trad. du russe par J. V. Bienstock, Paris, Stock, 1902, p. 3011 :*

« J'ouvre un journal pour connaître les dernières nouvelles ; vous auriez l'intention de soutenir que les dernières nouvelles, c'est moi qui les ai créées en ouvrant le journal ? »

Que Tolstoï donnât à la proposition subjectiviste un sens aussi immédiat et mécanique, cela peut s'expliquer. Mais n'est-il pas renversant que Varisco ait pu écrire de cette manière, lui qui, s'il s'est aujourd'hui orienté vers la religion et le dualisme transcendantal <sup>1</sup>, est toutefois un chercheur sérieux et qui devrait connaître sa matière ? La critique de Varisco est celle du sens commun, et il est remarquable que ce soit justement ce genre de critique qui est négligé par les philosophes idéalistes, alors qu'au contraire elle est d'une extrême importance pour empêcher la diffusion d'une manière de pensée et d'une culture. On peut rappeler un article de Mario Missiroli dans *L'Italia letteraria* dans lequel il écrit qu'il se trouverait très embarrassé s'il devait soutenir, devant un public ordinaire et avec par exemple un néo-scolastique qui lui porterait la contradiction, le point de vue subjectiviste : Missiroli observe ensuite que le catholicisme tend, en concurrence avec la philosophie idéaliste, à s'accaparer les sciences naturelles et physiques. Ailleurs, Missiroli prévoit une période de décadence de la philosophie spéculative et une diffusion toujours plus grande des sciences expérimentales et « réalistes » (dans ce second texte toutefois, publié par *Le Saggiatore*, il prévoit également une vague d'anticléricalisme, c'est-à-dire qu'il semble ne plus croire à l'accaparement des sciences de la part du catholicisme). Il faut rappeler de même dans le volume de *Scritti vari* [Écrits divers] de Roberto Ardigò, dont G. Marchesini a recueilli et disposé les textes (Lemonnier, 1922), la « polémique de la courge » <sup>2</sup>; dans une feuille de chou cléricale de province, un auteur (un prêtre

---

« mais aucun système philosophique ne m'influença davantage que le scepticisme qui, à une certaine époque, me mena à un état voisin de la folie. Je m'imaginai qu'outre moi rien n'existait en ce monde, que les objets n'étaient pas des objets mais des images qui n'existaient que quand je faisais attention à elles, et qui disparaissaient dès que je cessais d'y penser. En un mot, je tombais d'accord avec Schelling, dans la conviction qu'il existe, non des objets, mais notre rapport envers eux. Parfois, sous l'influence de cette *idée obsédante*, j'arrivais à un tel degré d'énervement que je me retournais subitement du côté opposé en espérant saisir à l'improviste le Néant, où je n'étais pas. » En plus de l'exemple de Tolstoï, rappeler la forme facétieuse sous laquelle un journaliste représentait le philosophe « professionnel ou traditionnel » (représenté par Croce dans le chapitre : « Le philosophe » [ *Ultimi Saggi, op. cit., p. 390* ]) qui est depuis des années assis devant son bureau, et se demande en contemplant son encrier : « Cet encrier est-il en moi ou hors de moi ? » ( *Note de Gramsci.* )

- <sup>1</sup> La distinction de l'âme et du corps comme deux formes de réalité absolument irréductibles (l'âme étant transcendante) : c'est le dualisme des philosophies de la transcendance.
- <sup>2</sup> Mgr Rota qui dirigeait le *Vessillo cattolico* publiait des attaques grossières contre le positivisme d'Ardigò sous forme d'une série de dialogues entre un « ignorant » et un « philosophe » (1872). Ardigò y répondit dans *La Provincia*, en dénonçant l'éloge démagogique de l'ignorance : « quand Galilée démontrait que la terre tourne et que le soleil reste immobile, les Rota de l'époque invitaient les imbéciles à rire de lui... » (2 sept. 1872, *Scritti vari*, p. 117). Dans un des dialogues du *Vessillo*, l'« ignorant » faisait dire au « philosophe » que la coupole de Sant' Andrea n'était qu'une « simple perception, qu'une simple idée », à quoi Ardigò répondait que tout en étant aussi réaliste qu'on peut l'être, il considérait la connaissance comme vraie en tant que fait psychique (ou

de la Curie épiscopale) pour disqualifier Ardigò devant le public populaire l'appela à peu près comme suit : un de ces philosophes qui soutiennent que la cathédrale (de Mantoue ou d'une autre ville) n'existe que parce qu'ils la pensent, et que lorsqu'ils ne la pensent plus la cathédrale disparaît, etc., ce qui provoqua un âpre ressentiment chez Ardigò qui était positiviste et d'accord avec les catholiques dans leur façon de concevoir la réalité extérieure.

Il faut démontrer que la philosophie « subjectiviste », après avoir servi à critiquer la philosophie de la transcendance d'une part, et la métaphysique ingénue du sens commun et du matérialisme philosophique d'autre part, ne peut prendre son vrai sens et trouver son interprétation historiciste qu'à l'intérieur de la conception des superstructures, alors que dans sa forme spéculative, elle n'est rien d'autre qu'un pur roman philosophique <sup>1</sup>.

Le reproche qu'il faut faire au *Manuel populaire*, c'est d'avoir présenté la conception subjectiviste telle qu'elle apparaît à travers la critique du sens commun, et d'avoir accueilli la conception de la réalité objective du monde extérieur dans sa forme la plus triviale et la plus acritique, sans même soupçonner qu'on peut, contre cette dernière forme, formuler l'objection du mysticisme, ce qui se produisit en effet <sup>2</sup>. L'ennui est qu'en analysant cette conception, il n'est somme toute pas très facile de justifier un point de vue d'objectivité extérieure conçu aussi mécaniquement. Semble-t-il possible qu'il existe une objectivité extra-historique et extra-humaine ? Mais qui jugera d'une telle objectivité ? Qui pourra se placer de cette sorte de « point de vue du cosmos en soi » et que signifiera un tel point de vue ? On peut très bien soutenir qu'il s'agit d'un résidu du concept de Dieu, précisément dans sa conception mystique d'un Dieu inconnu. La formulation d'Engels selon laquelle « l'unité du monde consiste dans sa matérialité démontrée... par le long et laborieux développement de la philosophie et des sciences naturelles » contient précisément en germe la conception juste, parce qu'on recourt à l'histoire et à l'homme pour démontrer la réalité objective. Objectif signifie toujours « humainement objectif », ce qui peut correspondre exactement à

---

image) « qu'il n'est pas en notre pouvoir de ne pas mettre dans notre esprit une fois qu'il y existe » (p. 115). Quant à la polémique des courges [zucche], elle part d'une affirmation de Mgr Rota sur la nécessité de l'âme pour le bon ordre des sensations, à quoi Ardigò répond : « Prenons par exemple une courge qui se forme par l'agrégation d'un nombre infini d'éléments dont les qualités différentes sont tirées de la terre d'où sort la courge et de l'air où elle se développe. » Il faudrait donc une âme à ces plantes et aux autres ; pourquoi alors ne pas leur donner la confirmation et les ordres ? (p. 28). Rappelons que le mot « zucca » signifie familièrement la tête (siège traditionnel de l'âme).

<sup>1</sup> On peut trouver une allusion à une interprétation un peu plus réaliste du subjectivisme dans la philosophie classique allemande, dans un compte rendu de G. De Ruggiero des écrits posthumes (des lettres, je crois) de B. Constant \*, publiés dans la *Critica* de quelques années en arrière (Note de Gramsci.)

\* Journal intime et lettres à sa famille de B. Constant, dont on rend compte dans la *Critica* du 20 janvier 1929.

<sup>2</sup> Dans le mémoire qu'il a présenté au Congrès de Londres, l'auteur du *Manuel populaire* fait allusion à l'accusation de mysticisme qu'il attribue à Sombart et qu'il néglige avec mépris : Sombart l'a certainement empruntée à Croce. (Note de Gramsci.)

« historiquement subjectif », autrement dit « objectif » signifierait « universel subjectif ». L'homme connaît objectivement dans la mesure où la connaissance est réelle pour tout le genre humain *historiquement* unifié dans un système culturel unitaire ; mais ce processus d'unification historique a son avènement quand disparaissent les contradictions internes qui déchirent la société humaine, contradictions qui sont la condition de la formation des groupes et de la naissance des idéologies non universelles, concrètes, mais que rend immédiatement caduques l'origine pratique de leur substance. Il y a donc une lutte pour l'objectivité (pour se libérer des idéologies partielles et fallacieuses) 'et cette lutte est la lutte même pour l'unification culturelle du genre humain. Ce que les idéalistes appellent « esprit » n'est pas un point de départ mais l'arrivée, l'ensemble des superstructures en devenir vers l'unification concrète et objectivement universelle, et non pré-supposé unitaire, etc.

La science expérimentale a offert jusqu'ici le terrain sur lequel une telle unité culturelle a atteint le maximum d'extension : elle a été l'élément de connaissance qui a le plus contribué à unifier l' « esprit », à le faire devenir plus universel ; elle a été la subjectivité la plus objectivée, la plus concrètement universalisée.

Le concept d' « objectif » du matérialisme métaphysique semble vouloir signifier une objectivité qui existe même en dehors de l'homme, mais quand on affirme qu'une réalité existerait même si l'homme n'existait pas, ou bien on fait une métaphore, ou bien on tombe dans une forme de mysticisme. Nous ne connaissons la réalité que par rapport à l'homme et comme l'homme est devenir historique, la conscience comme la réalité sont également un devenir, et l'objectivité, elle aussi, est un devenir, etc.

La formule d'Engels qui dit que :

« La matérialité du monde est démontrée par le long et laborieux développement de la philosophie et des sciences naturelles »,

devrait être analysée et précisée. Entend-on par science l'activité théorique ou l'activité pratique-expérimentale des savants ? Ou la synthèse des deux activités ? On pourrait dire qu'on a dans l'activité expérimentale du savant le type de processus unitaire du réel, car elle est le premier modèle de médiation dialectique entre l'homme et la nature, la cellule historique élémentaire grâce à laquelle l'homme, en se mettant en rapport avec la nature à travers la technologie, connaît cette nature et la domine. Il ne fait pas de doute que l'affirmation de la méthode expérimentale sépare deux mondes de l'histoire, deux époques, et qu'elle met en branle le processus de dissolution de la théologie et de la métaphysique, le processus de développement de la pensée moderne, dont le couronnement est la philosophie de la praxis. L'expérience scientifique est la première cellule de la nouvelle méthode de production, de la nouvelle forme

d'union active entre l'homme et la nature. Le savant-expérimentateur est également un ouvrier, et non un pur penseur, et sa pensée est continuellement contrôlée par la pratique et vice versa, jusqu'à ce que se forme l'unité parfaite de la théorie et de la pratique.

Le néo-scolastique Casotti (Mario CASOTTI : *Maestro e scolaro* [Maître et élève], p. 49) écrit : « les recherches des naturalistes et des biologistes présupposent comme déjà existants la vie et l'organisme réel », expression qui se rapproche de celle que Engels formule dans *l'Anti-Dühring*.

Accord du catholicisme avec l'aristotélisme sur la question de l'objectivité du réel <sup>1</sup>.

Pour comprendre exactement les différents sens que peut avoir le problème de la réalité du monde extérieur, il peut être opportun de développer l'exemple des notions d' « Orient » et d' « Occident » qui ne cessent d'être « objectivement réelles » alors qu'elles se révèlent à l'analyse comme n'étant pas autre chose qu'une « construction » conventionnelle, c'est-à-dire « historique-culturelle » (souvent les termes « artificiel » et « conventionnel » désignent des faits « historiques », produits par le développement de la civilisation et non pas des constructions arbitraires du point de vue rationaliste ou artificieuses sur le plan individuel). Il faut rappeler aussi l'exemple contenu dans un petit livre de Bertrand Russell <sup>2</sup>. Russell dit à peu près ceci : « Nous ne pouvons pas penser sans l'existence de l'homme sur la terre, à l'existence de Londres et d'Edimbourg, mais nous pouvons penser à l'existence de deux points dans l'espace, où se trouvent aujourd'hui Londres et Edimbourg, l'un au Nord, l'autre au Sud. » On peut objecter à cela que sans penser à l'existence de l'homme, on ne peut penser qu'on « pense », et en général, on ne peut penser à aucun fait ou rapport qui n'existe que dans la mesure où existe l'homme. Que signifierait Nord-Sud, Est-Ouest sans l'homme ? Ce sont des rapports réels et toutefois ils n'existeraient pas sans l'homme et sans le développement de la civilisation. Il est évident que Est et Ouest sont des constructions arbitraires, conventionnelles, c'est-à-dire historiques, car, en dehors de l'histoire réelle, tout point de la terre est à la fois Est et Ouest. On peut s'en rendre compte plus clairement par le fait que ces termes se sont cristallisés non pas du point de vue d'un homme en général hypothétique et mélancolique, mais du point de vue des classes européennes cultivées qui, à travers leur hégémonie mondiale, les ont imposées partout. Le Japon est l'Extrême-Orient, non seulement pour l'Europe mais peut-être aussi pour l'Américain de la Californie et pour le Japonais lui-même, qui, se référant à la culture politique anglaise, pourra appeler Proche-Orient l'Égypte. Ainsi, à travers le contenu historique qui s'est progressivement agglutiné au terme géographique, les expressions Orient et Occident ont fini par indiquer des rapports déterminés entre des

<sup>1</sup> Cf. pp. 195-196.

<sup>2</sup> Bertrand RUSSELL : *Les Problèmes de la philosophie (Note de Gramsci)* [trad. française, Alcan, Paris 1923].

complexes de civilisations différentes. C'est ainsi que souvent les Italiens, en parlant du Maroc, le désigneront comme un pays « oriental », par référence à la civilisation musulmane et arabe. Et pourtant, ces références sont réelles, elles correspondent à des faits réels, elles permettent de voyager par terre et par mer et d'arriver à l'endroit exact où on avait décidé d'arriver, de « prévoir » le futur, d'objectiver la réalité, de comprendre l'objectivité du monde extérieur. Rationnel et réel s'identifient.

Il semble que sans avoir compris ce rapport, on ne peut comprendre la philosophie de la praxis, sa position par rapport à l'idéalisme et au matérialisme mécanique, l'importance et la signification de la doctrine des superstructures. Il n'est pas exact que dans la philosophie de la praxis l'« idée » hégélienne ait été remplacée par le « concept » de structure, comme l'affirme Croce. L'« idée » hégélienne se résolvait autant dans la structure que dans les superstructures, et toute la manière de concevoir la philosophie a été « historicisée », c'est-à-dire qu'on a vu naître une nouvelle manière de philosopher plus concrète et plus historique que la précédente.

**Note.** - Il faut étudier la position de Lukacs <sup>1</sup> à l'égard de la philosophie de la praxis. Il semble que Lukacs affirme qu'on ne peut parler de dialectique que pour l'histoire des hommes, et non pour la nature. Il peut avoir tort et il peut avoir raison. Si son affirmation présuppose un dualisme entre l'homme et la nature, il a tort, car il tombe dans une conception de la nature qui est précisément celle de la religion et de la philosophie gréco-chrétienne, et qui est aussi celle de l'idéalisme, lequel en fait ne réussit pas à unifier l'homme et la nature et à les mettre en rapport sinon verbalement. Mais si l'histoire humaine doit être conçue aussi comme histoire de la nature (et aussi à travers l'histoire de la science) comment la dialectique peut-elle être détachée de la nature ? Peut-être Lukacs, par réaction contre les théories baroques du *Manuel populaire*, est-il tombé dans l'erreur opposée, dans une forme d'idéalisme.

## Jugement sur les philosophies passées

---

<sup>1</sup> Voir notamment l'article écrit par Georges Lukacs dans la revue *Internationale Literatur* de Moscou en 1933, Heft II (mars-avril), reproduit dans *Georg Lukacs zum siebzigsten Geburtstag*, Berlin, Aufbau-Verlag, 1955, sous le titre « *Mein Weg zu Marx* » [*Mon chemin vers Marx*]. pp. 225-231. G. L. y déclare qu'après des années de travail révolutionnaire et de luttes théoriques avec Marx, « le caractère compréhensif [*umfassende*] et unitaire [*einheitliche*] de la dialectique lui est devenu concrètement clair. Cette clarté apporte avec elle la reconnaissance que l'étude réelle du marxisme ne fait que commencer et que cette étude ne peut jamais connaître de repos. » Lukacs avait publié 10 ans plus tôt son premier ouvrage sur la dialectique marxiste : *Geschichte and Klassenbewusstsein. Studien über marxistische Dialektik*. Berlin, Malik-Verlag, 1923.

[Retour à la table des matières](#)

La critique superficielle du subjectivisme qui est faite dans le *Manuel populaire*, s'insère dans un problème plus général, à savoir celui de l'attitude à avoir à l'égard des philosophies et des philosophes du passé. Juger tout le passé philosophique comme un délire et une folie n'est pas seulement une erreur due à une conception anti-historique, - car dans cette conception, se trouve la prétention anachronique d'exiger du passé qu'il pensât comme nous pensons aujourd'hui, - mais c'est à proprement parler un résidu de métaphysique, car on suppose une pensée dogmatique valable en tout temps et dans tous les pays, qui devient la mesure de tout jugement sur le passé. L'anti-historicisme méthodique n'est rien d'autre que de la métaphysique. Que les systèmes philosophiques aient été dépassés, n'exclut pas qu'ils aient été historiquement valables ni qu'ils aient rempli une fonction nécessaire : leur caducité doit être considérée du point de vue du développement historique tout entier et de la dialectique réelle ; quand on dit qu'ils étaient *dignes* de tomber, on ne prononce pas un jugement d'ordre moral ou répondant à une hygiène de la pensée, formulé d'un point de vue « objectif », mais un jugement dialectique-historique. On peut comparer avec la présentation faite par Engels de la proposition hégélienne disant que « tout ce qui est rationnel est réel et que tout ce qui est réel est rationnel <sup>1</sup> », proposition qui doit être également valable pour le passé.

Dans le *Manuel*, on juge le passé « irrationnel » et « monstrueux » et l'histoire de la philosophie devient un traité historique de tératologie, parce qu'on part d'un point de vue métaphysique. (Et au contraire, le *Manifeste* contient un des plus hauts éloges du monde qui doit mourir.) <sup>2</sup> Si cette manière de juger le passé est une erreur théorique, si c'est une déviation de la philosophie de la praxis, pourra-t-elle avoir une quelconque signification éducative, sera-t-elle inspiratrice d'énergies ? Il ne semble pas, car la question se réduirait à penser qu'on est quelque chose uniquement par le fait qu'on est né dans le temps présent, au lieu d'être né dans un des siècles passés. Mais de tout temps, il y a eu un passé et une contemporanéité, et être « contemporain » est un titre qui n'a de valeur que dans les histoires drôles <sup>3</sup>.

## L'immanence et la philosophie de la praxis

<sup>1</sup> Cf. F. ENGELS : Ludwig Feuerbach, Ed. S., 1970, p. 10.

<sup>2</sup> Cet éloge développe le rôle historique de la bourgeoisie ainsi formulé : « la bourgeoisie a joué dans l'histoire un rôle éminemment révolutionnaire ». (*Manifeste*, Ed. soc., 1973, p. 17.)

<sup>3</sup> On raconte l'histoire d'un petit-bourgeois français qui sur sa carte de visite avait justement fait imprimer « contemporain » : il pensait qu'il n'était rien et un jour, il découvrit qu'il était au contraire quelque chose, qu'il était un « contemporain ». (*Note de Gramsci*.)

[Retour à la table des matières](#)

Dans le *Manuel*, on note que, dans la philosophie de la praxis, les termes d' « immanence » et d' « immanent » sont employés certes, mais qu'évidemment cet usage n'est que « métaphorique ». Fort bien. Mais a-t-on, de cette manière, expliqué ce que « métaphoriquement » immanence et immanent signifient ? Pourquoi ces termes continuent-ils à être employés et ne sont-ils pas remplacés ? Simplement par l'horreur qu'inspire la création de nouveaux vocables ? Généralement, quand une nouvelle conception du monde succède à une autre conception, le langage précédent continue à être employé, mais justement métaphoriquement. C'est tout le langage qui est un continuuel processus de métaphores, et l'histoire de la sémantique est un aspect de l'histoire de la culture <sup>1</sup> : le langage est à la fois une chose vivante et un musée qui expose les fossiles de la vie et des civilisations. Quand j'emploie le mot *désastre*, personne ne peut m'accuser de croyances astrologiques, et quand je dis « *per Bacco* <sup>2</sup> » *personne* ne peut croire que je sois un adorateur des divinités païennes, et pourtant ces expressions sont une preuve que la civilisation moderne est aussi un développement du paganisme et de l'astrologie. Le terme « immanence » a, dans la philosophie de la praxis, une signification précise qui se cache sous la métaphore, et c'est cette signification qu'il fallait définir et préciser ; en réalité, cette définition aurait été vraiment « théorie ». La philosophie de la praxis continue la philosophie de l'immanence, mais elle l'épure de tout son appareil métaphysique sur le terrain concret de l'histoire. L'emploi du mot est seulement métaphorique en ce sens que l'ancienne immanence est dépassée, qu'elle a été dépassée, tout en restant supposée comme un anneau dans le processus de la pensée qui a abouti au nouveau concept. D'ailleurs, le nouveau concept d'immanence est-il complètement nouveau ? Il semble que chez Giordano Bruno, par exemple, existent de nombreux indices de cette nouvelle conception, les fondateurs de la philosophie de la praxis connaissaient Giordano Bruno. Ils le connaissaient et il reste des traces d'œuvres de G. Bruno annotées par leurs soins. D'ailleurs G. Bruno ne fut pas sans influence sur la philosophie classique allemande, etc. Voilà autant de problèmes d'histoire de la philosophie qui n'auraient pas été sans intérêt.

La question des rapports entre le langage et les métaphores n'est pas simple, bien au contraire. D'abord, le langage est toujours métaphorique. S'il n'est pas possible de dire exactement que tout discours est métaphorique, par rapport à la chose ou à l'objet matériel et sensible désignés (ou au concept abstrait) afin de ne pas élargir exagéré-

---

<sup>1</sup> La sémantique étudie l'évolution du sens des mots. Le terme fut proposé par Michel Bréal cité plus bas. A ce propos, on peut rappeler que Gramsci se destinait à la linguistique, et qu'il fit le désespoir d'un professeur de l'université de Turin qui avait placé en lui de grands espoirs, lorsqu'il abandonna la faculté pour l'action politique.

<sup>2</sup> Littéralement : par Bacchus. L'expression est familière et peut correspondre suivant le cas à : parbleu bon sang ! - tu parles ! etc.

ment le concept de métaphore, on peut dire pourtant que le langage actuel est métaphorique par rapport au sens et au contenu idéologique que les mots ont eu dans les périodes précédentes de civilisation. Un traité de sémantique - celui de Michel Breal par exemple - peut donner un catalogue reconstruit historiquement et critiquement des mutations sémantiques de tels ou tels groupes de mots. C'est parce qu'on ne tient pas compte de ce fait, et en somme parce qu'on n'a pas un concept critique et historiciste du phénomène linguistique, qu'on commet bon nombre d'erreurs aussi bien dans le domaine de la science que de la pratique : 1. Une erreur de caractère esthétique qu'aujourd'hui on corrige de plus en plus, mais qui a été dans le passé une doctrine dominante, consiste à considérer comme « belles » en soi certaines expressions, - par opposition à d'autres - en tant que métaphores cristallisées ; les rhéteurs et les grammairiens se pâment sur certains termes choisis, dans lesquels ils découvrent Dieu sait quelles vertus, quelles essences artistiques abstraites. On confond la « joie » toute livresque du philologue qui fond devant le résultat de telle petite analyse étymologique ou sémantique, avec la jouissance proprement artistique : Giulio Bertoni nous en a offert tout récemment un cas pathologique avec son travail *Langage et poésie*. 2. Une erreur pratique qui a de nombreux fidèles est l'utopie des langues fixes et universelles. 3. Une tendance arbitraire au néo-lalisme <sup>1</sup> qui naît de la question posée par Pareto et les pragmatistes <sup>2</sup> à propos du « langage comme cause d'erreur ». Pareto comme les pragmatistes, dans la mesure où ils croient avoir donné naissance à une nouvelle conception du monde ou avoir au moins rénové une science déterminée (et avoir par conséquent donné aux mots une signification ou tout au moins une nuance nouvelle, ou avoir créé de nouveaux concepts) se trouvent devant le fait que les mots traditionnels, particulièrement dans leur usage commun, mais aussi dans l'usage qu'en fait la classe cultivée et même dans l'usage qu'en fait cette section de spécialistes qui traitent la même science, continuent à garder leur sens ancien malgré l'innovation qu'on veut apporter à leur contenu et réagissent. Pareto se crée son « dictionnaire », en manifestant une tendance à se créer une langue bien à lui, « pure », « mathématique ». Les pragmatistes construisent dans l'abstrait des théories sur le langage comme cause d'erreur (voir le petit livre de G. Prezzolini). Mais est-il possible d'ôter au langage ses significations métaphoriques et extensives ? C'est impossible. Le langage se transforme en même temps que se transforme toute la civilisation, par le fait que de nouvelles classes naissent à la culture, par l'hégémonie qu'exerce une langue nationale sur d'autres, etc., et il prend précisément à son compte, avec des significations métaphoriques, les mots des civilisations et des cultures précédentes. Personne aujourd'hui ne pense que le mot « dés-astre » puisse avoir des attaches avec l'astrologie et ne se considère comme induit en erreur sur les opinions de la personne qui l'emploie ; c'est

<sup>1</sup> Du grec *lalia* : bavardage. Forme moderne d'une théorie qui prétend trouver dans la pure invention verbale, gratuite et incontrôlée un contenu esthétique.

<sup>2</sup> Ces théories du langage se rattachent à la conception du logicien Pierce qui concerne le conventionnalisme du langage. Nous attachons aux mots des significations conventionnelles, instinctives, qui satisfont à des exigences immédiates d'utilité, d'efficacité. D'où la nécessité de créer un autre langage conventionnel, langue idéale où les mots seraient de purs signes (sans histoire) qui devrait éliminer les possibilités d'obscurité, en même temps que les possibilités de conflit résultant des significations instinctives ou passionnelles attachées au langage en vigueur.

ainsi que même un athée peut parler de « dis-grâce » sans être considéré comme croyant à la prédestination, etc. La nouvelle signification « métaphorique » s'étend en même temps que s'étend la nouvelle culture, qui crée d'ailleurs également des mots flambant neufs ou les emprunte à d'autres langues, en les reprenant à son compte avec une signification précise, c'est-à-dire sans le halo extensif qu'ils avaient dans leur langue d'origine. Ainsi, il est probable que le terme d' « immanence » ne soit pour beaucoup connu, compris et employé que dans sa seule signification « métaphorique » que lui a donnée la philosophie de la praxis.

## Questions de nomenclature et de contenu

[Retour à la table des matières](#)

Une des caractéristiques des intellectuels comme catégorie cristallisée (c'est-à-dire qui se conçoit elle-même comme continuation ininterrompue dans l'histoire, et par conséquent indépendante de la lutte des groupes et non comme expression d'un processus dialectique selon lequel tout groupe social dominant élabore sa propre catégorie d'intellectuels) est d'établir, dans le domaine idéologique, une jonction avec une catégorie intellectuelle précédente, à travers une même nomenclature de concepts. Tout nouvel organisme historique (type de société) crée une nouvelle superstructure, dont les représentants spécialisés et les porte-drapeaux (les intellectuels) ne peuvent pas ne pas être conçus comme étant, eux aussi, de « nouveaux » intellectuels, nés de la nouvelle situation, et non pas la continuation du précédent groupe intellectuel. Si les « nouveaux » intellectuels se posent comme continuation directe de la précédente « intelligentsia »<sup>1</sup>, ils ne sont en aucune façon « nouveaux », ils ne sont pas liés au nouveau groupe social qui représente organiquement la nouvelle situation historique, mais ils sont un résidu conservateur et fossilisé du groupe social historiquement dépassé (ce qui revient finalement à dire que la nouvelle situation historique n'est pas encore arrivée au degré de développement nécessaire qui lui donne la capacité de créer de nouvelles superstructures, mais qu'elle vit encore dans le cadre vermoulu de la vieille histoire).

Il faut toutefois tenir compte d'un fait, à savoir qu'aucune situation historique nouvelle, en admettant même qu'elle soit due au changement le plus radical, ne transforme complètement le langage, tout au moins dans son aspect extérieur, formel. Mais c'est le contenu du langage qui devrait avoir changé, même s'il est difficile

---

<sup>1</sup> Mot qui désigne en russe l'ensemble des intellectuels.

d'avoir, dans l'immédiat, une exacte conscience d'un tel changement. Le phénomène est d'ailleurs complexe et compliqué par l'existence de diverses cultures typiques dans les différentes couches du nouveau groupe social, dont certaines sont encore, sur le plan idéologique, plongées dans la culture de situations historiques, antérieures parfois même à celle qui a été le plus récemment dépassée. Une classe, dont certaines couches en sont encore à la conception du monde de Ptolémée, peut toutefois être la représentante d'une situation très avancée ; arriérées idéologiquement (ou tout au moins pour certaines sections de la conception du monde, qui se trouve encore chez elles à l'état fragmentaire et naïf), ces couches sont pourtant très avancées du point de vue pratique, c'est-à-dire du point de vue de la fonction économique et politique. Si la tâche des intellectuels est de déterminer et d'organiser la réforme morale et intellectuelle, c'est-à-dire de faire coïncider la culture et la fonction pratique, il est évident que les intellectuels « cristallisés » sont des conservateurs et des réactionnaires. Car, alors que le groupe social nouveau sent au moins qu'il est coupé du précédent, qu'il en est distinct, eux, ne sentent même pas cette distinction, et pensent pouvoir se rattacher au passé.

D'ailleurs, il n'est pas dit que toute l'hérédité du passé doive être rejetée : il y a des « valeurs instrumentales » qui ne peuvent pas ne pas être adoptées intégralement pour continuer à être élaborées et raffinées. Mais comment distinguer la valeur instrumentale de la valeur philosophique caduque qui est à repousser sans hésitation ? Il arrive souvent que, parce qu'on a accepté une valeur philosophique caduque d'une tendance déterminée du passé, on est amené à repousser une valeur instrumentale d'une autre tendance parce qu'elle s'oppose à la première, même si cette valeur instrumentale promettait d'être utile pour exprimer le nouveau contenu historique culturel.

C'est ainsi qu'on a vu le terme « matérialisme » adopté avec son contenu passé, et, en revanche, le terme « immanence » repoussé parce qu'il avait dans le passé un contenu historique culturel déterminé. Quand on a des difficultés pour faire coïncider l'expression littéraire avec le contenu conceptuel, quand on confond les questions de terminologie avec les questions de substance, et vice versa, c'est qu'on se caractérise par le dilettantisme philosophique, par le défaut de sens historique pour saisir les divers moments d'un processus de développement culturel, c'est-à-dire par une conception anti-dialectique, dogmatique, prisonnière des schèmes abstraits de la logique formelle.

Le terme de « matérialisme », il faut l'entendre, dans la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, non seulement au sens technique étroit qu'il a en philosophie, mais au sens le plus extensif qu'il a pris au cours des discussions qui ont surgi en Europe avec la naissance et le développement victorieux de la culture moderne. On appela matérialisme toute doctrine philosophique qui demandait qu'on exclût la transcendance du domaine de la pensée, et par conséquent en réalité, non seulement tout le panthéisme <sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Pour le panthéisme, Dieu qui est l'unique substance s'identifie à la nature. Ni la nature, ni la pensée ne sont plus par conséquent fonction d'un pouvoir transcendant, extérieur au monde. Le

et l'immanentisme furent appelés matérialisme, mais encore toute attitude pratique s'inspirant du réalisme politique, qui entendait s'opposer à certains courants les moins valables du romantisme politique, comme les doctrines popularisées de Mazzini <sup>1</sup>, qui ne parlaient que de « missions », d' « idéal » et autres nébulosités semblables ou abstractions sentimentales. Dans les polémiques que mènent les catholiques, même aujourd'hui, le terme de matérialisme est souvent employé dans ce sens ; matérialisme est l'opposé de spiritualisme au sens étroit du mot, c'est-à-dire de spiritualisme religieux, et on fait donc entrer dans ce terme toute la philosophie de Hegel et, en général, la philosophie classique allemande, en plus du sensualisme et de la philosophie française du siècle des lumières. Ainsi, dans la terminologie du sens commun, on appelle matérialisme toute conception qui tend à trouver sur cette terre et non au paradis le but de la vie. Toute activité économique qui se risquait hors des limites de la production médiévale était « matérialisme », parce qu'elle apparaissait comme « fin à elle-même », l'économie pour l'économie, l'activité pour l'activité, de même qu'aujourd'hui pour l'Européen moyen l'Amérique est « matérialiste », parce que l'emploi des machines et le volume des entreprises et des affaires dépassent une certaine limite qui apparaît à l'Européen moyen comme « la juste mesure », celle à l'intérieur de laquelle des exigences « spirituelles » ne sont pas affectées. C'est ainsi qu'une rétorsion polémique de la culture féodale contre la bourgeoisie en développement est aujourd'hui accomplie justement par la culture bourgeoise européenne contre un capitalisme plus développé que le capitalisme européen d'une part, et de l'autre contre l'activité pratique des groupes sociaux subalternes pour lesquels, au départ, et pour toute une époque historique, c'est-à-dire tant qu'ils n'auront pas construit leur propre économie et leur propre structure sociale, l'activité ne peut être qu'à prédominance économique ou tout au moins s'exprimer en termes économiques et de structure. Des traces de cette conception du matérialisme restent dans le langage : en allemand *geistlich* <sup>2</sup> signifie aussi « clérical », propre au clergé, de même qu'en russe *doukhovnyi* ; que cette conception soit celle qui l'emporte sur toutes les autres, on peut le déduire d'un grand nombre d'auteurs de la philosophie de la praxis, pour qui, justement, la religion, le théisme, etc. servent de critères pour reconnaître les « matérialistes conséquents ».

Une des raisons, - et peut-être celle qui domine de loin, - de la réduction du matérialisme historique au matérialisme métaphysique traditionnel doit être recherchée dans le fait que le matérialisme historique devait nécessairement être une phase avant tout critique et polémique de la philosophie, alors qu'on avait besoin d'un système déjà achevé et parfait. Mais les systèmes achevés et parfaits sont toujours l'œuvre de tel ou tel philosophe, et chez ces philosophes, à côté de la partie historiquement actuelle, c'est-à-dire correspondant aux conditions de vie de leur temps, existe toujours

---

panthéisme, qui exclut le dualisme nature-pouvoir transcendant marque donc un retour à l'immanence (Dieu dans le monde). Panthéisme et immanence sont sévèrement condamnés par l'Église.

<sup>1</sup> « La mission des exilés italiens est de constituer l'apostolat. » (Instruction générale pour les frères de la Jeune Italie, *S. IV, Opere di Giuseppe Mazzini : Imola, Paolo Galeati*, tome XXII, 1915.)

<sup>2</sup> Le premier sens de ces mots est *spirituel* (*Geist* et *doukh* signifient esprit).

une partie abstraite « ahistorique »<sup>1</sup>, en ce sens qu'elle se rattache aux philosophies précédentes et qu'elle répond à des nécessités extérieures et pédantes d'architecture du système ou qu'elle est due à des idiosyncrasies<sup>2</sup> personnelles ; aussi la philosophie d'une époque ne peut-elle se réduire à aucun système individuel, à aucun système de tendance : elle est l'ensemble de toutes les philosophies individuelles et des philosophies de tendance, à quoi il faut ajouter les opinions scientifiques, la religion, le sens commun. Est-il possible de former un système de ce genre artificiellement ? Avec le concours d'individus et de groupes ? L'activité critique est la seule possible, surtout quand on entend poser et résoudre avec une méthode critique les problèmes qui se présentent, comme expression du développement historique. Mais le premier de ces problèmes qu'il faut poser et comprendre est le suivant : la philosophie nouvelle ne peut coïncider avec aucun système du passé, quel que soit son nom. Identité de termes ne signifie pas identité de concepts.

Un livre qu'il faut étudier à ce propos, c'est *l'Histoire du matérialisme* de Lange<sup>3</sup>. Ce livre est sans doute plus ou moins dépassé, par les études publiées depuis sur les différents philosophes matérialistes, mais son importance culturelle reste intacte de ce point de vue : c'est à ce travail que se sont reportés, pour s'informer des précédents, et pour posséder les concepts fondamentaux du matérialisme, toute une série de partisans du matérialisme historique. On peut dire, sous une forme schématique, que les choses se sont passées ainsi : on est parti d'une présupposition dogmatique à savoir que le matérialisme historique est, sans nuance aucune, le matérialisme traditionnel légèrement revu et corrigé (corrigé par la « dialectique » qui se trouve ainsi intégrée comme un chapitre de la logique formelle, et non comme étant elle-même une logique, c'est-à-dire une théorie de la connaissance) ; on a étudié chez Lange ce qu'a été le matérialisme traditionnel et les concepts de ce dernier ont été resservis comme concepts du matérialisme historique. De sorte qu'on peut dire que pour la majeure partie de l'ensemble des concepts qu'on présente sous l'étiquette du matérialisme historique, celui qu'il faut considérer comme le chef d'école, le fondateur, c'est Lange, et personne d'autre. Voilà pourquoi l'étude de ce livre présente un grand intérêt culturel et critique, d'autant que Lange est un historien consciencieux et pénétrant, et qu'il a du matérialisme un concept très précis, défini et limité, ce qui explique qu'il ne considère pas comme matérialistes, - à la grande stupeur de certains qui se mettent, ou peu s'en faut, en colère (comme Plékhanov) - ni le matérialisme historique, ni même la philosophie de Feuerbach. On pourra ici également constater combien la terminologie est conventionnelle, mais elle a son importance dans la détermination des erreurs et des déviations, chaque fois qu'on oublie qu'il faut toujours remonter aux sources culturelles pour identifier la valeur exacte des concepts, car sous le même chapeau peuvent s'abriter des têtes différentes. On sait, d'autre part, que le chef d'école de la philosophie de la praxis n'a jamais appelé « matérialiste » sa conception et que, parlant du

<sup>1</sup> Qui ignore l'histoire.

<sup>2</sup> Réaction propre à un individu.

<sup>3</sup> *Histoire du matérialisme et critique de son importance à notre époque*, trad. de l'allemand sur la 2<sup>e</sup> éd. par B. Pommerol, avec une introduction par D. Nolen. Paris, Reinwald, 1877-1879, 2 vol.

matérialisme français, il le critique et affirme que la critique devrait être plus exhaustive.

C'est ainsi qu'il n'emploie jamais la formule de « dialectique matérialiste » mais « rationnelle » par opposition à « mystique », ce qui donne au terme « rationnel » une signification bien précise <sup>1</sup>.

## La science et les instruments scientifiques

[Retour à la table des matières](#)

On affirme, dans le *Manuel populaire*, que les progrès des sciences dépendent, comme l'effet de la cause, du développement des instruments scientifiques. Il s'agit là d'un corollaire du principe général qui se trouve admis par le *Manuel*, et qui est d'origine lorienne, sur la fonction historique de l' « instrument de production et de travail » (qui est substitué à l'ensemble des rapports sociaux de production). Mais, dans la science géologique, on n'emploie pas d'autre instrument en dehors du marteau, et les progrès techniques du marteau ne sont certes pas comparables aux progrès de la géologie. Si l'histoire des sciences peut se réduire à l'histoire de leurs instruments particuliers, comme le dit le *Manuel*, comment pourra-t-on construire une histoire de la géologie ? Et il est inutile de dire que la géologie se fonde aussi sur les progrès d'un ensemble d'autres sciences, ce qui permettrait d'expliquer le développement de la géologie par l'histoire des instruments de toutes ces sciences, car on finirait, en recourant à cette échappatoire, par énoncer une généralité vide de contenu et par remonter à des mouvements toujours plus vastes, jusqu'aux rapports de production. Il est juste que la géologie ait pour devise « mente *et malleo* <sup>2</sup> ».

On peut dire en général que la progression des sciences ne peut être prouvée par des documents *matériels* ; l'histoire des sciences ne peut être que ravivée dans le souvenir, et il n'est pas possible pour toutes de s'appuyer sur la description des perfectionnements successifs des instruments qui ont été un des moyens du progrès, ni sur la description des machines qui ont été l'application des sciences elles-mêmes. Les principaux « instruments » du progrès scientifique sont d'ordre intellectuel (et également politique), méthodologique, et c'est avec raison que Engels a écrit que les « ins-

<sup>1</sup> Sur cette question, il faut revoir ce qu'écrit Antonio Labriola dans ses essais. (*Note de Gramsci.*)

<sup>2</sup> Avec son intelligence et son marteau.

truments intellectuels » ne sont pas nés du néant, ne sont pas innés dans l'homme, mais sont acquis, se sont développés et se développent historiquement. Qui dira la contribution apportée au progrès des sciences par l'expulsion du domaine scientifique de l'autorité d'Aristote et de la Bible ? Et cette expulsion ne fut-elle pas due au progrès général de la société moderne ? Rappeler l'exemple des théories sur l'origine des sources. La première formulation exacte de la façon dont se forment les sources, se trouve dans *l'Encyclopédie* de Diderot <sup>1</sup>, etc. ; alors qu'on peut démontrer que les hommes du peuple avaient déjà bien avant des opinions exactes sur la question, dans le monde des savants se succédaient les théories les plus arbitraires et les plus bizarres, qui visaient à mettre d'accord la Bible et Aristote avec les observations expérimentales du bon sens.

On peut poser une autre question : si l'affirmation du *Manuel* était vraie, en quoi l'histoire des sciences se distinguerait-elle de l'histoire de la technologie ? C'est avec le développement des instruments scientifiques « matériels », qui a commencé historiquement avec l'avènement de la méthode expérimentale, que s'est développée une science particulière, la science des instruments, étroitement liée au développement général de la production et de la technologie <sup>2</sup>. Pour juger du caractère superficiel de l'affirmation du *Manuel*, il suffit de penser aux sciences mathématiques, qui n'ont besoin d'aucun instrument matériel (je ne pense pas qu'on puisse mettre en avant le développement du boulier), et qui sont elles-mêmes « instrument » de toutes les sciences naturelles.

## L' « instrument technique »

[Retour à la table des matières](#)

Dans le *Manuel populaire*, la conception de l' « instrument technique » est complètement erronée. D'après l'essai de B. Croce sur Achille Loria (*Materialismo Storico ed Economia Marxistica*), il semble que ce soit précisément Loria qui ait été le premier à substituer arbitrairement (ou poussé par la vanité puérile des découvertes originales) l'expression d' « instrument technique » à celle de « forces matérielles de production » et d' « ensemble des rapports sociaux ».

<sup>1</sup> Cf. Textes choisis de l'Encyclopédie, Éditions sociales, Classique du peuple, 1970, et Diderot : De l'interprétation de la nature ; La pensée de Diderot dans l'Encyclopédie. (Les Classiques du peuple, Éditions sociales.)

<sup>2</sup> Sur cette question, il faut voir : G. BOFFITO, *Les Instruments de la science et la science des instruments*, Libreria internazionale Seeber, Firenze, 1929. (*Note de Gramsci.*)

Dans la préface à la *Critique de l'Économie politique*<sup>1</sup>), il est dit :

« Dans la production sociale de leur vie, les hommes entrent en rapports déterminés, nécessaires, indépendants de leur volonté, rapports de production qui correspondent à un certain degré de développement de leurs forces productives matérielles. L'ensemble de ces rapports de production constitue la structure économique de la société, la base réelle sur laquelle s'élève une superstructure juridique et politique et à laquelle répondent des formes sociales et déterminées de conscience... A un certain degré de leur développement, les forces productives matérielles de la société entrent en conflit avec les conditions de production existantes, ou, pour employer ce qui n'en est que l'expression juridique, avec les conditions de propriété dans lesquelles elles ont agi jusqu'alors. De formes évolutives des forces productives, ce qu'elles étaient jusque-là, ces conditions se changent en entraves. C'est à ce moment que prend place une époque de révolution sociale. La modification de la base économique entraîne un bouleversement plus ou moins rapide de l'énorme superstructure... Une formation sociale ne disparaît jamais avant que n'aient été développées toutes les forces productives qu'elle est capable de contenir ; et des conditions de production supérieures ne s'instaurent jamais avant que leurs possibilités matérielles d'existence ne soient écloses au sein de la vieille société. »

Et voici le remaniement de Loria (dans *La terra e il sistema sociale*, p. 16, Verone, Drucker, 1892 ; mais Croce affirme qu'il en existe d'autres, dans d'autres textes de Loria) :

« A un certain stade de l'instrument de production correspond un système donné de production qui se construit sur le premier, et par conséquent un système de rapports économiques, qui moulent ensuite toute la manière d'être de la société. Mais l'évolution incessante des méthodes de production engendre tôt ou tard une métamorphose radicale de l'instrument technique, laquelle rend intolérable ce système de production et d'économie, qui était fondé sur le stade antérieur de la technique. C'est alors que la forme économique vieillie est détruite par le moyen d'une révolution sociale et qu'elle est remplacée par une forme économique supérieure, correspondant à la phase nouvelle de l'instrument de production<sup>2</sup>. »

---

<sup>1</sup> Gramsci cite la traduction donnée par Antonio Labriola. Ce passage est cité par LABRIOLA dans : In. *memoria del Manifesto dei comunisti [En mémoire du Manifeste ...* 1 publié en français dans *Le Devenir Social*, 1895, 1re an., juin, pp. 225-263, juillet, pp. 321-344 (Première collaboration de Labriola à la revue de Sorel), Nous citons le texte du *Devenir Social*, avec quelques corrections de forme.

<sup>2</sup> Loria a écrit un essai brillant et digne de renommée sur les mirobolantes vertus de l'instrument technique dans l'article « L'influence de l'aéroplane », publié par la *Rassegna contemporanea* du due de Cesarò (fasc. de 1912) (*Note de Gramsci*).

Croce ajoute que dans *Le Capital* (livre I) et ailleurs également, est mise en relief l'importance des inventions techniques, et qu'on y fait appel à une histoire de la technique, mais que Marx n'a jamais eu l'idée saugrenue de faire de l' « instrument technique » la cause unique et suprême du développement économique. Le passage de *Zur Kritik*<sup>1</sup> contient les expressions « degré de développement des forces matérielles de production », « mode de production de la vie matérielle », « conditions économiques de la production » et autres formules semblables, qui affirment certes que le développement économique est déterminé par des conditions matérielles, mais qui ne réduisent pas ces dernières à la seule « métamorphose de l'instrument technique ». Croce ajoute ensuite que le fondateur de la philosophie de la praxis ne s'est jamais proposé cette recherche sur la *cause dernière* de la vie économique :

« Sa philosophie n'était pas à si bon marché. Il n'avait pas « flirté » en vain avec la dialectique de Hegel, pour partir ensuite en quête des *causes dernières*. »

Il faut noter que, dans le *Manuel populaire*, on ne cite pas le passage de la préface à *Zur Kritik* et qu'on n'y fait même pas allusion. La chose est assez étrange, puisqu'il s'agit de la source authentique la plus importante pour une reconstruction de la philosophie de la praxis. D'ailleurs, à cet égard, le mode de pensée de l'exposé du *Manuel* n'est pas différent de celui de Loria, si toutefois il n'est pas franchement plus critiquable et plus superficiel. Dans le *Manuel*, on ne comprend pas exactement ce qu'on entend par structure, superstructure, instrument technique : tous les concepts généraux sont nébuleux. L'instrument technique est conçu d'une manière si générique, qu'il a le sens de toute espèce d'outil ou d'ustensile, en allant jusqu'aux instruments qu'emploient les savants dans leurs expériences et... aux instruments de musique. Cette manière de poser la question arrive à compliquer inutilement les choses.

Quand on part de cette manière baroque de penser, toute une série de questions baroques surgissent : par exemple, les bibliothèques sont-elles des structures ou des superstructures ? Et les laboratoires des savants ? S'il est possible de soutenir qu'un art ou une science se développent grâce aux développements des instruments techniques correspondants, pourquoi ne pourrait-on soutenir précisément le contraire, ou franchement que certaines formes instrumentales sont en même temps structure et superstructure ? On pourrait dire que certaines superstructures ont une structure particulière propre, tout en restant des superstructures : ainsi l'art typographique serait la structure matérielle de toute une série d'idéologies, et même de toutes les idéologies et il suffirait de l'existence de l'industrie typographique pour justifier d'une manière matérialiste toute l'histoire. Il resterait ensuite le cas de la mathématique pure, de

---

<sup>1</sup> Début du titre allemand de la *Contribution à la critique de l'économie politique*.

l'algèbre qui, n'ayant pas d'instruments propres, ne pourraient se développer. Il est évident que toute la théorie de l'instrument technique du *Manuel* n'est qu'un *abracadabra*, et qu'elle peut être comparée à la théorie de la « mémoire » imaginée par Croce pour expliquer pourquoi les artistes ne se contentent pas de concevoir leurs oeuvres uniquement dans l'idéal, mais les écrivent et les sculptent, etc. (avec la phénoménale objection de Tilgher à propos de l'architecture : il serait un peu fort, dit-il, que pour conserver le souvenir d'un palais, l'architecte se mette en devoir de le construire) etc. Il est certain que tout cela est une déviation puérile de la philosophie de la praxis, déterminée par la conviction baroque qu'on est d'autant plus orthodoxe, qu'on a davantage recours à des objets « matériels ».

## Objection à l'empirisme

[Retour à la table des matières](#)

La recherche d'une série de faits dont on veut trouver les rapports, présuppose un « concept » qui permette de distinguer cette série de faits d'autres séries possibles : comment se fera le choix des faits qu'on entend apporter comme preuve de la vérité de sa propre thèse, si l'on ne dispose pas antérieurement d'un critère de choix ? Mais que sera ce critère de choix, sinon quelque chose de supérieur à chacun des faits recherchés ? Une intuition, une conception, dont l'histoire doit être considérée comme complexe, un processus à rattacher à tout le processus de développement de la culture, etc. Cette observation est à rattacher à l'autre sur la « loi sociologique » dans laquelle on ne fait que répéter le même fait, une fois comme fait et une autre fois comme loi (sophisme du double fait et non pas loi).

## Concept d' « orthodoxie »

[Retour à la table des matières](#)

De différents points précédemment développés, il apparaît que le concept d' « orthodoxie » doit être rénové et ramené à ses origines authentiques. L'orthodoxie ne doit pas être recherchée chez tel ou tel partisan de la philosophie de la praxis, dans telle ou telle tendance liée à des courants étrangers à la doctrine originelle, mais dans le concept fondamental que la philosophie de la praxis « se suffit à elle-même », contient en elle tous les éléments fondamentaux pour construire non seulement une conception du monde totale et intégrale, une philosophie totale et une théorie totale des sciences naturelles, mais aussi pour vivifier une organisation pratique intégrale de la société, c'est-à-dire pour devenir une civilisation totale et intégrale.

Ce concept d'orthodoxie ainsi rénové, permet de mieux préciser l'attribut de « révolutionnaire » qu'on applique généralement avec tant de facilité à diverses conceptions du monde, à diverses théories, à diverses philosophies. Le christianisme fut révolutionnaire par rapport au paganisme, parce qu'il fut un élément de scission complète entre les partisans de l'ancien et ceux du nouveau monde. Une théorie est précisément « révolutionnaire » dans la mesure où elle est élément conscient de séparation de distinction entre deux camps, dans la mesure où elle est un sommet inaccessible au camp adverse. Considérer que la philosophie de la praxis n'est pas une structure de pensée complètement autonome et indépendante, qui se présente comme l'antagoniste de toutes les philosophies et des religions traditionnelles, signifie en réalité ne pas avoir coupé les ponts avec le vieux monde, sinon franchement avoir capitulé. La philosophie de la praxis n'a pas besoin de soutiens hétérogènes ; elle est, à elle seule, si robuste et si féconde de nouvelles vérités que c'est à elle que recourt le vieux monde pour fournir son arsenal des armes les plus modernes et les plus efficaces. Cela signifie que la philosophie de la praxis commence à exercer une véritable hégémonie sur la culture traditionnelle, mais cette dernière, qui est encore robuste et surtout plus raffinée, mieux léchée, tente de réagir comme la Grèce vaincue, pour triompher complètement de son grossier vainqueur romain.

On peut dire qu'une grande partie de l'œuvre philosophique de B. Croce correspond à cette tentative de réabsorber la philosophie de la praxis et de l'incorporer comme la servante de la culture traditionnelle. Mais, comme le montre le *Manuel*, même des partisans de la philosophie de la praxis qui se disent « orthodoxes », tombent dans le piège et conçoivent eux-mêmes la philosophie de la praxis comme subordonnée à une théorie matérialiste générale (vulgaire), comme d'autres à une théorie idéaliste. Cela ne veut pas dire qu'entre la philosophie de la praxis et les vieilles philosophies, il n'y ait pas des rapports, mais ils sont moins importants que ceux qui existent entre le christianisme et la philosophie grecque. Dans le petit volume d'Otto Bauer sur la religion, on peut trouver quelques indications sur les combinaisons auxquelles a donné lieu ce concept erroné que la philosophie de la praxis n'est pas autonome ni indépendante, mais qu'elle a besoin du soutien d'une autre philosophie tantôt matérialiste, tantôt idéaliste. Bauer soutient comme thèse politique, l'agnosticisme <sup>1</sup> des partis et la

---

<sup>1</sup> C'est-à-dire que les partis sont étrangers à toute prise de position philosophique.

nécessité de permettre à leurs adhérents de se grouper en idéalistes, en matérialistes, en athées, catholiques etc.

*Note.* - Une des causes de l'erreur qui fait qu'on part en quête d'une philosophie générale qui soit à la base de la philosophie de la praxis, et qu'on nie complètement à cette dernière une originalité de contenu et de méthode, semble consister en ceci : à savoir qu'on établit une confusion entre la culture philosophique personnelle du fondateur de la philosophie de la praxis, c'est-à-dire, d'une part entre les courants philosophiques et les grands philosophes auxquels il s'est fortement intéressé quand il était jeune <sup>1</sup>, et dont il reproduit souvent le langage (toujours cependant avec un esprit de détachement, et en prenant soin de noter parfois qu'il entend ainsi faire mieux comprendre son propre concept) et, d'autre part, les origines et les parties constitutives de la philosophie de la praxis. Cette erreur a toute une histoire, en particulier dans la critique littéraire, et on sait que le travail consistant à réduire de grandes œuvres poétiques à leurs sources était devenu, à une certaine époque, la tâche essentielle de bon nombre de grands érudits. L'étude de la culture philosophique d'un homme comme Marx n'est pas seulement intéressante, mais elle est nécessaire, pourvu toutefois qu'on n'oublie pas qu'elle fait exclusivement partie de la reconstruction de sa biographie intellectuelle, et que les éléments de spinozisme, de feuerbachisme, d'hégélianisme, de matérialisme français, etc., ne sont en aucune façon des parties essentielles de la philosophie de la praxis, que cette dernière ne se réduit pas à ces éléments, mais que ce qui est le plus intéressant, c'est précisément le dépassement des vieilles philosophies, la nouvelle synthèse ou les éléments d'une nouvelle synthèse, la nouvelle manière de concevoir la philosophie dont les éléments sont contenus dans les aphorismes ou dispersés dans les écrits du fondateur de la philosophie de la praxis, éléments qu'il faut justement trier et développer d'une manière cohérente. Sur le plan théorique, la philosophie de la praxis ne se confond avec aucune autre philosophie, ne se réduit à aucune : elle n'est pas seulement originale parce qu'elle dépasse les philosophies précédentes, mais surtout dans la mesure où elle ouvre une voie complètement nouvelle, c'est-à-dire où elle rénove de fond en comble la manière de concevoir la philosophie elle-même. Sur le plan de la recherche historique-biographique, on étudiera quels sont les intérêts qui ont été, pour le fondateur de la philosophie de la praxis, l'occasion d'une réflexion philosophique, en tenant compte de la psychologie du jeune chercheur qui se laisse tour à tour attirer intellectuellement par chaque nouveau courant qu'il étudie et qu'il examine, qui se forme une individualité propre grâce à ce vagabondage même, qui crée l'esprit critique et une pensée originale puissante, après avoir fait l'expérience d'une foule de pensées et les avoir confrontées ; on étudiera aussi quels éléments il a incorporés à sa pensée, en les rendant homogènes,

---

<sup>1</sup> Sur les années de jeunesse de Marx (1818-1844), voir A. CORNU, *Karl Marx et Friedrich Engels, leur vie, et leur œuvre*. tome I : Les années d'enfance et de jeunesse - la gauche hégélienne ; tome II : Du libéralisme démocratique au communisme. La *Gazette rhénane*. Les Annales franco-allemandes. Paris, P.U.F., 1955-1958.

mais surtout ce qui est création nouvelle. Il est certain que, pour notre auteur, la philosophie de Hegel est relativement le plus important des mobiles qui l'ont poussé à philosopher, en particulier parce que Hegel a tenté de dépasser les conceptions traditionnelles d'idéalisme et de matérialisme en une nouvelle synthèse qui eut sans aucun doute une importance exceptionnelle, et représente un moment historique mondial de la recherche philosophique. C'est ainsi que, lorsqu'on dit, dans le *Manuel*, que le terme « immanence » est employé dans la philosophie de la praxis dans un sens métaphorique, on parle pour ne rien dire ; en réalité le terme d'immanence a acquis une signification particulière qui n'est pas celle des « panthéistes » et qui n'a pas davantage une autre signification métaphysique traditionnelle, mais qui est nouvelle et demande à être établie. On a oublié que, dans une expression très commune <sup>1</sup>, il fallait mettre l'accent sur le second terme « historique » et non sur le premier d'origine métaphysique. La philosophie de la praxis c'est l' « historicisme » absolu, c'est la pensée qui devient absolument mondaine et terrestre, un humanisme absolu de l'histoire. C'est dans cette direction qu'il faut creuser le filon de la nouvelle conception du monde.

---

<sup>1</sup> « Matérialisme historique ».

## La « matière »

[Retour à la table des matières](#)

Quel est le sens que donne au mot « matière » le *Manuel populaire* ? Dans un manuel populaire, encore plus que dans un livre destiné à des gens instruits, et spécialement dans celui-ci qui prétend être le premier travail du genre, il faut définir avec exactitude non seulement les concepts fondamentaux, mais toute la terminologie, afin d'éviter les causes d'erreur occasionnées par les acceptions populaires et vulgaires des mots scientifiques. Il est évident que pour la philosophie de la praxis, la « matière » ne doit être entendue, ni dans le sens que lui donnent les sciences naturelles (physique, chimie, mécanique, etc. ; ces sens doivent d'ailleurs être enregistrés et étudiés dans leur développement historique), ni dans les sens qu'on lui trouve dans les différentes métaphysiques matérialistes. Les différentes propriétés physiques (chimiques, mécaniques, etc.) de la matière, qui dans leur ensemble constituent la matière elle-même (à moins qu'on ne retombe dans une conception du noumène kantien) sont prises en considération, mais dans la seule mesure où elles deviennent « élément économique » productif. La matière ne doit donc pas être considérée comme telle, mais comme socialement et historiquement organisée pour la production, et par suite, la science naturelle doit être considérée comme étant essentiellement une catégorie historique, un rapport humain. L'ensemble des propriétés de chaque type de matériel a-t-il jamais été le même ? L'histoire des sciences techniques démontre que non. Combien de temps ne fallut-il pas pour qu'on se souciât de la force mécanique de la vapeur ? Et peut-on dire que cette force existait avant d'être utilisée par les machines humaines ? Alors en quel sens, et jusqu'à quel point n'est-il pas vrai que la nature ne donne pas lieu à des découvertes ni à des inventions de forces préexistantes, de qualités préexistantes de la matière, mais seulement à des « créations » qui sont étroitement liées aux intérêts de la société, au développement et aux nécessités ultérieures de développement des forces productives ? Et le concept idéaliste selon lequel la nature n'est rien d'autre que la catégorie économique, ne pourrait-il pas, une fois épuré de ses superstructures spéculatives, être réduit en termes de philosophie de la praxis et démontré comme historiquement lié à cette dernière et à son développement ? En réalité, la philosophie de la praxis n'étudie pas une machine pour connaître et établir la structure atomique de son matériel, les propriétés physiques-chimiques-mécaniques de ses composantes naturelles (objet d'étude des sciences exactes et de la technologie), mais en voyant en elle un moment des forces matérielles de production, un objet de propriété de forces sociales déterminées, et dans la mesure où la machine exprime un rapport social et où ce dernier correspond à une période historique déterminée. L'ensemble des forces matérielles de production est, dans le développement historique, l'élément le moins variable, c'est l'élément dont chaque changement peut être constaté et mesuré avec une exactitude mathématique, qui peut par conséquent donner lieu à des observations et à des critères de caractère expérimental et donc à la reconstruction d'un robuste squelette du devenir historique. La variabilité de l'ensem-

ble des forces matérielles de production est, elle aussi, mesurable, et il est possible d'établir avec une certaine précision quand son développement, de quantitatif, devient qualitatif. L'ensemble des forces matérielles de production est à la fois une cristallisation de toute l'histoire du passé et la base de l'histoire présente et à venir, c'est un document et en même temps une force active et actuelle de propulsion. Mais le concept d'activité de ces forces ne peut être confondu avec l'activité au sens physique ou métaphysique, ni même comparé, avec cette dernière. L'électricité est historiquement active, mais non pas en tant que simple force naturelle, (en tant que décharge électrique qui provoque des incendies, par exemple), mais en tant qu'élément de production dominé par l'homme et incorporé à l'ensemble des forces matérielles de production, objet de propriété privée. En tant que force naturelle abstraite, l'électricité existait même avant de devenir une force productive, mais elle n'opérait pas dans l'histoire, et elle était un sujet d'hypothèse dans l'histoire naturelle (et avant, elle était le « néant » historique, parce que personne ne s'en occupait, et que, pour mieux dire tous l'ignoraient).

Ces observations permettent de comprendre comment l'élément causal admis par les sciences naturelles pour expliquer l'histoire humaine est purement arbitraire, quand il n'est pas un retour aux anciennes interprétations idéologiques. Par exemple, le *Manuel* affirme que la nouvelle théorie atomique détruit l'individualisme (les robinsonades <sup>1</sup>). Mais qu'entend-on par là ? Que signifie rapprocher la politique des théories scientifiques, sinon que le mouvement de l'histoire est dû à ces théories scientifiques, c'est-à-dire aux idéologies, en vertu de quoi, pour vouloir être ultra-matérialiste, on tombe dans une forme baroque d'idéalisme abstrait ? Et à cette critique, on ne peut répondre que ce n'est pas la théorie atomiste qui a détruit l'individualisme, mais la réalité naturelle que la théorie décrit et constate, sans tomber dans les contradictions les plus compliquées, car cette réalité naturelle, on la suppose antérieure à la théorie et par conséquent agissante quand l'individualisme est en vogue. Comment donc la réalité « atomiste » pouvait-elle alors ne pas agir toujours, si elle est, et si elle était alors, une loi naturelle, pourquoi lui fallut-il attendre, pour agir, que les hommes en eussent construit une théorie ? Les hommes n'obéissent-ils vraiment qu'aux lois qu'ils connaissent, comme si elles étaient promulguées par les Parlements ? Et qui pourrait faire observer aux hommes les lois qu'ils ignorent, si l'on s'en tient au principe de la législation moderne qui veut que l'ignorance de la loi ne puisse être invoquée par le coupable ? (Qu'on ne dise pas que les lois d'une science naturelle déterminée sont identiques aux lois de l'histoire, ou que, l'ensemble des idées scientifiques formant une unité homogène, on peut réduire une science à l'autre ou une loi à l'autre, car en ce cas, en vertu de quel privilège tel élément déterminé de la physique, et non tel autre, peut-il être l'élément susceptible d'être réduit à l'unité de la conception du monde ?) En réalité, c'est là, entre tant d'autres, un élément du *Manuel populaire* qui démontre de quelle façon superficielle on a posé le problème de la

---

<sup>1</sup> Les études que faisaient les économistes sur Robinson tout seul dans son île. « Les Robinsonades dans les sciences sociologiques correspondaient exactement aux atomes de l'ancienne mécanique. » (*Manuel populaire*, p. 340.)

philosophie de la praxis, qu'on n'a pas su donner à cette conception du monde son autonomie scientifique et la position qui lui revient en face des sciences naturelles, et même, ce qui est pire, en face de ce vague concept de science en général qui est propre à une conception vulgaire du peuple (pour qui, même les tours de prestidigitations sont de la science). La théorie atomiste moderne est-elle une théorie « définitive » établie une fois pour toutes ? Qui (quel savant) oserait l'affirmer ? Ou bien n'est-elle pas, elle aussi, une simple hypothèse scientifique qui pourra être dépassée, autrement dit absorbée dans une théorie plus vaste et plus compréhensive ? Pourquoi donc la référence à cette théorie devrait-elle avoir été décisive et avoir mis fin au problème de l'individualisme et des robinsonades ? (Mis à part le fait que les robinsonades peuvent être parfois des schèmes pratiques construits pour indiquer une tendance ou pour une démonstration par l'absurde : même l'auteur de l'économie critique <sup>1</sup> a eu recours à des robinsonades.) Mais il y a d'autres problèmes : si la théorie atomiste était ce que le *Manuel* prétend qu'elle est, étant donné que l'histoire de la société est une série de bouleversements et que les formes de société ont été nombreuses, comment donc la société n'a-t-elle pas toujours obéi, elle aussi, à cette loi, alors que la théorie atomiste serait le reflet d'une réalité toujours semblable ? Ou alors prétendrait-on que le passage du régime corporatif médiéval à l'individualisme économique ait été anti-scientifique, une erreur de l'histoire et de la nature ? Selon la théorie de la praxis, il est évident que ce n'est pas la théorie atomiste qui explique l'histoire humaine, mais l'inverse, autrement dit que la théorie atomiste comme toutes les hypothèses et toutes les opinions scientifiques sont des superstructures <sup>2</sup>.

## Quantité et qualité

[Retour à la table des matières](#)

Il est dit, dans le *Manuel populaire* (occasionnellement, car l'affirmation n'est pas justifiée, n'est pas évaluée, n'exprime pas un concept fécond, mais elle est fortuite, sans lien avec ce qui précède et ce qui suit), que toute société est quelque chose de plus que la simple somme de chacun des membres qui la composent. La chose est vraie, dans l'abstrait, mais quelle est sa signification concrète ? L'explication qu'on en a donnée, empiriquement, est souvent baroque. On dit que cent vaches prises une par une sont bien différentes de cent vaches considérées dans leur ensemble, qui forment alors un troupeau, en se bornant ainsi à un simple jeu de mots. On a dit, de la même manière que, dans la numération, quand on arrive à dix, on a une dizaine, comme si le couple, le trio, le quartette n'existaient pas, etc. c'est-à-dire simplement un mode de

<sup>1</sup> Le Capital.

<sup>2</sup> La théorie atomiste servirait à expliquer l'homme biologique comme agrégat de corps différents, et à expliquer la société des hommes. Quelle théorie compréhensive ! (*Note de Gramsci.*)

numération différent. L'explication théorique-pratique la plus concrète, on la trouve dans le livre 1er du *Capital*, là où l'auteur montre que, dans le système de l'entreprise, il existe une norme de production qui ne peut être attribuée à aucun travailleur particulier, mais à l'ensemble des travailleurs, à l'homme collectif. C'est quelque chose de semblable qui se produit à l'échelle de la société tout entière, qui est fondée sur la division du travail et des fonctions, et vaut donc plus que la somme des individus qui la composent. La manière dont la philosophie de la praxis a « rendu concrète » la loi hégélienne de la quantité qui devient qualité est encore un de ces nœuds historiques que le *Manuel populaire* ne tente pas de démêler, mais qu'il considère comme déjà connus, quand il ne se contente pas de simples jeux de mots, comme ceux sur l'eau qui en changeant de température, change d'état (glace, liquide, gaz), ce qui n'est rien d'autre qu'un fait mécanique, déterminé par un agent extérieur (le feu, le soleil, ou l'évaporation de l'acide carbonique solide, etc.)

Dans l'homme, qui sera cet agent extérieur ? Dans l'entreprise, c'est la division du travail, etc., conditions créées par l'homme lui-même. Dans la société, l'ensemble des forces productives. Mais l'auteur du *Manuel* n'a pas pensé que si tout agrégat social est quelque chose de plus (et même de différent) que la somme des individus qui le composent, cela signifie que la loi ou le principe qui explique le développement de la société ne peut être une loi physique puisque, dans la physique, on ne sort jamais de la sphère de la quantité autrement que par métaphore. Toutefois, dans la philosophie de la praxis, la qualité est toujours intimement liée à la quantité, et c'est même à cet étroit rapport qu'elle doit son rôle le plus original et le plus fécond. L'idéalisme fait en réalité de ce « quelque chose de plus » une hypostase, de la qualité, il fait un être distinct, l'« esprit », comme la religion en avait fait la divinité. Mais si la religion et l'idéalisme en font une hypostase, autrement dit une abstraction arbitraire, et non pas un processus de distinction analytique, pratiquement nécessaire pour des raisons pédagogiques, c'est aussi une hypostase que fait le matérialisme vulgaire, qui « divinise » une matière hypostatique.

Il faut rapprocher ce point de vue sur la conception de la société avec la conception de l'État propre aux idéalistes actuels. Pour les actualistes, l'État finit par être précisément ce quelque chose qui est supérieur aux individus (encore qu'après les conséquences qu'a tirées [Ugo] Spirito, en ce qui concerne la propriété, de l'identification idéaliste de l'individu à l'État, Gentile ait apporté quelques prudentes précisions dans *L'Educazione fascista* d'août 1932). La conception des actualistes vulgaires était tombée si bas dans la pure répétition mécanique, que la seule critique possible était la caricature humoristique. On pouvait penser à une recrue qui expose aux officiers du conseil de révision la théorie de l'État au-dessus des individus et demande qu'on laisse la liberté à sa personne physique et matérielle et qu'on enrôle ce rien de « quelque chose <sup>1</sup> » qui contribue à constituer le « quelque chose » national

<sup>1</sup> L'expression (« quel tantino di qualcosa ») est la caricature d'un tic de Ugo Spirito. Actualiste appliqué qui pousse à des limites héroïques l'identité absolue État-individu, le philosophe des corporations s'arrête avec complaisance sur « ce quelque chose » sans quoi l'individu n'a ni valeur ni rationalité, par quoi il devient « intelligible et logiquement considérable ». « C'est dans la mesu-

qu'est l'État. On pourrait aussi rappeler l'histoire du « *Novellino* »<sup>1</sup> où le sage Saladin règle le différend entre le rôtisseur qui veut être payé pour la fumée du rôti et le mendiant qui ne veut pas payer : le Saladin fait payer avec le son de la monnaie et dit au rôtisseur d'empocher le son, comme le mendiant a mangé l'appétissante fumée.

## La téléologie

[Retour à la table des matières](#)

Dans le problème de la téléologie, le *Manuel* met en évidence, d'une façon encore plus voyante, le défaut qui consiste à présenter les doctrines philosophiques du passé sur le même plan de trivialité et de banalité, en sorte que le lecteur a l'impression que toute la culture passée est une fantasmagorie de bacchantes en délire. La méthode est répréhensible à bien des points de vue : un lecteur sérieux, qui parvient à étendre ses notions et à approfondir ses études, pense qu'on s'est moqué de lui et fait peser ce soupçon sur tout l'ensemble du système. Il est aisé de donner l'impression qu'on s'est élevé au-dessus d'une position en abaissant cette dernière, mais il s'agit d'une pure illusion verbale. Présenter les problèmes sous un jour aussi burlesque peut avoir un sens chez Voltaire, mais n'est pas Voltaire qui veut, c'est-à-dire un grand artiste.

C'est ainsi que le *Manuel* présente la question de la téléologie dans ses manifestations les plus infantiles, alors qu'il oublie la position définie par Kant. On pourrait peut-être démontrer que dans le *Manuel*, il y a beaucoup de téléologie inconsciente qui reproduit sans le savoir le point de vue de Kant : par exemple, le chapitre sur l'« équilibre entre la nature et la société »<sup>2</sup>.

---

re de ce « quelque chose » en somme qu'individu et État s'identifient et que le sujet économique - l'État qui est individu et l'individu qui est État -devient une réalité positive, et que l'action économique devient susceptible de considération scientifique. » (U. SPIRITO : I *Fondamenti della economia corporativa*, Milano, Treves, 1936, p. 50.)

<sup>1</sup> Recueil anonyme de cent nouvelles, le premier en langue italienne composé vers la fin du XIIIe siècle. On trouve également chez Rabelais le thème de la nouvelle à laquelle Gramsci fait allusion, mais c'est un fou qui prononce la sentence (*Pantagruel*, livre III, chap. 37, Paris, Garnier, 1950, tome 1, p. 424).

<sup>2</sup> Dans les *Xenien* [Xénies] \* de Goethe : « Le « Téléologien » : - « Nous adorons le bon créateur du monde qui, en créant le liège inventa en même temps le bouchon » (cité par B. Croce, dans le vol. sur Goethe \*\*, p. 262). Croce met cette note : « contre le finalisme extrinsèque, généralement admis au XVIIIe siècle, et que Kant avait récemment critiqué, en lui substituant un concept plus profond de la finalité ». Ailleurs, Goethe répète ce même motif et dit qu'il l'a emprunté à Kant : « Kant est le plus éminent des philosophes modernes, celui dont les doctrines ont eu le plus d'influence sur ma culture. Sur la distinction du sujet de l'objet et le principe scientifique selon lequel toute chose existe et se développe par sa raison propre et intrinsèque (le liège, pour exprimer l'idée sous la forme d'un proverbe, ne naît pas pour servir de bouchons à nos bouteilles), je pensais comme Kant, et par la suite, je consacrai tous mes efforts à l'étude de sa philosophie. » Dans la conception de « mission historique », ne pourrait-on découvrir une racine téléologique ? Et en fait, dans bien des cas, cette conception prend une signification équivoque et mystique. Mais

## Sur l'art

[Retour à la table des matières](#)

Dans le chapitre consacré à l'art, on affirme que les plus récents travaux sur l'esthétique posent, eux aussi, l'identité de la forme et du contenu. On peut considérer cet exemple comme un de ceux qui dévoilent de la façon la plus voyante l'incapacité critique à établir l'histoire des concepts et à reconnaître la signification réelle des concepts eux-mêmes suivant l'emploi qu'en font les différentes théories. Il est vrai que l'identification du contenu et de la forme est affirmée par l'esthétique idéaliste (Croce)<sup>1</sup>, mais elle se fonde sur des présuppositions idéalistes et s'exprime dans une terminologie idéaliste. « Contenu » et « forme » n'ont donc pas la signification que le *Manuel* leur prête. Que forme et contenu s'identifient signifie que, dans l'art, le contenu n'est pas le « sujet abstrait », c'est-à-dire l'intrigue romanesque et la masse particulière des sentiments génériques, mais l'art lui-même, une catégorie philosophique, un moment « distinct » de l'esprit, etc. On voit donc que forme ne signifie pas « technique », comme le croit le *Manuel*.

Toutes les indications et les allusions concernant l'esthétique et la critique artistique doivent être rassemblées et analysées. Mais en attendant, on peut utiliser comme exemple le paragraphe consacré au *Prométhée* de Goethe<sup>2</sup>. Le jugement sur Goethe est superficiel et extrêmement générique. L'auteur, apparemment, ne connaît ni l'histoire exacte de cette ode, ni l'histoire du mythe de Prométhée dans la littérature mondiale, avant Goethe et surtout, tant dans la période qui a précédé l'activité littéraire de Goethe que dans la période contemporaine. Mais peut-on donner un jugement comme celui qu'on trouve dans le *Manuel*, sans connaître justement ces éléments ? Comment, si on les ignore, distinguer ce qui appartient plus personnellement à Goethe de ce qui est représentatif d'une époque et d'un groupe social ? Ces sortes de jugements sont

---

dans d'autres cas, elle a une signification qui, après le concept kantien de la téléologie, peut être soutenue et justifiée par la philosophie de la praxis. (*Note de Gramsci.*)

\* [Xénies] épigrammes sous forme de distiques, publiées en collaboration avec Schiller (1895-1897).

\*\* [Vol. sur Goethe]. La 4<sup>e</sup> édition (Bari, Laterza, 1946) comprend 2 vol. : XII-316 p. et 296 p.

<sup>1</sup> L'unité de la forme et du contenu doit être entendue « comme l'unité concrète et vivante qui est dans la synthèse *a priori* ; et l'art est une véritable synthèse *a priori* esthétique, du sentiment et de l'image dans l'intuition »... CROCE : *Breviario di estetica*, 1913 (Ira éd.), p. 40. [Breviaire d'esthétique, trad. G. Bourgin, Paris, Payot, 1923]. Sur les rapports forme-contenu, voir p. 208.

<sup>2</sup> Le paragraphe se trouve dans le passage qui analyse les forces productives comme base technique de la société : « nous trouvons l'expression poétique de la domination croissante de l'homme sur la nature, de sa force active, dans le *Prométhée* de Goethe : « Zeus, couvre ton ciel - avec les nues - et, pareil à l'enfant - qui coupe les têtes des chardons - amuse-toi avec les chênes et les cimes des montagnes ; - et pourtant tu es obligé - de me laisser ma terre - et ma chaumière que tu n'as pas construite, - et mon foyer, - dont tu m'envies - la chaleur. » (*Manuel populaire*, pp. 124-125.)

d'autant plus justifiés qu'ils ne sont justement pas des généralités vides où l'on peut faire entrer les choses les plus disparates, mais qu'ils sont au contraire précis, démontrés, péremptoirs ; autrement, ils ne sont destinés qu'à discréditer une théorie et à encourager une manière superficielle de traiter les problèmes (se souvenir toujours de la phrase de Engels contenue dans la lettre publiée par le *Sozialistische Akademiker*).

Deuxième partie : section I

## IV

---

# BENEDETTO CROCE ET LE MATÉRIALISME HISTORIQUE

[Notes appartenant au Cahier XXXIII (10) écrit entre 1932 et 1935.]

## Notes

[Retour à la table des matières](#)

1. Éléments d'histoire éthico-politique dans la philosophie de la praxis : concept d'hégémonie, revalorisation du front philosophique, étude systématique de la fonction des intellectuels dans la vie étatique et historique, doctrine du parti politique comme avant-garde de tout mouvement historique progressif.

2. *Croce-Loria*. On peut montrer qu'il n'y a pas une très grande différence entre Croce et Loria, par exemple dans la manière d'interpréter la philosophie de la praxis. Croce, en réduisant la philosophie de la praxis à un canon pratique pour l'interprétation historique par lequel on attire l'attention des historiens sur les faits économiques, n'a fait que réduire le marxisme à une forme d'« économisme ». Si on dépouille Loria de toutes ses bizarreries stylistiques et de ses fantasmagories effrénées (et certes, on perd ainsi beaucoup de ce qui est caractéristique de Loria), on voit qu'il se rapproche de Croce dans le noyau le plus sérieux de son interprétation (voir à ce propos *Conversations critiques, I*, p. 291 et sq.).

3. Histoire spéculative et nécessité d'une plus grande Minerve. Léon Battista Alberti a écrit des mathématiciens : « Ceux-ci, avec la seule intelligence et toute matière mise à part, mesurent les formes des choses. Nous autres, parce que nous voulons que les choses soient données à voir, nous emploierons pour cela une plus grande Minerve. »

4. S'il était vrai, de façon aussi générale, que l'histoire de l'Europe du XIXe siècle a été l'histoire de la liberté, toute l'histoire précédente aurait été tout aussi généralement celle de l'autorité ; les siècles précédents auraient été dans leur ensemble d'une même couleur grise et indistincte, sans développement, sans lutte. De plus : un principe hégémonique (éthico-politique) triomphe après avoir vaincu un autre principe (et l'avoir assimilé comme moment, dirait justement Croce). Mais pourquoi le vaincra-t-il ? Grâce à ses qualités intrinsèques, de caractère « logique » et rationnel abstrait ? Ne pas rechercher les raisons de cette victoire signifie faire une histoire descriptive en extériorité, sans mettre en relief les relations nécessaires et causales. Le Bourbon représentait lui aussi un principe éthico-politique, personnifiait une « religion » qui avait ses fidèles parmi les paysans et les *lazzari*. Il y a donc toujours eu lutte entre deux principes hégémoniques, entre deux « religions », et il faudra non seulement décrire l'expansion triomphale de l'une d'elles, mais la justifier historiquement. Il faudra expliquer pourquoi en 1848 les paysans croates ont combattu contre les libéraux milanais et pourquoi les paysans lombardo-vénitiens ont combattu contre les libéraux viennois. A cette époque, le lien réel éthico-politique entre gouvernants et gouvernés était la personne de l'empereur ou du roi (« Nous avons écrit sur le front " Vive François II " »), comme plus tard le lien sera non pas celui du concept de liberté, mais le concept de patrie et de nation. La « religion » populaire substituée au catholicisme (ou mieux, combinée avec lui) a été celle du « patriotisme » et du nationalisme. J'ai lu que, pendant l'affaire Dreyfus, un savant français, franc-maçon et ministre, a dit explicitement que son parti voulait anéantir l'influence de l'Église en France et, puisque la foule avait besoin d'un fanatisme (les Français utilisent en politique le terme « mystique »), on aurait organisé l'exaltation du sentiment patriotique. Il faut rappeler du reste le sens que prend le terme « patriote » pendant la Révolution française (il signifie certainement « libéral » mais dans un sens national concret) et comment, au cours des luttes du XIXe siècle, il a été remplacé par celui de « républicain », en raison du nouveau sens pris par le terme patriote, qui est devenu le monopole des nationalistes et des droites en général. Que le contenu concret du libéralisme populaire ait été le concept, de patrie et de nation, on peut le voir à travers son développement en nationalisme et dans la lutte menée contre le nationalisme aussi bien par Croce, représentant de la religion de la liberté, que par le pape, représentant du catholicisme. (On peut obtenir une illustration de cette religion populaire de la patrie, sous forme populaire, dans les sonnets de Pascarella sur « La découverte de l'Amérique ».)

5. L'histoire spéculative peut être considérée comme un retour, sous une forme littéraire rendue plus habile et moins naïve grâce au développement du talent critique, à des types d'histoire déjà discrédités en raison de la vanité de leur contenu et de leur

rhétorique et repérés dans divers livres de Croce lui-même. L'histoire éthico-politique, en tant qu'elle fait abstraction du concept de bloc historique, dans lequel le contenu économique et social et la forme éthico-politique s'identifient concrètement dans la reconstruction des diverses périodes historiques, n'est rien autre qu'une présentation polémique de philosophèmes plus ou moins intéressants, mais ce n'est pas de l'histoire. Dans les sciences naturelles, cela équivaldrait à un retour aux classifications selon la couleur de la peau, des plumes, du poil des animaux et non selon la structure anatomique. La référence que le matérialisme historique fait aux sciences naturelles en lui faisant parler de l' « anatomie » de la société, était seulement une métaphore et une exhortation à approfondir les recherches méthodologiques et philosophiques. Dans l'histoire des hommes, qui n'a pas pour tâche de classer de façon naturaliste les faits, la « couleur de la peau » fait bloc avec la structure anatomique et avec toutes les fonctions physiologiques ; on ne peut pas penser un individu écorché comme l' « individu » véritable, on ne peut pas penser davantage l'individu désossé et sans squelette. Un sculpteur, Rodin, a dit (cf. Maurice Barrès, *Mes Cahiers, IV*) : « Si nous n'étions pas prévenus contre le squelette, nous verrions comme il est beau. » On « voit dans un tableau ou dans une statue de Michel-Ange le squelette des personnages représentés, on sent la fermeté de la structure sous les couleurs ou le relief du marbre. L'histoire de Croce représente des « figures » désossées, aux chairs flasques et pendantes, même sous le fard des grâces littéraires de l'écrivain.

6. Le transformisme <sup>1</sup> comme l'une des formes de la révolution passive dans la période de 1870 à nos jours.

7. Pour estimer la fonction de Croce dans la vie italienne rappeler qu'aussi bien les *Mémoires* de Giolitti que celles de Salandra sont conclues par une lettre de Croce.

8. En langage crocien, on peut dire que la religion de la liberté s'oppose à la religion du Syllabus qui nie en bloc la civilisation moderne. La philosophie de la praxis est une « hérésie » de la religion de la liberté, parce qu'elle est née sur le sol de la civilisation moderne. (M.S., pp. 203-204.)

## La baisse tendancielle du taux de profit

<sup>1</sup> On appela « transformisme » le mouvement de concentration parlementaire qui se produisit à la Chambre italienne en 1881 pour soutenir le ministère Degrétis. Ce fut le premier exemple en Italie d'un gouvernement qui ne s'appuyait plus au Parlement, sur une majorité de partis, mais sur une majorité d'influence personnelle.

Cette coalition temporaire d'intérêts entre groupes de la « droite » et de la « gauche » s'appuya, dans le pays, sur une politique de corruption pour s'assurer dans chaque région une clientèle de députés et de notables.

Voir aussi la note « Le concept de révolution passive », *infra*, pp. 536-547.

[Retour à la table des matières](#)

Il faut relever dans l'écrit de Croce sur la baisse tendancielle du taux de profit une erreur fondamentale <sup>1</sup>. Ce problème est déjà posé dans le livre I du *Capital*, là où l'on parle de la plus-value relative ; on observe au même endroit comment se manifeste une contradiction dans ce processus : tandis que le progrès technique permet d'un côté une dilatation de la plus-value, il détermine d'un autre côté, par le changement qu'il introduit dans la composition du capital, la baisse tendancielle du taux de profit ; et on le démontre dans le livre III du *Capital*. Croce présente comme objection à la théorie exposée dans le livre III, ce qui est exposé dans le livre I, c'est-à-dire qu'il pose comme objection à la baisse tendancielle du taux de profit la démonstration de l'existence d'une plus-value relative due au progrès technique, sans jamais toutefois faire allusion au livre I, comme si l'objection était sortie de son cerveau ou était tout simplement le fruit du bon sens.

En tout cas il faut dire que la question de la loi tendancielle du taux de profit ne peut être étudiée seulement d'après l'exposé fait dans le livre III ; l'exposé du livre III est l'aspect contradictoire du développement exposé dans le livre I et on ne peut pas l'en détacher. De plus, il faudrait peut-être déterminer avec plus de soin le sens de loi « tendancielle » : *puisque* toute loi, en économie politique, ne peut pas ne pas être tendancielle, étant donné qu'elle s'obtient en isolant un certain nombre d'éléments et en négligeant donc les forces contraires, il faudra sans doute distinguer un degré supérieur ou inférieur de tendencialité ; tandis que l'adjectif tendanciel est d'ordinaire sous-entendu comme évident, on y insiste au contraire lorsque la tendencialité devient un caractère organiquement important, comme c'est le cas lorsque la baisse du taux de profit est présentée comme l'aspect contradictoire d'une autre loi, celle de la production de la plus-value relative, lorsque l'une tend à annuler l'autre avec cette prévision que la baisse du taux de profit prévaudra. A quel moment peut-on estimer que la contradiction se nouera comme un nœud gordien, normalement insoluble, et exigera l'intervention d'une épée d'Alexandre ?

Quand toute l'économie mondiale sera devenue capitaliste et aura atteint un certain niveau de développement ; quand la « frontière mobile » du monde économique capitaliste aura rejoint ses colonnes d'Hercule. Les forces opposées à la loi tendancielle et qui se résument dans la production d'une plus-value relative toujours plus grande, ont des limites qui sont fixées, par exemple, sur le plan technique par l'extension et la résistance élastique de la matière, et sur le plan social par le taux de tolérance au chômage dans une société donnée. Autrement dit, la contradiction écono-

---

<sup>1</sup> Cf. CROCE, *MEHM*, éd. fr., pp. 237-256.

mique devient contradiction politique et se résout politiquement dans un renversement de la praxis <sup>1</sup>.

Il faut encore remarquer que Croce oublie un élément fondamental de la formation de la valeur et du profit dans son analyse, à savoir le « travail socialement nécessaire » dont la formation ne peut être étudiée et mise en évidence dans une seule usine ou dans une seule entreprise. Le progrès technique donne justement à telle ou telle entreprise particulière la chance moléculaire d'augmenter la productivité du travail au-delà de la moyenne sociale et par suite de réaliser des profits exceptionnels (comme c'est étudié dans le livre I) ; mais à peine ce progrès s'est-il socialisé que cette position initiale se perd peu à peu et la loi de la moyenne sociale de travail fonctionne et abaisse, à travers la concurrence, les prix et les profits : on a alors une baisse du taux de profit, car la composition organique du capital se révèle défavorable. Les entrepreneurs tentent de prolonger la chance initiale aussi longtemps que possible même au moyen de l'intervention législative : défense des brevets, des secrets industriels, etc. qui cependant ne peut qu'être limitée à quelques aspects du progrès technique, sans doute secondaires, mais qui de toute façon ont un poids non négligeable. Le moyen le plus efficace utilisé par les entrepreneurs isolés pour échapper à la loi de la chute du taux de profit, consiste à introduire sans cesse des modifications nouvelles et progressives dans tous les secteurs du travail et de la production ; sans négliger les apports moins importants du progrès qui, dans les très grandes entreprises et multipliés sur une grande échelle, donnent des résultats très appréciables. On peut étudier l'ensemble des activités industrielles d'Henry Ford de ce point de vue : une lutte continuelle, incessante pour fuir la loi de la baisse du taux de profit, en maintenant une position de supériorité sur les concurrents. Ford a dû sortir du champ strictement industriel de la production pour organiser aussi les transports et la distribution de ses marchandises, en déterminant ainsi une distribution de la masse de plus-value plus favorable à l'industriel producteur.

L'erreur de Croce est multiple : il part du présupposé que tout progrès technique détermine immédiatement, comme tel, une baisse du taux de profit, ce qui est erroné, puisque le Capital affirme seulement que le progrès technique détermine un processus de développement contradictoire, dont un des aspects est la baisse tendancielle. Il affirme tenir compte de toutes les prémisses théoriques de l'économie critique et il oublie la loi du travail socialement nécessaire. Il oublie entièrement la partie de la question traitée dans le livre I, ce qui lui aurait épargné toute cette série d'erreurs, oublié d'autant plus grave qu'il reconnaît lui-même que la section consacrée à la loi de la chute tendancielle dans le livre III, est incomplète, seulement esquissée, etc. ; une raison péremptoire pour étudier tout ce que le même auteur avait écrit ailleurs sur ce sujet <sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Au sujet de la baisse tendancielle du taux de profit, voir un travail recensé dans *Nuovi Studi*, 1re année, et dû à un économiste allemand, disciple dissident de Franz Oppenheimer, et un livre plus récent de Grossmann recensé dans *Critica Sociale*, par Lucien Laurat. (*Note de Gramsci.*)

<sup>2</sup> La question du texte du livre III peut être réétudiée à présent que l'on dispose, comme je le crois, de l'édition diplomatique de l'ensemble des annotations et des notes qui ont dû servir à sa rédaction

Il faut développer la remarque sur le sens que doit avoir le terme « tendanciel » lorsqu'il est rapporté à la loi de la baisse du profit. Il est évident que, dans ce cas, la tendencialité ne peut pas être seulement rapportée aux forces contropérantes dans la réalité, toutes les fois qu'on y abstrait quelques éléments isolés, pour construire une hypothèse logique. Puisque la loi est l'aspect contradictoire d'une autre loi : la loi de la plus-value relative qui détermine l'expansion moléculaire du système d'usine, c'est-à-dire le développement même du mode de production capitaliste, il ne peut s'agir de forces contropérantes identiques à celles que l'on rencontre dans les hypothèses économiques ordinaires. Dans ce cas, la force contropérante est elle-même étudiée organiquement et donne lieu à une loi tout aussi organique que la loi de la baisse du taux de profit. La signification du « tendanciel » paraît devoir être de caractère « historique » réel et non méthodologique : le terme sert justement à indiquer le processus dialectique par lequel une impulsion moléculaire progressive conduit à un résultat tendanciellement catastrophique dans l'ensemble social, résultat d'où partent d'autres impulsions singulières progressives dans un processus de continuel dépassement qui pourtant ne peut pas se dérouler à l'infini, même s'il se désagrège en un très grand nombre de phases intermédiaires de dimension et d'importance diverses. Il n'est pas totalement exact, pour la même raison, de dire comme le fait Croce dans la préface à la seconde édition de son livre, que si la loi de la baisse du taux de profit était établie avec exactitude, comme le croyait son auteur, elle « entraînerait ni plus ni moins que la fin automatique et prochaine de la société capitaliste ». Rien d'automatique et donc, à plus forte raison, rien de prochain. Cette déduction de Croce est imputable à l'erreur qui consiste à avoir examiné la loi de la chute du taux de profit en l'isolant du processus dans lequel elle a été conçue et en l'isolant non pas dans le but scientifique d'une meilleure exposition, mais comme si elle était valable « absolument » et non comme terme dialectique d'un processus organique plus vaste. Que grand nombre de gens aient interprété la loi à la manière de Croce, n'exempte pas ce dernier d'une responsabilité scientifique certaine.

De nombreuses affirmations de l'économie critique ont été ainsi « mythifiées » et il n'est pas dit qu'une telle formation de mythes n'ait pas eu une importance pratique immédiate et ne puisse pas encore en avoir une. Mais il s'agit d'un autre aspect de la question, qui a peu de rapport avec la position scientifique du problème et avec la déduction logique : elle pourra être examinée au point de vue de la critique des méthodes politiques et des méthodes de politique culturelle. Il est probable que, de ce point de vue, il faudra montrer que la méthode qui consiste à forcer arbitrairement une thèse scientifique pour en tirer un mythe populaire énergétique et propulsif, est

---

définitive. Il ne faut pas exclure qu'aient été négligés, dans l'édition traditionnelle, des passages qui, après les polémiques qui se sont produites, pourraient avoir une importance bien plus grande que ce que pouvait imaginer le premier réorganisateur du matériel fragmentaire [Engels]. Un spécialiste d'économie devrait ensuite reprendre la formule générale de la loi de la baisse tendancielle, fixer le moment où la loi se vérifie et établir de façon critique toute la série des passages qui conduisent tendanciellement à cette loi comme conclusion logique. (*Note de Gramsci.*)

une méthode inepte en dernière analyse, et finalement plus nuisible qu'utile : on pourrait comparer cette méthode à l'usage des stupéfiants qui créent un instant d'exaltation des forces physiques et psychiques mais affaiblissent l'organisme de façon permanente.

*Note 1.* La loi devrait être étudiée à partir du taylorisme et du fordisme. Ces deux méthodes de production et de travail ne sont-elles pas des tentatives progressives pour surmonter la loi tendancielle en l'éluant par la multiplication des variables dans les conditions d'augmentation progressive du capital constant ? Les variables sont les suivantes : (parmi les plus importantes - mais on peut en dresser un registre complet et très intéressant à partir des livres de Ford) : 1. Les machines continuellement introduites sont plus parfaites et plus raffinées ; 2. Les métaux sont plus résistants et durent plus longtemps ; 3. On crée un type nouveau d'ouvrier monopolisé avec les hauts salaires ; 4. Diminution du rebut dans le matériau de fabrication ; 5. Utilisation toujours plus grande d'un nombre toujours plus important de sous-produits, c'est-à-dire épargne des rebuts qui étaient nécessaires auparavant et qui a été rendue possible par l'ampleur des entreprises ; 6. Utilisation du résidu d'énergie calorifique : par exemple la chaleur des hauts-fourneaux, qui se dissipait avant dans l'atmosphère, est recueillie dans des canalisations et réchauffe les locaux habités, etc. La sélection d'un nouveau type d'ouvrier rend possible, par la rationalisation taylorisée des mouvements, une production relative et absolue plus grande que l'ancienne production, avec la même force de travail. Grâce à chacune de ces innovations, l'industriel passe d'une période de hausse des coûts (c'est-à-dire de baisse du taux de profit) à une période de baisse des coûts, grâce à la jouissance d'un monopole d'initiative qui peut durer assez longtemps (relativement). Le monopole dure longtemps aussi à cause des hauts salaires que de telles industries progressives « doivent » donner, si elles veulent former un personnel sélectionné et si elles veulent disputer aux concurrents les ouvriers les plus aptes, du point de vue psycho-technique, aux nouvelles formes de production et de travail (mentionner un fait semblable chez le sénateur Agnelli qui, pour absorber dans la FIAT les autres entreprises d'automobile, bloqua tous les ouvriers emboutisseurs de l'endroit avec les hauts salaires ; les usines, privées ainsi de leurs départements spécialisés pour la production des garde-boue, cherchèrent à résister en essayant de fabriquer des garde-boue de contre-plaqué, mais l'innovation fit faillite et elles durent capituler). L'extension de nouvelles méthodes détermine une série de crises ; chacune d'entre elles repose les mêmes problèmes de hausse des coûts ; on peut concevoir le retour du cycle de ces crises aussi longtemps que : 1. On n'a pas atteint la limite extrême de résistance du matériau ; 2. On n'a pas atteint la limite dans l'introduction de nouvelles machines automatiques, c'est-à-dire le rapport ultime entre homme et machine ; 3. On n'a pas atteint la limite de saturation d'industrie dans le monde, en tenant compte du taux d'augmentation de la population (qui d'ailleurs décline avec l'extension de l'industrialisation) et en tenant compte de la production nécessaire au renouvellement des marchandises d'usage et des biens instrumentaux. La loi tendancielle de la baisse du taux de profit serait donc à la source de l'américanisme, c'est-à-dire serait la cause du rythme accéléré dans le progrès des méthodes de travail et de

production, et de la modification du type traditionnel de l'ouvrier. (M.S., pp. 211-215.)

## L'historicisme de B. Croce

[Retour à la table des matières](#)

Comment peut-on poser, pour la philosophie de Croce, le problème de « remettre l'homme sur ses propres jambes », de le faire marcher sur les pieds et non sur la tête ? C'est le problème des résidus de « transcendance, de métaphysique, de théologie » chez Croce, c'est le problème de la qualité de son « historicisme ». Croce affirme souvent et volontiers qu'il a fait tous les efforts pour chasser de sa pensée toute trace de transcendance, de théologie, de métaphysique, jusqu'à refuser en philosophie toute idée de « système » et de « problème fondamental ». Mais est-il toutefois exact qu'il y ait réussi ?

Croce s'affirme « dialectique » (bien qu'il introduise dans la dialectique, à côté de la dialectique des opposés, une « dialectique des distincts », dont il n'a réussi jusqu'à présent ni à démontrer qu'elle était dialectique, ni ce en quoi elle consistait exactement)<sup>1</sup> mais le point à éclaircir est le suivant : envisage-t-il dans le devenir, le devenir lui-même ou le « concept » de devenir ? Ce me semble être le point dont il faut partir pour approfondir : 1. L'historicisme de Croce et, en dernière analyse, sa conception de la réalité, du monde de la vie, c'est-à-dire sa philosophie « tout court »<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Voir si le principe de « distinction », c'est-à-dire ce que Croce appelle « dialectique des distincts », n'a pas été déterminé par la réflexion sur le concept d'homo oeconomicus propre à l'économie classique. Puisque cette abstraction a une portée et une valeur purement « méthodologiques » ou tout simplement une valeur de technique de la science (c'est-à-dire immédiate et empirique), il faut voir comment Croce a élaboré tout le système des « distincts ». De toute façon, cette élaboration, comme du reste bien d'autres parties du système crocien, aurait eu son origine dans l'étude de l'économie politique et plus précisément dans l'étude de la philosophie de la praxis, ce qui donc ne peut pas signifier que le système crocien a eu une origine et une détermination immédiate « économiques ». Un grand nombre de philosophes actualistes rencontrent, pour comprendre la signification et la portée de la « dialectique des distincts » la même difficulté que celle qu'ils rencontrent pour comprendre le concept d'homo oeconomicus. La recherche a deux aspects : l'un de caractère logique et l'autre de caractère historique. La première « distinction » posée par Croce me semble avoir été « historiquement » celle du « moment de l'économie ou de l'utilité », qui ne coïncide pas et ne peut pas coïncider avec celle des économistes au sens strict, puisque dans le moment de l'utilité ou moment économique, Croce fait entrer une série d'activités humaines qui sont insignifiantes pour la science économique (par exemple l'amour). (*Note de Gramsci.*)

<sup>2</sup> En français dans le texte.

; 2. Son désaccord avec Gentile et avec l'idéalisme actuel ; 3. Son incompréhension du matérialisme historique accompagnée de l'obsession du matérialisme historique lui-même. Il n'est pas difficile de montrer que Croce a toujours été hanté par le matérialisme historique, qu'il l'est encore et de façon encore plus aiguë que par le passé. Qu'une telle obsession soit devenue spasmodique ces dernières années est mis en évidence par les allusions contenues dans les *Éléments de politique*, par son intervention à propos de l'esthétique du matérialisme historique au Congrès d'Oxford, par le compte rendu des oeuvres complètes de Marx et d'Engels publié dans *Critica* de 1930, par l'allusion contenue dans les *Chapitres introductifs à une Histoire de l'Europe au XIXe siècle*, par les lettres à Barbagallo publiées dans la *Nuova Rivista Storica* de 1928-29 et surtout par l'importance accordée au livre de Füllop-Miller qui apparaît au travers de quelques notes publiées dans *Critica* en 1925.

S'il est nécessaire, dans l'éternel écoulement des événements, de fixer des concepts, sans lesquels la réalité ne pourrait être comprise, il faut aussi, et c'est même indispensable, fixer et rappeler que réalité en mouvement et concept de la réalité, s'ils peuvent être distingués logiquement, doivent être conçus historiquement comme unité inséparable. Autrement il arrive ce qu'il est arrivé à Croce : l'Histoire devient une histoire formelle, une histoire de concepts, en dernière analyse une histoire des intellectuels, et même une histoire autobiographique de la pensée de Croce, une histoire de mouche du coche. Croce est en train de tomber dans une nouvelle et étrange forme de sociologisme « idéaliste » pas moins comique et incohérente que le sociologisme positiviste. (M.S., pp. 215-217.)

## Religion, philosophie, politique

[Retour à la table des matières](#)

Le discours prononcé par Croce à la section d'Esthétique du Congrès philosophique d'Oxford (résumé dans la *Nuova Italia* du 20 octobre 1930) développe, dans une forme extrême les thèses sur la philosophie de la praxis exposées dans *Histoire de l'historiographie italienne au XIXe siècle*. Comment peut-on juger de façon critique le point de vue le plus récent de Croce sur la philosophie de la praxis (qui rénove complètement le point de vue soutenu dans son livre *Matérialisme historique et Économie marxiste*) ? On devra le juger non comme un jugement de philosophe, mais comme un acte politique de portée pratique immédiate.

Il est certain qu'un courant avili s'est formé à partir de la philosophie de la praxis : il est, peut-on dire, à la conception des fondateurs de la doctrine, ce qu'est le catholicisme populaire au catholicisme théologique ou à celui des intellectuels ; tout comme le catholicisme populaire peut être traduit en termes de paganisme ou en termes de religions inférieures au catholicisme en raison des superstitions et des sorcelleries qui les dominaient ou les dominant encore, la philosophie de la praxis avilie peut être traduite en termes « théologiques » ou transcendants c'est-à-dire en termes de philosophie prékantienne et précartésienne. Croce se comporte comme les anticléricaux francs-maçons et les rationalistes vulgaires qui combattent le catholicisme à l'aide justement de ces rapprochements et de ces traductions du catholicisme vulgaire en langage « fétichiste ». Croce tombe dans la position intellectualiste que Sorel reprochait à Clemenceau : juger un mouvement historique sur sa littérature de propagande, et ne pas comprendre que même de petits opuscules ordinaires peuvent être aussi l'expression de mouvements extrêmement importants et pleins de vie <sup>1</sup>.

Est-ce une force ou une faiblesse pour une philosophie que d'avoir outrepassé les limites habituelles des couches réduites d'intellectuels ou de se diffuser dans les grandes masses en s'adaptant au besoin à leur mentalité et en y perdant plus ou moins de sa vigueur ? Et quel sens a le fait qu'une conception du monde se répande ainsi, s'enracine et connaisse continuellement des moments de crise et de nouvelle splendeur intellectuelle ? Croire qu'une conception du monde puisse être détruite par des critiques de caractère rationnel, est une lubie d'intellectuels fossilisés : combien de fois n'a-t-on pas parlé de « crise » de la philosophie de la praxis ? et que signifie cette crise permanente ? ne signifie-t-elle pas la vie même, qui procède par négations de négations ? Or, qui a maintenu la force des reprises successives, sinon la fidélité des masses populaires qui s'étaient approprié cette conception, fût-ce sous des formes superstitieuses et primitives ? On dit souvent que dans certains pays l'absence de réforme religieuse est cause de recul dans tous les domaines de la vie civile, et on ne remarque pas que la diffusion de la philosophie de la praxis est justement la grande réforme des temps modernes, qu'elle est une réforme intellectuelle et morale qui accomplit à l'échelle nationale ce que le libéralisme n'a réussi à accomplir que pour des couches restreintes de la population. L'analyse des religions qu'a faite Croce dans *Histoire d'Europe*, et le concept de religion qu'il a élaboré, servent précisément à

---

<sup>1</sup> Il faut rapprocher de ce jugement de Sorel sur Clemenceau celui de Croce sur Giovanni Botero dans le livre *Histoire de l'âge baroque en Italie*. Croce reconnaît que les moralistes du XVIII<sup>e</sup> siècle, bien que de petite stature en comparaison de Machiavel, « représentaient », dans la philosophie politique, une étape ultérieure et supérieure. Mesurer les mouvements historiques et politiques à l'aune de l'intellectualisme, de l'originalité, du « génie », c'est-à-dire de l'expression littéraire achevée et des grandes et brillantes personnalités, au lieu de le faire à l'aune de la nécessité historique et de l'art politique, c'est-à-dire de la capacité concrète et actuelle d'adapter le moyen à la fin, est un préjugé d'intellectuel. Ce préjugé est même populaire à certains niveaux de l'organisation politique (stade des hommes providentiels) et se confond aussi avec le préjugé de l'« orateur » ; l'homme politique doit être un grand orateur ou un grand intellectuel, il doit avoir le « chrisme » du génie, etc. On en arrive au stade inférieur propre à certaines régions paysannes ou aux Noirs où, pour être suivi, il fallait porter la barbe. (*Note de Gramsci.*)

mieux comprendre la signification historique de la philosophie de la praxis et les raisons de sa résistance à toutes les attaques, à toutes les désertions.

La position de Croce est celle de l'homme de la Renaissance à l'égard de la Réforme protestante, avec cette différence que Croce fait revivre une position qui s'est historiquement révélée fautive et réactionnaire et dont il a lui-même<sup>1</sup> contribué à révéler la fausseté réactionnaire. On comprend qu'Erasme ait pu dire de Luther : « Là où apparaît Luther, meurt la culture. » On ne comprend pas qu'aujourd'hui Croce reproduise la position d'Erasme, puisque Croce a vu comment de la primitive grossièreté intellectuelle de l'homme de la Réforme, est pourtant sortie la philosophie classique allemande et le vaste mouvement culturel qui a donné naissance au monde moderne. Plus : le développement que fait Croce du concept de religion dans son *Histoire d'Europe* est tout entier une critique implicite des idéologies petites-bourgeoises (Oriani, Missiroli, Gobetti, Dorso, etc.) qui expliquent les faiblesses de l'organisme national et étatique italien par l'absence de Réforme religieuse, entendue dans un sens étroitement confessionnel. En élargissant et en précisant le concept de religion, Croce montre le caractère mécanique et le schématisme abstrait de ces idéologies, qui n'étaient rien d'autre que des constructions littéraires. Mais il est alors d'autant plus grave de ne pas avoir compris que la philosophie de la praxis, avec son vaste mouvement de masse, a représenté et représente un vaste processus historique semblable à la Réforme, en opposition au libéralisme qui reproduit une Renaissance étroitement limitée à quelques groupes intellectuels et qui, dans une certaine mesure, a capitulé devant le catholicisme ; et ceci à tel point que le seul parti libéral efficace était le parti populaire, c'est-à-dire une nouvelle forme de catholicisme libéral.

Croce reproche à la philosophie de la praxis son « scientisme », sa superstition « matérialiste », son retour présumé au « Moyen Age intellectuel ». Ce sont les reproches qu'Erasme, dans le langage de l'époque, adressait au luthéranisme. L'homme de la Renaissance et l'homme engendré par le développement de la Réforme se sont fondus dans l'intellectuel moderne du type Croce. Mais si ce type est incompréhensible sans la Réforme, il ne réussit plus à comprendre le processus historique par lequel du « moyenâgeux » Luther on est arrivé nécessairement à Hegel. Et voilà Pourquoi, face à la grande réforme intellectuelle et morale représentée par la diffusion de la philosophie de la praxis, il reproduit mécaniquement l'attitude d'Erasme.

On peut étudier avec une grande précision cette position de Croce à travers son attitude pratique à l'égard de la religion confessionnelle. Croce est essentiellement anti-confessionnel (nous ne pouvons dire antireligieux, étant donné sa définition du fait religieux). Et sa philosophie a été, pour un groupe important d'intellectuels italiens et européens, surtout dans ses manifestations les moins systématiques (comme les comptes rendus, les notes, etc. rassemblés dans des livres comme *Culture et Vie morale*, *Conversations critiques*, *Fragments d'éthique*, etc.), une véritable et réelle réforme intellectuelle et morale du type Renaissance. « Vivre sans religion » (et

---

<sup>1</sup> Et ses disciples ; cf. le livre de De Ruggiero sur *Renaissance et Réforme*. (Note de Gramsci.)

s'entend, sans confession religieuse) a été le sue extrait par Sorel de la lecture de Croce <sup>1</sup>. Mais Croce n'est pas « allé au peuple », il n'a pas voulu devenir un élément national (pas plus que ne l'ont été les hommes de la Renaissance, à la différence des luthériens et des calvinistes), il n'a pas voulu créer une armée de disciples qui, à sa place (étant donné que lui personnellement voulait consacrer son énergie à la création d'une haute culture) auraient pu populariser sa philosophie, en essayant de la faire devenir un élément d'éducation dès les écoles élémentaires (et par suite un élément d'éducation pour le simple ouvrier et le simple paysan, c'est-à-dire pour le simple homme). Peut-être était-ce impossible, mais cela valait la peine d'être tenté et qu'il ne l'ait pas tenté est significatif.

Croce a écrit dans un de ses livres quelque chose de ce genre : « On ne peut pas retirer la religion à l'homme du peuple, sans la remplacer aussitôt par quelque chose qui satisfasse les exigences qui ont fait naître et font encore durer la religion. » Il y a du vrai dans cette affirmation, mais ne contient-elle pas l'aveu que la philosophie idéaliste est incapable de devenir une conception du monde intégrale (et nationale) ? Et en effet, comment pourrait-on détruire la religion dans la conscience de l'homme du peuple sans, dans le même temps, la remplacer. Est-il possible, dans ce seul cas, de détruire sans créer ? C'est impossible. L'anticléricalisme vulgaire et maçonnique lui-même substitue à la religion qu'il détruit (dans la mesure où il la détruit réellement), une nouvelle conception ; et si cette nouvelle conception est grossière et basse, cela signifie que la religion remplacée était en réalité encore plus grossière et basse. L'affirmation de Croce ne peut donc être qu'une façon hypocrite de représenter le vieux principe selon lequel la religion est nécessaire pour le peuple. Gentile, de façon moins hypocrite et plus conséquente, a rétabli l'enseignement [de la religion] dans les écoles élémentaires (on est allé encore plus loin que ce que voulait faire Gentile : on a étendu l'enseignement de la religion aux écoles secondaires) ; et il a justifié son acte en faisant appel à la conception hégélienne de la religion comme philosophie de l'enfance de l'humanité qui, appliquée aux temps actuels, est devenu un pur sophisme et une façon de rendre service au cléricalisme <sup>2</sup>.

Il faut rappeler le « fragment d'éthique » sur la religion. Pourquoi n'a-t-il pas été développé ? Peut-être était-ce impossible. La conception dualiste de l'« objectivité du monde extérieur », qui a été enracinée dans le peuple par les religions et les philosophies traditionnelles devenues « sens commun », ne peut être extirpée et remplacée que par une nouvelle conception qui se présente intimement fondue avec un programme politique et une conception de l'histoire que le peuple reconnaisse comme une expression de ses nécessités vitales. Il n'est pas possible de concevoir la vie et la diffusion d'une philosophie qui ne soit pas tout ensemble politique actuelle, étroitement liée à l'activité prépondérante dans la vie des classes populaires, le travail, et ne

<sup>1</sup> Cf. Lettres de Georges Sorel à B. Croce publiées dans *Critica* de 1927 et sq. (Note de Gramsci.)

<sup>2</sup> Il faut voir le programme scolaire de Croce qui échoua en raison des accidents parlementaires du gouvernement Giolitti (1920-21), mais qui, eu égard à la religion, n'était pas très différent, si je me rappelle bien, du programme de Gentile. (Note de Gramsci.)

se montre pas par conséquent, dans certaines limites, liée nécessairement à la science. Au besoin, cette conception nouvelle revêtira d'abord des formes primitives de superstitions identiques à celles de la religion mythologique, mais elle trouvera en elle-même et dans les forces intellectuelles que le peuple exprimera de son sein, les éléments pour dépasser cette forme primitive. Cette conception lie l'homme à la nature au moyen de la technique, en maintenant la supériorité de l'homme et en l'exaltant dans le travail créateur ; elle exalte donc l'esprit et l'histoire <sup>1</sup>.

Ce fragment de Missiroli est important en ce qui concerne les rapports entre l'idéalisme et le peuple <sup>2</sup> :

« Il est probable que quelquefois, en face de la logique du professeur de philosophie, surtout si celui-ci est un adepte de l'idéalisme absolu, le sens commun des élèves et le bon sens des enseignants des autres disciplines, soient amenés à donner raison au théologien plutôt qu'au philosophe. Je ne voudrais pas, dans un éventuel débat contradictoire, devant un public non initié, me voir obligé de plaider les raisons de la philosophie moderne. L'humanité est encore tout entière aristotélicienne et l'opinion commune suit encore le dualisme qui est propre au réalisme gréco-chrétien. Que le connaitre soit un « voir » plutôt qu'un « faire », que la vérité soit hors de nous, existant en soi et pour soi, et non notre création, que la « nature » et le « monde » soient des réalités intangibles, personne n'en doute, et l'on risque de passer pour fou lorsqu'on affirme le contraire. Les défenseurs de l'objectivité du savoir, les défenseurs les plus rigides de la science positive, de la science et de la méthode de Galilée contre la gnoséologie de l'idéalisme absolu, se trouvent aujourd'hui parmi les catholiques. Ce que Croce appelle des pseudo-concepts et que Gentile définit comme pensée abstraite, sont les derniers bastions de l'objectivisme. D'où la tendance toujours plus visible de la culture catholique à valoriser la science positive et l'expérience contre la nouvelle métaphysique de l'absolu. Il ne faut pas exclure que la pensée catholique puisse se rajeunir en se réfugiant dans la citadelle de la science expérimentale. Depuis trente ans, les Jésuites travaillent à éliminer les oppositions - fondées en réalité sur des malentendus - entre la religion et la science, et ce n'est pas par hasard que Georges Sorel, dans un écrit aujourd'hui très rare, notait que parmi tous les savants, les mathématiciens sont les seuls pour lesquels le miracle n'a rien de miraculeux <sup>3</sup>. »

---

<sup>1</sup> Voir l'article de M. Missiroli sur la science, publié par *l'Ordine Nuovo* avec des annotations de Palmiro Togliatti. (*Note de Gramsci.*)

<sup>2</sup> Cf. *l'Italia Letteraria*, 23 mars 1930 : « Calendario », Religion et Philosophie. (*Note de Gramsci.*)

<sup>3</sup> Cette façon de voir les rapports entre science expérimentale et catholicisme n'est pas très constante chez Missiroli et d'ailleurs son hypothèse n'est pas tellement fondée sur des faits réels. Dans le livre *Date a Cesare*, le tableau que fait Missiroli de la culture des religieux en Italie n'est ni très brillant ni prometteur d'un quelconque développement dangereux pour la culture laïque. Dans une récente réponse à un référendum du *Saggiatore*, Missiroli prévoit une extension générale pour l'avenir en Italie des sciences naturelles au détriment de la pensée spéculative, et dans le même temps, une vague d'anticléricalisme ; autrement dit, il prévoit que le développement des sciences expérimentales se fera en opposition aux courants religieux. Il ne semble pas très exact, au moins en Italie, que les Jésuites travaillent depuis trente ans à la réconciliation de la science et de la religion. En Italie, la philosophie néo-scolastique qui s'était chargée de cette mission, est plutôt représentée par les Franciscains (qui se sont entourés de nombreux laïques à l'Université du Sacré-Coeur) que par les Jésuites, parmi lesquels semblent surtout abonder les spécialistes de psychologie expérimentale et de disciplines érudites (science biblique, etc.). Et on a même l'impression que les Jésuites (au moins ceux de la « *Civiltà Cattolica* ») considèrent avec une

L'attitude de Croce à l'égard du catholicisme s'est précisée après 1925 et sa nouvelle manifestation la plus importante a été *l'Histoire d'Europe au XIXe siècle* ; elle a été mise à l'Index. Croce s'étonnait, voici quelques années, que ses livres n'aient jamais été mis à l'Index : mais pourquoi auraient-ils dû l'être ? La congrégation de l'Index (qui est vraiment le Saint-Office de l'Inquisition) a une politique adroite et prudente. Elle met à l'Index, des petits livres de peu d'importance, mais évite autant que possible de signaler les oeuvres des grands intellectuels à l'attention du public, comme contraires à la foi. Elle se retranche derrière cette excuse très commode : doivent être entendus comme automatiquement à l'Index, tous les livres qui sont contraires à certains principes énumérés dans les introductions des différentes éditions de l'Index. Ainsi pour d'Annunzio, on n'a décidé la mise à l'Index que lorsque le gouvernement décida de faire l'édition nationale de ses oeuvres et, pour Croce, pour *l'Histoire d'Europe*. En réalité, *l'Histoire d'Europe* est le premier livre de Croce dans lequel les opinions antireligieuses de l'écrivain prenaient la signification d'une politique active et avaient une diffusion inouïe.

L'attitude récente de Croce à l'égard de la philosophie de la praxis (dont la manifestation la plus importante a été jusqu'à présent le discours à la section d'Esthétique du Congrès d'Oxford) n'est pas seulement un reniement (ou même un renversement) de sa position d'avant 1900 (lorsqu'il écrivait que le terme de « matérialisme » n'était qu'une façon de parler et qu'il polémiquait avec Plékhanov en donnant raison à Lange qui n'avait pas parlé de la philosophie de la praxis dans son *Histoire du matérialisme*), renversement non justifié logiquement, mais elle est aussi un reniement, lui non plus justifié, de sa philosophie précédente (au moins d'une partie importante de celle-ci) dans la mesure où Croce était un philosophe de la praxis « sans le savoir »<sup>1</sup>.

Quelques-unes des questions posées par Croce sont purement verbales. Quand il écrit que les superstructures sont conçues comme des apparences, ne pense-t-il pas que cela puisse signifier simplement une idée semblable à son affirmation du caractère non « définitif » ou bien de l'« historicité » de toute philosophie ? Lorsque pour des raisons « politiques », pratiques, pour rendre un groupe social indépendant de l'hégémonie d'un autre groupe, on parle d'« illusion », comment peut-on confondre de bonne foi un langage polémique avec un principe gnoséologique ? Et comment Croce explique-t-il le caractère non définitif des philosophies ? D'un côté, il fait cette affirmation gratuitement, sans la justifier autrement qu'avec le principe général du

---

certaine suspicion les études scientifiques et même l'Université du Sacré-Coeur en raison des trop grandes coquetteries que font ses professeurs aux idées modernes (la « Civiltà Cattolica » n'a jamais cessé de censurer toute adhésion trop poussée au darwinisme, etc.). Du reste, les néoscolastiques du groupe Gemelli n'ont pas peu frayé avec Croce et Gentile et ils leur ont emprunté des théories Particulières : le livre de Mgr Olgiatti sur K. Marx (de 1920) est tout entier construit avec des matériaux critiques crociens et le père Chiocchetti qui a écrit un livre sur Croce, accepte sa doctrine de l'origine pratique de l'erreur dont on ne voit pas comment elle pourrait être isolée de tout le reste du système crocien. (*Note de Gramsci.*)

<sup>1</sup> Il faudra voir l'essai de Gentile à ce sujet, contenu dans le livre *Saggi Critici*, 20 série, édit. Vallecchi, Florence. (*Note de Gramsci.*)

« devenir », de l'autre, il réaffirme le principe (déjà affirmé par d'autres) que la philosophie n'est pas une discipline abstraite mais la résolution des problèmes que pose la réalité dans son développement incessant. La philosophie de la praxis prétend au contraire justifier l'historicité de la philosophie non pas avec des principes généraux, mais par l'histoire concrète, une historicité qui est dialectique parce qu'elle donne lieu à des luttes de systèmes, à des luttes entre des façons différentes de voir la réalité, et il serait étrange que celui qui est convaincu de sa propre philosophie tienne pour concrètes et non illusoire les croyances adverses (et il s'agit de cela, puisque autrement les philosophes de la praxis devraient tenir pour illusoire leurs propres conceptions ou être des sceptiques ou des agnostiques). Mais le plus intéressant est que la doctrine de l'origine pratique de l'erreur de Croce n'est autre que la philosophie de la praxis réduite à une doctrine particulière. En ce sens, *l'erreur* de Croce est l'illusion des philosophes de la praxis. Seulement, dans le cas de cette philosophie, *erreur* et illusion ne doivent signifier rien d'autre que « catégorie historique », périmée à cause des changements de la pratique, c'est-à-dire non seulement affirmation de l'historicité des philosophies, mais aussi explication réaliste de toutes les conceptions subjectivistes de la réalité. La théorie des superstructures n'est que la solution philosophique et historique de l'idéalisme subjectiviste. À côté de la doctrine de l'origine pratique de l'erreur, il faut placer la théorie des idéologies politiques analysées par Croce dans leur signification d'instruments pratiques d'action : mais où trouver les limites entre ce qui doit être entendu comme idéologie au sens crocien strict et idéologie au sens de la philosophie de la praxis, c'est-à-dire tout l'ensemble des superstructures ? Croce s'est, dans ce cas aussi, servi de la philosophie de la praxis pour construire une doctrine particulière. D'ailleurs, pour Croce aussi, l'« erreur » aussi bien que l'« idéologie comme instrument pratique d'action », peuvent être représentées par des systèmes philosophiques entiers qui tous sont une erreur puisqu'ils sont suscités par des besoins pratiques et des nécessités sociales. Bien qu'il ne l'ait pas encore écrit explicitement, il ne serait pas étonnant que Croce soutienne que l'origine des religions mythologiques est pratique, et que par conséquent il explique ainsi d'une part leur fausseté et d'autre part leur résistance tenace aux critiques des philosophies laïques, puisqu'on peut trouver quelques indications en ce sens dans ses écrits (Machiavel, par sa conception de la religion comme instrument de domination, pourrait avoir déjà énoncé la thèse de l'origine pratique des religions).

L'affirmation de Croce selon laquelle la philosophie de la praxis « détache » la structure de ses superstructures, remettant ainsi en vigueur le dualisme théologique et posant un « dieu caché de la structure » est inexacte et ne constitue même pas une invention très profonde. L'accusation de dualisme théologique et de désagrégation du processus du réel est vaine et superficielle. Il est étrange qu'une telle affirmation soit venue de Croce qui a introduit le concept de dialectique des distincts et qui, pour cette raison, est continuellement accusé par les gentiliens d'avoir justement désagrégé le processus du réel. Mais ceci mis à part, il n'est pas vrai que la philosophie de la praxis « détache » la structure des superstructures quand elle conçoit au contraire leur développement comme intimement lié et nécessairement inter-relatif et réciproque. Et la structure n'est pas comparable, même par métaphore, à un « dieu caché » : elle est

conçue de façon ultra réaliste, de façon à pouvoir être étudiée par les méthodes des sciences naturelles ou exactes et la conception de l'histoire a même été considérée comme « scientifique » en raison justement de cette « consistance » objectivement contrôlable. Peut-être la structure est-elle conçue comme quelque chose d'immobile et d'absolu et non pas au contraire comme la réalité même en mouvement, et l'affirmation des *Thèses sur Feuerbach* selon laquelle « l'éducateur doit être éduqué » ne pose-t-elle pas un rapport nécessaire de réaction active de l'homme sur la structure, qui est l'affirmation de l'unité du processus de la réalité ? Le concept de « bloc historique » construit par Sorel saisissait justement à plein cette unité affirmée par la philosophie de la praxis. Il faut remarquer combien Croce fut circonspect et prudent dans les premiers essais réunis dans *M.S.E.M.*, combien il fit de réserves dans l'énoncé de ses critiques et de ses interprétations (il sera intéressant d'enregistrer ces réserves prudentes) et combien, au contraire, est différente sa méthode dans ses écrits récents, qui, d'ailleurs, s'ils faisaient mouche, montreraient combien il a perdu son temps dans la première période et combien il a fait preuve d'un extraordinaire simplisme et d'une extraordinaire superficialité. Sauf qu'alors Croce tentait au moins de justifier logiquement ses affirmations prudentes tandis qu'aujourd'hui il est devenu péremptoire et ne juge nécessaire aucune justification. On pourrait trouver l'origine pratique de son erreur actuelle en rappelant qu'avant 1900 il se considérait comme honoré d'être tenu, y compris sur le plan politique, pour un disciple de la philosophie de la praxis, car la situation historique faisait alors de ce mouvement un allié du libéralisme, tandis qu'aujourd'hui les choses ont bien changé et certaines plaisanteries seraient dangereuses. (M.S., pp. 222-231.)

## Lien entre philosophie, religion, idéologie (au sens crocien)

[Retour à la table des matières](#)

Si par religion on doit comprendre une conception du monde (une philosophie) avec une norme de conduite qui lui corresponde, quelle différence peut-il y avoir entre religion et idéologie (ou instrument d'action) et, en dernière analyse, entre idéologie et philosophie ? Y a-t-il ou peut-il y avoir une philosophie sans une volonté morale conforme ? Les deux aspects de la religiosité, la philosophie et la norme de conduite, peuvent-ils se concevoir comme séparés ou avoir été conçus comme séparés ? Et si la philosophie et la morale sont toujours une unité, pourquoi la philosophie doit-elle logiquement précéder la pratique et non l'inverse ? Ou bien cette façon de poser le problème n'est-elle pas une absurdité et ne doit-on pas conclure qu'une « his-

toricité » de la philosophie ne signifie rien d'autre que sa « praticité ». On peut dire sans doute que Croce a effleuré le problème dans *Conversations critiques* (1, p. 298 à 300) ; après avoir analysé quelques-unes des Thèses sur *Feuerbach*, il arrive à la conclusion que, dans ces Thèses, prennent la parole « en face de la philosophie antérieure, non pas d'autres philosophes comme on l'attendrait, mais les révolutionnaires pratiques », que « Marx ne renversait pas tant la philosophie hégélienne que la philosophie en général, toute espèce de philosophie, et qu'il supplantait le philosophe par l'action pratique ». Mais n'y a-t-il pas au contraire dans ces thèses la revendication, face à la philosophie « scolastique » purement théorique ou contemplative, d'une philosophie qui produise une morale conforme, une volonté réalisatrice à laquelle elle s'identifie en dernière analyse ? La Thèse XI : « Les philosophes ont seulement interprété le monde de différentes manières ; il importe maintenant de le transformer », ne peut pas être interprétée comme une répudiation de toute philosophie, mais seulement comme une répugnance envers le psittacisme des philosophes et l'affirmation énergique d'une unité entre théorie et pratique. Qu'une telle solution venant de Croce soit inefficace sur le plan critique, on peut encore le constater ainsi : même si l'on admet par hypothèse absurde, que Marx voulait « remplacer » la philosophie en général par l'activité pratique, il faudrait « dégainer » l'argument péremptoire selon lequel on ne peut nier la philosophie sinon en philosophant, c'est-à-dire en réaffirmant ce que l'on avait voulu nier. Et Croce lui-même, dans une note du livre *Matérialisme historique et économie marxiste*, reconnaît (avait reconnu) explicitement que l'exigence posée par Antonio Labriola de construire une philosophie de la praxis était justifiée.

On peut encore justifier cette interprétation des Thèses sur *Feuerbach* comme revendication de l'unité de la théorie et de la pratique, et par conséquent comme identification de la philosophie avec ce que Croce appelle religion (conception du monde accompagnée d'une norme de conduite correspondante) - ce qui n'est en réalité que l'affirmation de l'historicité de la philosophie en termes d'immanence absolue, de « terrestreté absolue » - avec la fameuse proposition selon laquelle le « mouvement ouvrier allemand est l'héritier de la philosophie classique allemande ». Cette proposition signifie non pas comme l'écrit Croce : « héritier qui ne continuerait pas l'œuvre des prédécesseurs, mais en entreprendrait une autre, d'une nature différente et opposée », elle signifierait proprement que l'« héritier » continue le prédécesseur, mais le continue « pratiquement » parce qu'il a déduit une volonté active, transformatrice du monde, de la pure contemplation ; et dans cette activité pratique est contenue aussi la « connaissance » qui d'ailleurs n'est « connaissance réelle » et non pas « scolastique », que dans l'activité pratique. Il en résulte aussi qu'un des caractères de la philosophie de la praxis est d'être tout spécialement une conception de masse, une culture de masse et de « masse unie dans son œuvre ». c'est-à-dire que ses normes de conduite ne sont pas universelles sur le seul plan des idées, mais « généralisées » dans la réalité sociale. Et partant, l'activité du philosophe « individuel » ne peut être conçue qu'en fonction de cette unité sociale, c'est-à-dire conçue elle aussi comme politique, comme fonction de direction politique.

De ce point de vue aussi, on voit comment Croce a bien su mettre à profit son étude de la philosophie de la praxis. Qu'est en fait la thèse crocienne de l'identité de la philosophie et de l'histoire sinon une façon, la façon crocienne, de présenter le même problème qui a été posé par les Thèses sur *Feuerbach* et confirmé par Engels dans son opuscule sur Feuerbach ? Pour Engels, l'« histoire » est pratique (l'expérience, l'industrie), pour Croce, l'« histoire » est encore un concept spéculatif ; autrement dit, Croce a refait à l'envers le chemin - de la philosophie spéculative, on en était venu à une philosophie « concrète » et « historique », la philosophie de la praxis ; Croce a retraduit en langage spéculatif les acquisitions progressives de la philosophie de la praxis et le meilleur de sa pensée est dans cette retraduction.

On peut voir avec plus d'exactitude et de précision la signification que la philosophie de la praxis donne à la thèse hégélienne de la transformation de la philosophie en histoire de la philosophie, c'est-à-dire de l'historicité de la philosophie. D'où la conséquence - il convient de nier la « philosophie absolue » ou abstraite et spéculative, c'est-à-dire la philosophie qui naît de la philosophie précédente et en hérite les « problèmes suprêmes », comme on dit, ou même seulement le « problème philosophique » ; problème qui devient dès lors un problème historique : comment naissent et se développent les problèmes déterminés de la philosophie. La priorité passe à la pratique, à l'histoire réelle des changements des rapports sociaux desquels (et donc, en dernière analyse, de l'économie) naissent (ou sont présentés) les problèmes que le philosophe se propose et élabore.

On comprend, par le concept le plus large d'historicité de la philosophie c'est-à-dire par l'idée qu'une philosophie est « historique » dans la mesure où elle se diffuse et devient la conception de la réalité d'une masse sociale (avec une éthique conforme), que la philosophie de la praxis, malgré la « surprise » et le « scandale » de Croce, étudie dans les « philosophes précisément (!) ce qui n'est pas philosophique, les tendances pratiques et les effets sociaux et de classe, que ces philosophes représentent. C'est pourquoi ils découvraient dans le matérialisme du XVIII<sup>e</sup> siècle la vie française d'alors toute tournée vers le présent immédiat, vers la commodité et l'utilité ; chez Hegel, l'État prussien ; chez Feuerbach, les idéaux de la vie moderne auxquels la société allemande ne s'était pas encore élevée ; chez Stirner, l'âme des marchands ; chez Schopenhauer, celle des petits-bourgeois, et ainsi de suite ».

Mais n'était-ce pas justement « historiciser » les philosophies particulières, rechercher le lien historique entre les philosophies et la réalité historique par laquelle ils avaient été poussés ? On pourra dire et on dit en fait : mais la « philosophie » n'est-ce pas justement ce qui « reste » au terme de cette analyse par laquelle on identifie ce qui est « social » dans l'œuvre du philosophe ? Il faut pourtant poser cette revendication et la justifier mentalement. Après avoir distingué ce qui est social ou « historique » dans une philosophie déterminée, ce qui correspond à une exigence de la vie pratique, à une exigence qui ne soit ni arbitraire ni extravagante (et certes, une telle identification n'est pas toujours facile, surtout si on la tente immédiatement, c'est-à-dire sans une perspective suffisante) il faudra évaluer ce « résidu » qui ne sera pas aussi

important qu'il pourrait Paraître à première vue, si le problème avait été posé en partant du préjugé crocien que ce problème est une futilité ou un scandale. Qu'une exigence historique soit conçue par un philosophe « individuel » de façon individuelle et personnelle et que la personnalité particulière du philosophe influe profondément sur la forme d'expression concrète de sa philosophie, c'est évident, tout bonnement. Que ces caractères individuels aient de l'importance, c'est à concéder sans réserve. Mais quelle signification aura cette importance ? Elle ne sera pas purement instrumentale et fonctionnelle, étant donné que s'il est vrai que la philosophie ne se développe pas à partir d'une autre philosophie, mais qu'elle est une solution continue de problème que propose le développement historique, il est vrai aussi que chaque philosophe ne peut pas négliger les philosophes qui l'ont précédé. Il agit même d'habitude comme si sa philosophie était une polémique ou un développement des philosophies précédentes, des oeuvres individuelles concrètes des philosophes précédents. Quelquefois même « il est utile » de proposer la découverte personnelle d'une vérité comme si elle était le développement d'une thèse précédente d'un autre philosophe, parce que c'est une force que de s'insérer dans le processus particulier de développement de la science particulière à laquelle on collabore.

De toute façon, apparaît le lien théorique par lequel la philosophie de la praxis, tout en continuant l'hégélianisme, le « renverse », sans vouloir pour cela, comme le croit Croce, « supplanter » toute espèce de philosophie. Si la philosophie est histoire de la philosophie, si la philosophie est « histoire », si la philosophie se développe parce que se développe l'histoire générale du monde (c'est-à-dire les rapports sociaux dans lesquels vivent les hommes) et non simplement parce qu'à un grand philosophe succède un plus grand philosophe, il est clair alors que travailler pratiquement à l'histoire, c'est faire en même temps une philosophie « implicite » qui sera « explicite » dans la mesure où les philosophes l'élaboreront de façon cohérente, c'est soulever des problèmes de connaissance qui, en plus d'une forme « pratique » de solution, trouveront tôt ou tard une forme théorique grâce au travail des spécialistes, après avoir trouvé immédiatement la forme spontanée du sens commun populaire, c'est-à-dire des agents pratiques des transformations historiques. On voit combien les crociens ne comprennent pas cette façon de poser la question à leur étonnement <sup>1</sup> devant certains événements : « ... on a ce fait paradoxal d'une idéologie pauvrement, aridement matérialiste qui donne lieu en pratique à une passion de l'idéal, à une fougue du renouveau <sup>2</sup>, à laquelle on ne peut nier une certaine (!) sincérité », et à l'explication abstraite à laquelle ils ont recours : « Tout ceci est vrai en principe (!) et c'est aussi providentiel, puisque cela montre que l'humanité. a de grandes ressources intérieures qui entrent en jeu au moment même où une raison superficielle prétendrait

---

<sup>1</sup> Cf. le compte rendu par De Ruggiero du livre d'Arthur Feiler, dans *Critica* du 20 mars 1932. (*Note de Gramsci.*)

<sup>2</sup> Dans son livre de mémoires (*La Résurrection d'un État, souvenirs et réflexions*, 1914-1918, Paris, Plon), Masaryk reconnaît l'apport positif du matérialisme historique à travers l'oeuvre du groupe qui l'incarne, dans la détermination d'une nouvelle attitude à l'égard de la vie, active, faite d'entreprise et d'initiative, c'est-à-dire dans le domaine où il avait précédemment théorisé la nécessité d'une réforme religieuse. (*Note de Gramsci.*)

les nier », accompagnée des petits jeux de dialectique formelle d'usage : « La religion du matérialisme, par le fait même qu'elle est religion, n'est plus matière (! ?) ; l'intérêt économique, lorsqu'il est élevé jusqu'à l'éthique, n'est plus pure économie. » Ou bien cette subtilité de De Ruggiero est une futilité, ou bien elle se rattache à une proposition de Croce selon laquelle toute philosophie en tant que telle n'est qu'idéalisme ; mais cette thèse énoncée, pourquoi alors une telle bataille de mots ? Serait-ce seulement pour une question de terminologie <sup>1</sup> ? (M.S., pp. 231-235.)

## Un pas en arrière par rapport à Hegel

[Retour à la table des matières](#)

A propos de l'importance du machiavélisme et de l'anti-machiavélisme en Italie pour le développement de la science politique, et à propos de la signification qu'eurent récemment dans ce développement la proposition de Croce sur l'autonomie du moment politico-économique et les pages consacrées à Machiavel, peut-on dire que Croce ne serait pas parvenu à ce résultat sans l'apport culturel de la philosophie de la praxis ? Il faut rappeler à ce sujet que Croce a écrit qu'il ne pouvait pas comprendre pourquoi jamais personne n'avait pensé à développer l'idée que le fondateur de la philosophie de la praxis avait accompli, pour un groupe social moderne, une oeuvre équivalente à celle de Machiavel en son temps. On pourrait déduire de cette comparaison de Croce toute l'injustice de son attitude culturelle actuelle, non seulement parce que le fondateur de la philosophie de la praxis a eu des intérêts beaucoup plus

---

<sup>1</sup> On peut faire d'autres remarques critiques à la note de De Ruggiero qui ne sont pas déplacées dans ces notes sur Croce : a) que ces philosophes spéculatifs, quand ils ne savent pas s'expliquer un fait, recourent tout de suite à l'astuce habituelle de la providence qui naturellement explique tout ; b) qu'il n'y a de superficielle que l'information « philologique » de De Ruggiero, qui aurait honte de ne pas connaître un fait minuscule d'histoire de la philosophie, mais néglige de s'informer très substantiellement sur des événements gigantesques comme ceux qu'il effleure dans son compte rendu. La position qu'évoque De Ruggiero pour laquelle une idéologie « pauvrement, etc... » donne lieu en pratique à une passion de l'idéal, etc., n'est vraiment pas nouvelle en histoire : il suffit d'indiquer la théorie de la prédestination et de la grâce propre au calvinisme et la vaste expansion de l'esprit d'initiative à laquelle elle a donné lieu. C'est en termes de religion le même fait qu'indique De Ruggiero et qu'il ne réussit pas à pénétrer peut-être à cause d'une mentalité encore fondamentalement catholique et anti-dialectique. Voir comment le catholique Jemolo, dans son *Histoire du jansénisme en Italie*, ne parvient pas à comprendre cette conversion activiste de la théorie de la grâce, ignore toute littérature à ce sujet et se demande d'où Anzilotti a puisé une telle sottise. (Note de Gramsci.)

vastes que Machiavel et même que Botero <sup>1</sup>, mais aussi parce qu'est compris chez lui en germe, outre l'aspect de la force et de l'économie, l'aspect éthico-politique de la politique ou théorie de l'hégémonie et du consensus.

Le problème est le suivant : étant donné le principe de la dialectique des distincts posé par Croce (principe qu'il faut critiquer comme solution purement verbale d'une exigence méthodologique réelle, dans la mesure où il est vrai que n'existent pas seulement les contraires mais également les distincts), quel rapport, qui ne soit pas celui d'« implication dans l'unité de l'esprit » existera entre le moment économique-politique et les autres activités historiques ? Une solution spéculative de ces problèmes est-elle possible ou ne peut-il y en avoir qu'une solution historique donnée par le concept de « bloc historique » proposé par Sorel ? On peut dire pourtant qu'alors que l'obsession politico-économique (pratique, didactique) détruit l'art, la morale, la philosophie, ces activités elles aussi, inversement, sont « politiques ». En d'autres termes, la passion politico-économique est destructrice lorsqu'elle est extérieure, imposée par la force d'après un plan préétabli (qu'il en soit ainsi, peut être nécessaire sur le plan politique et il y a des périodes où l'art, la philosophie, etc. s'assoupissent tandis que l'activité pratique est toujours vivace) mais elle peut devenir implicite dans l'art, etc. lorsque le processus est normal, non violent, lorsqu'il y a homogénéité entre la structure et les superstructures et lorsque l'État a dépassé sa phase économique corporative. Croce lui-même (dans le livre *Éthique et Politique*) fait allusion à ces différentes phases : une phase de violence, de misère, de lutte acharnée, dont on ne peut faire l'histoire éthico-politique (au sens restreint) et une phase d'expansion culturelle qui serait la « véritable » histoire.

Dans ses deux derniers livres : *Histoire d'Italie* et *Histoire de l'Europe*, Croce a omis précisément les moments de la force, de la lutte, de la misère et l'histoire commence, dans le premier ouvrage, en 1870 et dans l'autre en 1815. D'après ces critères schématiques, on peut dire que Croce lui-même reconnaît implicitement la priorité du fait économique, c'est-à-dire de la structure comme point de référence et d'impulsion dialectique pour les superstructures ou « moments distincts de l'esprit ».

Le point de la philosophie crocienne sur lequel il convient d'insister semble être justement ce que l'on appelle la dialectique des distincts. Le fait de distinguer les contraires des distincts répond à une exigence réelle, mais il y a également une contradiction dans les termes, parce qu'il n'y a de dialectique que des contraires. Voir les objections, qui ne sont pas verbales, présentées à cette théorie crocienne par les gentiliens et remonter à Hegel. Il faut se demander si le mouvement de Hegel à Croce-Gentile n'a pas été un pas en arrière, une réforme « réactionnaire ». N'ont-ils pas rendu Hegel plus abstrait ? N'en ont-ils pas détaché la partie la plus réaliste, la plus historiciste ? Et n'est-ce pas au contraire précisément de cet aspect que seule la philo-

---

<sup>1</sup> Selon Croce, Botero intègre Machiavel dans le développement de la science politique, quoique cela ne soit pas très exact si l'on prend en considération chez Machiavel non seulement *Le Prince* mais aussi les *Discours*. (*Note de Gramsci.*)

sophie de la praxis, dans certaines limites, est une réforme et un dépassement ? Et n'est-ce pas justement l'ensemble de la philosophie de la praxis qu'ont fait dévier en ce sens Croce et Gentile bien qu'ils se soient servis de cette philosophie pour des doctrines particulières (c'est-à-dire pour des motifs implicitement politiques) ? Entre Croce-Gentile et Hegel, il s'est formé un lien du type Vico-Spaventa-Gioberti. Mais cela n'a-t-il pas signifié un pas en arrière par rapport à Hegel ? Hegel ne peut pas être pensé indépendamment de la Révolution française et de Napoléon avec ses guerres, c'est-à-dire indépendamment des expériences vitales et immédiates d'une période très intense de luttes historiques, de misères, alors que le monde extérieur écrase l'individu et lui fait toucher terre et l'aplatit contre terre, alors que toutes les philosophies passées ont été critiquées par la réalité de façon si péremptoire ? Vico et Spaventa pouvaient-ils donner quelque chose de semblable <sup>1</sup> ? A quel mouvement historique de grande portée Vico a-t-il participé ? Encore que son génie ait consisté justement à concevoir un vaste monde à partir d'un angle mort de l'« histoire », aidé par la conception unitaire et cosmopolite du catholicisme... En ceci réside la différence essentielle entre Vico et Hegel, entre Dieu-providence et Napoléon-esprit du monde, entre une abstraction lointaine et l'histoire de la philosophie, conçue comme seule philosophie, qui conduira à l'identification fût-elle spéculative de l'histoire et de la philosophie, du faire et du penser, jusqu'au prolétariat allemand comme seul héritier de la philosophie classique allemande. (M.S., pp. 240-242.)

---

<sup>1</sup> Même Spaventa qui a participé à des faits historiques de portée régionale et provinciale en comparaison de ceux de 1789 à 1815 qui ont bouleversé l'ensemble du monde civil et obligèrent à penser « mondialement » ? Qui ont mis en mouvement la « totalité » sociale, tout le genre humain concevable, tout l'« esprit » ? Voici pourquoi Napoléon a pu apparaître à Hegel comme l'« esprit du monde à cheval » ! (Note de Gramsci.)