

# QUE FAIRE ?

Louis Althusser

2018 [1978]

PERSPECTIVES CRITIQUES

LOUIS ALTHUSSER

QUE FAIRE ?

puf

# Table

1. Le « Que » de « Que faire ? »
2. L'empirisme absolu d'Antonio Gramsci
3. Gramsci ou Machiavel ?
4. Gramsci, eurocommunisme, dictature de classe

## Note d'édition

*par G. M. Goshgarian*

La présente édition de *Que faire ?*, un texte inachevé rédigé par Louis Althusser en 1978 et publié ici pour la première fois, a été établie à partir de la photocopie d'un tapuscrit de 95 pages modifié à la main par son auteur en de nombreux endroits. Cette photocopie, dont trois pages sont lacunaires, semble être le seul témoin du texte conservé dans les archives du philosophe à l'Institut mémoires de l'édition contemporaine (Imec) à Caen.

Une liste de notes qui renvoie à l'édition des *Quaderni del carcere* d'Antonio Gramsci publiée sous la direction de Valentino Gerratana en 1975 est conservée avec le tapuscrit de *Que faire ?* Certaines de ces notes contiennent de brefs commentaires, tous en langue italienne, dont un, le seul à ne pas avoir été dactylographié, n'est pas de la main d'Althusser. Toutes les notes de bas de page de notre édition qui portent sur les *Cahiers de prison* proviennent de cette liste : nous nous sommes contenté de substituer aux références aux *Quaderni* les références à l'édition des *Cahiers* publiée chez Gallimard sous la direction de Robert Paris. Nous avons également ajouté les appels de note, qui manquent dans le tapuscrit.

Toutes les autres notes de bas de page sont des notes éditoriales, à une exception près. La division du texte en chapitres et le titre de ceux-ci sont de notre fait. Nous avons rectifié les erreurs d'orthographe et de ponctuation et aussi quelques rares inadvertances de plume, en mettant certaines de nos interventions éditoriales entre crochets (par exemple, [Thémistocle] au lieu de « Démosthène »).

# 1

## Le « Que » de « Que faire ? »

Que faire ?

La vieille question de Lénine, qui inaugura la construction et les pratiques du parti bolchevik, n'est pas, pour un communiste qui connaît la théorie marxiste, une question comme les autres.

C'est une question politique.

Que faire pour aider à l'orientation et à l'organisation de la lutte de classe ouvrière et populaire, pour qu'elle l'emporte contre la lutte de classe bourgeoise ?

Tous les mots sont à peser dans cette simple interrogation.

Que faire pour aider à l'orientation *et* à l'organisation de la lutte de classe ouvrière et populaire ? On voit que l'orientation ou la ligne politique *précède* l'organisation, ce qui est affirmer le primat de la ligne politique sur le parti et la construction du parti, [sur] son organisation *en fonction* de la ligne politique.

Que faire pour aider à l'orientation et à l'organisation de la lutte de classe ouvrière et populaire ? On voit que l'orientation (la ligne) et l'organisation (le parti) *dépendent* de la lutte de classe ouvrière et populaire.

Le parti est ainsi l'instrument de la ligne politique, et la ligne politique est elle-même l'expression de la lutte de classe ouvrière et populaire actuelle, c'est-à-dire de sa tendance antagoniste à la tendance de la lutte de classe bourgeoise.

Tout dépend alors de l'« *analyse concrète de la situation concrète* <sup>1</sup> » de la tendance actuelle de la lutte de classe ouvrière et populaire dans son antagonisme avec la lutte de classe bourgeoise, donc de l'analyse concrète de cet *antagonisme* qui constitue à la fois la classe bourgeoise en classe dominante et exploiteuse, et la classe ouvrière en classe dominée et exploitée.

S'il est vrai que Marx a défendu, du moins pour le mode de production capitaliste, la thèse du primat de la contradiction sur les contraires, c'est-à-dire de la lutte de classe sur les classes, donc le primat de l'antagonisme des classes sur les classes <sup>2</sup>, *c'est donc cet antagonisme même* qui doit faire l'objet de « l'analyse concrète de la situation concrète ».

Sinon on tombe dans la « sociologie vulgaire », sinon on analysera la classe bourgeoise d'un côté et la classe ouvrière d'un autre côté, en croyant qu'on parvient à les connaître séparément. C'est comme si on croyait connaître un match de football en « analysant » la composition des équipes, et non en analysant leur *affrontement*, sans lequel il n'y aurait nulle équipe de football au monde.

Et quand on dit : primat de la contradiction sur les contraires, primat de la lutte

des classes sur les classes, on énonce seulement un principe abstrait. Car c'est sur le tas, dans le « concret », qu'il faut aller voir quelles sont les formes que prend historiquement cet antagonisme, et quelles formes historiques cet antagonisme donne aux classes qu'il constitue, *jusque dans le détail*. Pour comprendre le sens et la fécondité de ces principes, on ne peut donc se dispenser d'aller « sur le terrain » et d'analyser les choses jusque dans le moindre détail.

Comment peut-on conduire cette « analyse concrète de la situation concrète », savoir, par exemple, ce qui se passe dans le détail des conditions de vie, de travail, d'exploitation d'un travailleur de la métallurgie, de la pétrochimie, de l'agriculture « familiale » ou industrielle, d'un cheminot, d'un employé de banque, de la sécurité sociale, etc. ?

Il y a des gens qui croient qu'il suffit de lancer un appel aux intéressés en leur demandant : parlez-nous de votre vie, de votre travail, de votre exploitation, etc. C'est par exemple ce qu'a fait *L'Humanité Dimanche* en appelant tous ses lecteurs intéressés à leur parler de la « pauvreté »<sup>3</sup>. Et le journal a reçu un nombre considérable de lettres, qui dorment d'ailleurs dans le bureau de son directeur<sup>4</sup>. Bien. Les travailleurs écrivent, ils disent quantité de choses intéressantes, inouïes et bouleversantes. Ce peut être *un* matériau pour une analyse concrète. Ce n'est pas une analyse concrète.

Il y a des gens qui croient qu'il suffit, sans préparation, d'aller sur le terrain et d'interroger les travailleurs. Ou bien ils leur posent des questions – mais on sait que les questions spontanées ne le sont pas, et qu'elles sont piégées par les « idées » que le questionneur a dans la tête – et les travailleurs disent ce qu'ils ont *envie* de dire. Ou bien ils s'arrangent pour les faire parler, en intervenant le moins possible : mais là encore, les travailleurs disent ce qu'ils ont envie de dire, et à supposer qu'ils disent *tout* ce qu'ils savent, une chose est certaine : ils en savent toujours beaucoup plus (ou beaucoup moins) qu'ils n'en croient savoir. Et ce *beaucoup plus*, ils ne le disent pas, puisqu'ils ne savent pas qu'ils le savent. Et ce *beaucoup moins* est masqué par ce qu'ils croient savoir<sup>5</sup>. Ces « interviews » peuvent être aussi *un* matériau pour une analyse concrète. Ce n'est pas une analyse concrète.

On ne peut pas se passer d'aller sur le terrain, et de se mettre soigneusement à l'écoute des travailleurs – mais on ne peut pas non plus se passer de se *préparer* à cette rencontre. Il ne s'agit pas d'une préparation psychologique pour établir un « bon contact » (du genre de celui que fabriquent les « relations humaines ») : il s'agit d'une préparation *théorique* et *politique*. C'est pourquoi on peut dire qu' *une analyse concrète et la théorie marxiste*, ou la *conscience politique des conditions d'une connaissance, sont une seule et même chose*. Seule diffère l'échelle de l'objet.

Lénine disait : c'est non seulement pour se connaître elle-même, mais pour se

constituer comme classe consciente (c'est-à-dire dotée d'un parti qui oriente, unifie et organise sa lutte), que la classe ouvrière doit tenir le plus grand compte de ce qui se passe hors d'elle, dans la classe bourgeoise. Elle ne peut se contenter de savoir ce qui se passe chez elle, donc de se connaître elle-même, elle doit aller aussi voir et comprendre ce qui se passe de l'autre côté. Il ne s'agit pas d'une simple curiosité, il s'agit de saisir à la fois les deux termes de l'antagonisme *pour pouvoir saisir l'antagonisme comme ce qui constitue les deux termes*, la lutte des classes comme ce qui constitue les classes en les divisant en classes. Sinon la classe ouvrière restera enfermée dans son propre horizon, celui de son exploitation, de ses révoltes sans lendemains, doublées de ses rêves utopistes, et soumise dans cette captivité à toutes les pressions et manœuvres de la lutte de classe bourgeoise.

Pour parvenir à saisir l'antagonisme, pour parvenir à comprendre le mécanisme de cette lutte de classes qui divise les classes en classes, la simple « conscience de soi » ne suffit pas. La télévision italienne a récemment interrogé des ouvriers d'Alfa Romeo sur le lieu de leur travail <sup>6</sup>. Ce sont des travailleurs d'avant-garde, d'une conscience extraordinairement élevée. On voyait tout ce qu'ils faisaient, ils disaient tout ce qu'ils savaient. C'étaient des ouvriers dans un atelier séparé : ils occupaient une simple place dans l'immense procès de travail de la production Alfa Romeo. Isolés comme ils l'étaient, dans leur atelier, dans leur travail, ils étaient quand même parvenus à se faire une idée de la structure et des mécanismes du procès de production de leur usine, non seulement du procès de travail dans leur propre usine, mais aussi de l'existence de la sous-traitance qui se faisait au dehors, et même de la politique économique et financière d'Alfa Romeo, de ses investissements, de ses marchés, etc. Ils avaient même acquis – ce qui est extrêmement rare – une certaine conscience des *effets produits sur eux-mêmes* par ce système, sur leurs propres conditions de travail, sur leur exploitation, sur le rapport entre cette exploitation et les conditions de la reproduction de leur propre force de travail (leur logement, leur famille, la femme, les enfants, l'école, la sécurité sociale, les transports, leur voiture, etc.). Ils avaient même, dans une certaine mesure, compris, ce qui est encore plus étonnant, que leur isolement et l'ignorance où le monopole Alfa Romeo tient ses ouvriers de sa politique, jusque et y compris de son organisation et de sa division du travail, *faisaient partie intégrante des conditions de leur exploitation*, puisque cet isolement et cette ignorance étaient *une des formes* de la lutte de classe bourgeoise, destinée à prévenir leur prise de conscience collective *juste*, et donc l'efficacité de leur action revendicative ou politique.

Ils étaient donc allés extrêmement loin dans leur « prise de conscience <sup>7</sup> » – et j'insiste bien qu'il s'agit en l'espèce d'un cas de « conscience » exceptionnel, inintelligible en dehors des luttes des « métallos » italiens, qui ont depuis des années dépassé très largement le cadre des revendications syndicales

traditionnelles (défense du salaire, lutte contre les cadences, etc.), pour intervenir dans l'organisation du procès de travail et son contrôle ouvrier, et même dans la politique d'investissement du trust qui les emploie. Nous ne connaissons pas en France d'exemple de ce genre, et de très loin.

Eh bien, les mêmes travailleurs, qui démontraient cette capacité d'analyse hors du commun, « butaient » sur une difficulté insurmontable. S'ils savaient ce qui se passait dans leur usine et dans leur trust, ils n'avaient aucune idée comparable de ce qui se passait réellement chez Fiat, donc dans la même branche de production, et *absolument aucune idée* de ce qui se passait dans les autres branches de la production nationale, la métallurgie, le textile, la pétrochimie, les mines, l'agriculture, les transports, les trusts de la distribution et de la finance, etc. Pourtant il est absolument impossible de se faire une idée de ce qui *détermine* ce qui se passe chez Alfa Romeo si on n'a pas une idée aussi complète que possible sur la *position* d'Alfa Romeo non seulement dans la production et le marché automobile, mais aussi dans la métallurgie, dans le textile, dans l'industrie des plastiques, dans la pétrochimie, dans le caoutchouc – industries qui intéressent directement la production des automobiles, puisqu'elles leur fournissent leurs produits finis, comme la matière première pour la construction des véhicules. Et il est absolument impossible de comprendre ce qui détermine l'existence et l'importance de la production automobile dans la production nationale si on ne comprend pas la *place* définie qu'occupe la production automobile dans l'ensemble de la production économique, c'est-à-dire dans l'ensemble des branches existantes. Cette place elle-même ne peut se comprendre que si on veut bien considérer à la fois la concurrence des capitaux à la recherche du taux de profit maximum, qui explique que le capital s'investisse dans la branche automobile (plutôt que dans d'autres), et la place de cet investissement dans l'ensemble de la stratégie économique de la bourgeoisie, qui est inséparable de la lutte de classe bourgeoise.

Cela peut paraître étonnant, mais on a fait des études qui ont prouvé que la production *de masse* des voitures automobiles, qui auparavant étaient un objet de curiosité et de luxe pour les riches, donc la production des automobiles à un prix relativement bas *pour les masses*, donc *pour les travailleurs*, production de masse inaugurée consciemment par Ford en Amérique, *était liée à un remaniement total de l'ancienne stratégie de la lutte de classe bourgeoise.*

Autrefois le patron construisait des logements ouvriers autour de son usine. C'était pratique courante non seulement pour les mines (les corons), mais pour la métallurgie et le textile (les cités ouvrières). Cette solution présentait des avantages : les ouvriers n'avaient pas besoin de transports (= du temps perdu), ils arrivaient tout frais le matin au poste de travail. Le patron avait ses propres magasins, son église, son curé, ses écoles sur place. Il pouvait doublement exploiter son monde, dans le travail et dans la vente de la subsistance et des

vêtements. Il pouvait surtout surveiller de près son monde, qu'il tenait à sa merci par l'exploitation dans le travail, par la dépendance et les bénéfices dans la consommation, et par ses curés et ses maîtres d'école.

Mais cette double concentration sur le même lieu – concentration dans le procès de travail et concentration dans l'entretien de la force de travail et sa reproduction – avait aussi de graves inconvénients. Le premier était qu'on ne pouvait accroître la force de travail qu'à la condition d'investir dans la construction de logements, etc. Le patron se heurtait à cette première limite. Et il se heurtait surtout à la seconde : c'est que cette double concentration multipliait les échanges entre les travailleurs et leur donnait une force redoutable dans la lutte.

Marx<sup>8</sup> a insisté sur le rôle de la *concentration* des ouvriers dans le procès de production dans la « prise de conscience » des intérêts de classe, et dans l'organisation des luttes collectives. Quand la concentration dans le procès de travail se redouble d'une concentration dans l'habitat, quand le lieu du travail est pratiquement le même que le lieu de l'habitat, et quand *seuls* les travailleurs de l'usine sont regroupés dans une même zone d'habitat, on imagine quels effets explosifs peut avoir cette double concentration sur la « prise de conscience » et sur les luttes. Ce n'est pas un hasard si, dans l'histoire des luttes ouvrières, ce furent les mineurs à être longtemps à l'avant-garde, suivis par les dockers et les travailleurs de la métallurgie, puis les travailleurs du textile.

Devant ce grave péril, qui menaçait la sécurité de son exploitation, *la bourgeoisie changea de stratégie* . Elle renonça à sa vieille pratique de construire des « cités ouvrières » autour de l'usine, elle renonça à tous les avantages qu'elle en avait tirés, et prit une autre orientation.

Il fallait de plus en plus de travailleurs, et, pour leur embauche, on ne pouvait dépendre de « l'urbanisme » d'accueil des cités ouvrières, corons ou autres. Il fallait pouvoir embaucher n'importe quel travailleur habitant n'importe où, même à distance, même très loin et à volonté ; il fallait aussi pouvoir « jouer » sur les fluctuations du marché, augmenter ou diminuer la main-d'œuvre dans une branche, ou la faire passer dans une autre. La « mobilité » de la main-d'œuvre devint une des conditions absolues du développement du capitalisme impérialiste, de son « jeu » sur les investissements de capitaux et leur déplacement. Il fallait que le capital fût enfin totalement libéré des anciennes entraves de ses investissements de capital fixe en cités ouvrières localisées autour de l'usine. *La mobilité des capitaux , soumise à la recherche du profit maximum* (sur la base du taux de profit moyen) *imposa la mobilité de la main-d'œuvre* , c'est-à-dire, en fait, la libération de la main-d'œuvre d'un lieu d'habitat obligé lié à la proximité de l'usine. Et il apparut, raison qui ne fait qu'une avec la première (car quand la bourgeoisie vise à tirer le maximum de profit de l'exploitation, qui est lutte de classe, elle doit en même temps assurer le maximum de *sécurité* sociale et

politique à son exploitation) – il apparut qu’il fallait, pour résister à la lutte ouvrière qui naissait de la double concentration, *dispenser au maximum les travailleurs*. Il suffisait déjà bien qu’ils fussent regroupés dans la concentration du procès du travail : il ne fallait pas qu’ils fussent, par-dessus le marché, regroupés *aussi* autour de l’usine dans une cité ouvrière !

Ce ne sont pas là des variations imaginaires, mais des faits, et je ne fais pas à la bourgeoisie un quelconque procès d’intention. Nous avons quantité de textes, de déclarations, et d’études rédigées par ses propres spécialistes qui *prouvent qu’elle était parfaitement consciente du caractère de classe de son « virage » en matière politique de logement ouvrier* : des dangers que ce « virage » était destiné à prévenir, et des effets qu’elle attendait de ce virage.

Naturellement, ce « virage » en matière d’habitat ouvrier, qui abandonne complètement le choix du logement à l’ouvrier (logez-vous comme vous voulez, je ne veux pas le savoir), livrait en même temps l’ouvrier à la logique de toute une série de processus complexes et apparemment aléatoires, où la rente foncière urbaine a joué un rôle prédominant, aux côtés de la politique la plus cynique (Haussmann détruisant les quartiers ouvriers du centre de Paris pour y ouvrir de larges artères où les fusils et l’artillerie d’après 1848 pourraient « faire merveille »), ce qui a contribué à rejeter la foule des ouvriers dans les banlieues, conquises peu à peu sur des terres cultivées. Le capital financier, la rente foncière urbaine, la politique aboutirent ainsi à renouveler les caractères de classe des quartiers du nouvel urbanisme capitaliste. Refoulés dans les banlieues lointaines, les ouvriers se logeaient comme ils pouvaient, et quand on s’avisa que, concentrés dans la production, ils étaient encore trop dangereux, alors on entreprit de « changer leur esprit », c’est-à-dire, tout crûment, de les inviter à désertier la lutte de classe *en les intéressant à la propriété* , en leur permettant d’acheter chacun sa petite maison et son petit jardin dans les banlieues. Ce fut la politique pavillonnaire, explicitement conçue, sans aucune dissimulation, ouvertement déclarée *indispensable à la dépolitisation de la classe ouvrière* . L’ouvrier propriétaire, toutes les heures prises par le bricolage sur la maison et le jardin, loin de tout « café » et de surcroît coincé dans des emprunts à long terme et dans sa petite famille – quelle meilleure garantie rêver pour le capitalisme !

C’est ici que nous revenons à l’automobile. Elle fut, dans cette grande reconversion de la politique bourgeoise à l’égard de la force de travail, clairement et consciemment conçue par Ford, qui en inaugura la production de masse, *comme un produit pour les masses, donc pour les travailleurs* , comme un moyen indispensable pour permettre à l’ouvrier, logé n’importe où et donc la plupart du temps loin de l’usine, plus loin encore peut-être de sa prochaine usine, si la première débauche, etc., de se transporter lui-même de son logement aux portes de l’usine, et de s’y présenter à peu près aussi frais que s’il habitait dans le voisinage immédiat. Qu’il y ait des usines pour riches (Lancia, Ferrari) ou comme Alfa

Romeo, qui soient un peu plus spécialisées dans des voitures généralement au-dessus des moyens de l'ouvrier ordinaire (et depuis l'Alfa-Sud, ce n'est même plus le cas), ne signifie rien : la voiture rend aussi les mêmes services à d'autres travailleurs, employés, cadres, etc., logés eux aussi loin de l'entreprise où ils travaillent. Ce qui est important, c'est que Ferrari, Lancia et Alfa Romeo même existent *sur la base de Fiat* et de ses pareilles (General Motors, Ford, Citroën, WM, etc.), c'est-à-dire sur la base d'une gigantesque entreprise impérialiste, implantée dans le monde entier, *et qui se consacre presque exclusivement dans son rayon automobiles à des voitures produites en masse, pour la consommation de masse, c'est-à-dire des voitures populaires qu'un ouvrier peut normalement acheter.*

Que cette réalité, encore aujourd'hui souvent méconnue de certains, à savoir, que l'automobile fait partie intégrante des moyens de déplacement de la force de travail, c'est-à-dire de son entretien et de sa mise à disposition [en tant que] travail exploité, tout comme les moyens de transport servent, entre autres, au transport des marchandises sur le marché, au « devenir marchandise de la marchandise » (Marx<sup>9</sup>), ne s'explique pas par le « progrès technique » ou « le développement de la productivité », mais par l'histoire d'un prodigieux revirement dans la stratégie de la lutte de classe bourgeoise – *cela, les ouvriers les plus conscients d'Alfa Romeo ne pouvaient le savoir* . Non seulement ils ne pouvaient franchir les bornes de leur propre entreprise, dont ils comprenaient fort bien la structure et le mécanisme, non seulement ils ne pouvaient pas aussi bien connaître ce qui se passait chez Fiat (dont la stratégie d'investissement et de multiproduction à l'échelle mondiale leur échappait), non seulement ils ne pouvaient pas savoir ce qui se passait dans les autres branches de la production nationale italienne, mais ils n'étaient évidemment pas conscients du rôle très important que la production de masse d'automobiles avait joué dans la reconversion stratégique du capitalisme vis-à-vis de la force de travail dans le cadre de la lutte de classe bourgeoise.

Voilà ce qui se passait et ce qui ne se passait pas dans cet extraordinaire film de la télévision italienne, où des ouvriers d'Alfa Romeo parlaient de leur travail, de leur exploitation, de leur entreprise capitaliste, des mécanismes de son procès de production et de sa politique d'investissement, et aussi de sa façon de mener la lutte de classe dans l'usine, à quoi répliquait une lutte de classe ouvrière d'une exceptionnelle vigueur.

Ce qui se passait, c'était *ce qu'on voyait et entendait* . À la télé, on voyait des ouvriers au travail, et on les entendait dire ce qu'ils savaient, ce dont ils étaient devenus, dans leurs luttes, conscients. Et ce qu'ils disaient était stupéfiant : qu'ils fussent parvenus d'eux-mêmes, c'est-à-dire dans leur lutte syndicale, à une telle conscience, à un tel savoir, montrait qu'ils en savaient aussi long que les meilleurs des cadres et ingénieurs de l'usine, et savaient plus, sur certains points au moins.

Mais on *ne voyait que* ce qu'on voyait, et ça ne va pas loin : un homme au

travail, c'est une extrême intelligence habile, mais pas plus. Et on *n'entendait que* ce qu'ils *disaient*, que ce qu'ils étaient parvenus à savoir. Il manquait seulement le reste... le reste, c'est-à-dire tout le système d'ensemble qui régit les formes concrètes et les moyens concrets de la *lutte de classe bourgeoise dans son ensemble* dans son *antagonisme* à la lutte de classe ouvrière, et qui aboutit à ce simple *fait*, qui paraît aller de soi, mais qui comme tout ce qui « va de soi » est énigmatique : *mais pourquoi toute la production d'automobiles repose-t-elle sur la production de masse d'automobiles, donc pour les masses ? Pourquoi donc les travailleurs ont-ils des automobiles, donc besoin d'automobiles ?* Vous pensiez peut-être qu'ils les achètent pour le plaisir ou pour faire le dimanche une promenade en famille, aller voir des copains ? *Pourquoi des automobiles pour les ouvriers ?* Cette simple question, qui commande tout, les ouvriers d'Alfa Romeo ne l'ont pas posée. Ils ne pouvaient pas la poser.

Car ce n'est pas en observant, ni même en analysant le travail d'ouvriers à leur poste, ou même le procès de travail, ou même la politique d'investissement de la firme, ou même sa politique de lutte de classe dans l'usine, qu'on peut parvenir aux principes théoriques qui permettent de comprendre, dans son cœur et dans ses manifestations, l'antagonisme fondamental de la lutte de classe qui divise les classes en classes. Pour cela il faut recourir à la seule théorie qui ait pris en compte et au sérieux ce problème et l'ait résolu réellement et concrètement, dans une forme que la pratique vérifie tous les jours : la théorie marxiste. *Il n'y a donc pas d'analyse concrète de la situation concrète sans un minimum de maîtrise de la théorie marxiste* . Cette maîtrise est indispensable pour comprendre dans quel système d'ensemble les choses se passent. Or, ce système embrasse aujourd'hui jusqu'au marché mondial des capitaux et aux multinationales, leur « politique » de déplacement des investissements en fonction de la main-d'œuvre la plus mal payée, de recherche et conquête de sources de matières premières et des fluctuations de leurs prix, la « situation politique » inquiétante ou rassurante de tel pays, etc. Pour comprendre *la place qu'occupe tel procès de travail où est engagé tel ouvrier dans telle branche* , il faut, au moins dans ses grands traits, comprendre le mécanisme de ce système.

Mais cette même maîtrise est indispensable, aussi indispensable, pour parvenir à avoir une « écoute » *juste* en face d'un ouvrier qui parle de sa vie et de son travail. Car pour pouvoir l'écouter, celui qui écoute doit savoir quelles questions poser et quelles questions ne pas poser ; il doit savoir mettre en rapport ce que dit le travailleur avec ce que le travailleur ignore lui-même des effets du procès d'ensemble sur sa propre condition ; et il doit enfin et surtout, à travers ce rapport, être disposé à apprendre ce qu'il ne sait pas et que le travailleur sait, mais sans savoir qu'il le sait, et qu'il dit quand même, mais de travers, de biais, et jusque dans ses omissions et ses silences.

Que le travailleur en sache plus qu'il n'en sait ou moins qu'il n'en sait fait

apparaître une réalité que la théorie marxiste connaît bien et qu'elle nous a découverte : *les effets d'idéologie*. Les conditions de vie, de travail, d'exploitation, de lutte, de reproduction de la force de travail ne sont pas choses nues qu'on pourrait observer comme on observe ce qui se passe dans une gare. Même si, selon le mot de Marx<sup>10</sup>, la machine de la grande industrie réduit les travailleurs à l'état de ses propres appendices, les hommes ne sont pas des « animaux machines<sup>11</sup> ». Ils sont plutôt des « animaux idéologiques<sup>12</sup> ». Ils ont ce qu'on appelle des « idées » sur eux, sur leur travail et sur le monde.

Et ces idées peuvent bien leur venir dans un ordre dispersé, selon les hasards de leur expérience, elles finissent toujours par se regrouper sous des systèmes d'ensemble d'idées, qui ont une certaine cohésion, à défaut de cohérence totale, et qu'on appelle *idéologies*. Elles *finissent* toujours par [se] regrouper sous elles, parce qu'elles étaient *déjà* groupées sous elles *avant*, et que « les hasards de l'expérience » ne sont le plus souvent que la forme que prennent les idéologies pour s'imposer aux individus sociaux. Les idéologies ne sont pas la somme des « idées » des individus, ce sont des « systèmes » soit rigides, soit souples, le plus souvent les deux. Les idéologies ne sont pas des « idées » pures et simples (ce qui n'a aucune existence sous cette forme), mais comme elles ont toujours un rapport à la pratique, comme elles inspirent toujours un certain système de jugements et d'attitudes *pratiques*, il faut les comprendre dans leur *corps*, l'activité du [*corps*]<sup>13</sup>, donc aussi dans les corps.

Oui, les idéologies ont des corps, dont elles émanent, tout comme elles portent sur des *corps*<sup>14</sup>. Ces corps sont des « institutions », par-dessus tout l'État et ses différents appareils idéologiques (système juridique, système scolaire, système politique, système syndical, systèmes religieux, familiaux, médicaux, informationnels, culturels, etc.). Dans l'ensemble de ces régions idéologiques se joue une farouche lutte de classe idéologique, entre l'idéologie dominante (celle de la classe dominante) et les idéologies dominées.

Tout cela, qui paraît nous conduire fort loin du travailleur, nous y ramène tout droit. Car il est *le lieu où s'affrontent* des idéologies complexes jusque dans son corps, et dont l'antagonisme lui est « naturellement » masqué : l'État et tout son système idéologique général, et le capitaliste et tout son système idéologique à usage interne, lui proposent constamment des « idées » où il peut se reconnaître, des « idées » sur le salaire comme prix du travail, sur la promotion sociale, sur la participation, sur la libre division des tâches, sur la différence entre l'économie (la production) et la politique, sur les valeurs morales dont il doit se pénétrer s'il veut être un bon père de famille, sur l'école qui assurera l'avenir de ses enfants, quand ce n'est pas l'Église qui les baptise, les catéchise, et leur parle, comme à lui, de la vie éternelle en récompense des souffrances de ce monde. Cet impressionnant système de systèmes, qui n'est ni formel ni formalisable (le marxisme n'a rien à

voir avec la « théorie des systèmes », qui représente aujourd'hui l'idéologie théorique de l'avant-garde de la lutte idéologique de classe de l'impérialisme), possède assez de force d'intimidation et parfois d'attraits compensatoires pour faire oublier à l'ouvrier qu'il n'est que l'appendice de la machine, c'est-à-dire l'exploité du capitaliste. Mais l'ouvrier a aussi sous les yeux la condition réelle qui lui est faite, et pour peu qu'il se révolte et que sa révolte soit éclairée par la lutte organisée, alors lui viennent *d'autres idées* : celles qui dénoncent les premières comme des mystifications, celles qui lui parlent de la réalité de la lutte des classes et de la nécessité de s'unir pour changer ses conditions de travail et cette société qui les engendre sans cesse.

Ce que j'en dis est extrêmement schématique. Comment faire en quelques lignes ? Elles suffisent pourtant à faire percevoir que le travailleur qui *parle* de ses conditions de travail et de vie n'en parle pas comme un entomologiste, mais comme un homme *soit* plus ou moins soumis aux formes concrètes que l'idéologie dominante produit pour répondre à ses préoccupations précises, *soit* plus ou moins libéré d'elles, et par cette libération rendu plus ou moins conscient de ces mêmes conditions de travail et d'exploitation, avec tous leurs prolongements dans la reproduction de sa force de travail. C'est alors qu'on peut comprendre cette phrase, restée sans doute énigmatique, que le même travailleur puisse *en savoir plus qu'il n'en croit savoir*, et également, car le cas se présente aussi, puisse *en savoir moins qu'il n'en croit savoir*. Et paradoxalement, ce n'est pas toujours quand il est le plus « conscient » qu'il en sait automatiquement plus qu'il n'en croit savoir. Car il peut être alors comme aveuglé par les vérités premières de la « conscience » qu'il a acquises : cela se voit chez des militants, chez qui le b.a.ba de la conscience devient une sorte de savoir absolu, qui les rend aveugles à toute une partie de leur propre condition, et surtout de celle de leurs camarades. Ceux-là prennent la conscience de soi pour le savoir, et leur conscience de soi bloque leur savoir. En revanche, il advient que des travailleurs qui ne prétendent détenir aucune « conscience » particulière, ne serait-ce que parce qu'ils ne font partie d'aucun syndicat ou d'aucune organisation politique, en sachant véritablement beaucoup plus qu'ils n'en pensent savoir. Ceux-là ne prennent pas la conscience de soi pour le savoir, et leur conscience ne bloque pas automatiquement leur savoir. Une analyse concrète sérieuse doit être attentive à ces différences et ces paradoxes.

Ces paradoxes ne sont pas de simples curiosités naturelles ; *ils sont de très grande importance politique* . Car c'est sur ce[s] paradoxe[s] qu'est fondé dans la tradition marxiste le primat des masses sur les classes, et le primat des masses et les classes sur les organisations de lutte [de] classes, sur le syndicat et sur le parti<sup>15</sup>. Il ne s'agit nullement de tomber dans le culte des masses, mais d'être extrêmement attentif au degré de conscience des ouvriers, en sachant que leur degré de conscience et, a fortiori, de *savoir* ne correspond pas forcément au degré qu'ils croient avoir atteint, donc à leur conscience de soi. Par le primat des masses

sur les classes, des masses et des classes sur le syndicat et le parti, la tradition marxiste entend dire bien d'autres choses encore, mais sur le point qui nous occupe, elle désigne, sous la forme d'un avertissement à bon entendeur salut, ce simple fait que les travailleurs n'échappent pas à la lutte idéologique, donc à la domination de l'idéologie dominante, et que toute forme de conscience syndicale ou politique est constamment menacée de se prendre pour la vérité achevée, à moins de reconnaître que des ouvriers non organisés, donc en principe moins conscients, peuvent en savoir, sous leur silence, beaucoup plus long que ceux qui parlent un peu trop vite en leur non.

Nous pouvons maintenant aborder la question la plus redoutable, celle qui est contenue dans le « Que » de « Que faire ? ». Mais avant cette question, il y en a une autre, non moins redoutable, qui est contenue dans *le fait de l'interrogation* lui-même.

On peut en effet légitimement se demander à *qui* s'adresse, à *qui peut bien* s'adresser la question politique « Que faire ? ». Il serait trop facile de répondre que puisqu'elle est politique, elle s'adresse à des hommes qui savent déjà ce qu'est la politique, l'action politique, et qui ont donc une conscience politique pour se poser à eux-mêmes, dans une situation donnée, la question : « Que faire ? » Ces hommes seraient déjà des militants plus ou moins rompus à l'organisation et à la lutte, et qui auraient assez de conscience pour comprendre que la lutte des classes a atteint un point critique pour la classe ouvrière, que la classe ouvrière ne peut plus, par exemple, continuer avec son ancienne organisation, son ancienne ligne, ses anciennes pratiques. Dans ces conditions, comme Lénine en 1903, ils se poseraient la question : « Que faire ? ». Ils se la poseraient eux-mêmes, comme militants (plus ou moins) conscients de l'impasse historique ou de la crise des organisations de lutte de classe ouvrière. Et Lénine n'aurait alors rien fait d'autre que d'entendre leur question, de la reprendre, de lui donner le maximum de relief, de force, et de publicité, mais aussi l'avantage (sur eux) de proposer des réponses concrètes à leur question : il faut fonder une nouvelle organisation, et c'est alors autour d'un *journal* qu'elle se formera, servant de moyen à l'unification des « cercles » révolutionnaires existants mais dispersés ; elle doit entretenir tels rapports avec le mouvement ouvrier, avec le mouvement paysan, elle doit conduire telle lutte de classe unitaire-populaire contre la lutte de classe féodale-bourgeoise et son instrument, le tsarisme, et dans cette lutte qui sera pendant longtemps clandestine, le parti doit être organisé de telle façon (centralisme démocratique très rigoureux), comportant un noyau important de « révolutionnaires professionnels », etc.

Dans cette hypothèse, c'est donc *un dirigeant* qui reprend la question que se posent des militants déjà conscients, et qui sur la base de la théorie marxiste,

approfondie par les exigences objectives de l'heure, et sur la base des conditions objectives de la lutte de classe existante, et aussi des conditions dites « subjectives » (degré et formes d'organisation existantes, qui réalisent et mesurent la « conscience » des masses et des militants), répond à la question « Que faire ? » par des réponses concrètes très précises, qui constituent entre elles tout un système à la fois de principes de théorie, d'orientation, d'organisation, et d'action (pour une lutte de « longue durée »), et les mots d'ordre correspondants (pour l'action *immédiate*).

J'insiste sur ce point. On peut reconnaître, formellement, une réponse marxiste théoriquement et politiquement responsable à la question « Que faire ? » si on prête attention au fait qu'elle possède *nécessairement* cette dimension : une dimension d'avenir, pour la « longue durée » de la lutte de la classe ouvrière, que reprend celui qui pose publiquement la question. Cette dimension d'avenir, c'est ce qu'on appelle la réponse de la « stratégie », ou de la « *ligne politique* », *et en même temps* des moyens théoriques, organisationnels, idéologiques et pratiques nécessaires à réaliser, dans la lutte, cette « ligne ». Ainsi, pour la France, la ligne de l'union du peuple de France<sup>16</sup>, cimentée par l'union de la gauche<sup>17</sup> et les moyens qui devraient lui correspondre.

Mais pour être responsable, la réponse marxiste comporte, outre des réponses concernant la « longue durée », donc la stratégie et la « ligne », des réponses *pour l'action immédiate*, ce qu'on peut, à la limite, appeler des « *mots d'ordre* ». Naturellement, ces « mots d'ordre » d'application immédiate, ou pour le proche avenir, ne constituent pas des réponses d'un tout autre ordre que les réponses stratégiques : puisque, au contraire, on ne peut les concevoir, et donc les énoncer, donc les proposer aux militants du parti (ou du syndicat), que sur la base des réponses stratégiques, donc en fonction de la « lutte de longue durée », laquelle doit tenir autant que possible compte de l'ensemble des éléments de la situation objective, et de la tendance dominante de leur antagonisme.

Par exemple, un mot d'ordre comme « luttons contre les saisies<sup>18</sup> » (cité par G. Marchais dans son rapport) est bien *un mot d'ordre immédiat*, mais comme mot d'ordre il s'inscrit dans la « ligne de longue durée » d'une stratégie de classe de défense et d'unification des masses populaires dans leur lutte contre l'exploitation impérialiste : il prépare à son niveau, sur le terrain, « pas à pas, pierre à pierre » (G. Marchais), dans la défense immédiate des ouvriers français et immigrés, petits retraités, et autres « pauvres », l'objectif stratégique de les aider à s'unir dans la lutte pour le « changement démocratique », et plus loin encore le socialisme.

De même, un mot d'ordre comme « demandons aux ouvriers de la métallurgie de Lorraine de lutter pour la nationalisation de la sidérurgie<sup>19</sup> », où l'État engloutit des milliards en « gaspillage<sup>20</sup> », est un mot d'ordre *à la fois* immédiat *et* pour le

proche avenir. Il s'inscrit lui aussi de toute évidence dans une « ligne de longue durée » pour défendre toute une catégorie de travailleurs dans une branche entière de la production, en vue de préparer, ici encore « pas à pas », l'unification des travailleurs dans leur lutte sur des objectifs stratégiques clairs, à savoir, l'union populaire (ou union du peuple de France) dont « l'union de la gauche est le ciment » (G. Marchais).

Formellement, ce mot d'ordre est parfaitement juste, mais on peut se demander si les conditions « objectives » de son application sont réunies. Les conditions « subjectives » (la volonté des travailleurs de sauver leur travail à tout prix, la volonté du syndicat et du parti) sont certainement réunies. Mais les conditions objectives, que doit prendre en compte non seulement une « ligne stratégique », mais aussi tout « mot d'ordre » qui en découle, font, il faut bien le dire, problème. Non seulement parce que, victorieuse le 19 mars <sup>21</sup>, la bourgeoisie n'a sûrement pas, *dans sa propre stratégie de longue durée à elle*, « l'intention » de nationaliser la sidérurgie. Mais encore parce que, quelle que soit la classe au pouvoir, si une classe voulait vraiment nationaliser la sidérurgie, elle se heurterait aux énormes difficultés actuelles qui naissent de la concurrence internationale, laquelle est capable de jeter sur le marché *français* des produits métallurgiques d'un prix inférieur de 30 à 50 % aux prix de la production française, dans l'état de son équipement (donc de sa productivité technique), dans l'état de ses salaires, et en fin de compte, dans l'état du *taux de profit* que les capitalistes de la sidérurgie prétendent obtenir sur le marché français (car le marché étranger est déjà occupé par la production à bas prix du Japon et d'autres pays) de la production métallurgique.

Car s'ils n'obtiennent pas ce taux de profit, actuellement inférieur dans la métallurgie par rapport à d'autres branches de la production française, ils seront tentés d'abandonner la production sidérurgique, et malgré les très grandes difficultés à le faire, de reconvertir leur capital fixe (c'est, pratiquement, presque impossible : on ne reconvertit pas une mine ! ni même un haut-fourneau), de chercher d'autres productions, ou tout simplement, comme ils le font, de se faire financer par l'État. Et quand une boîte ou, à plus forte raison, une branche de la production capitaliste se fait « financer » par l'État, c'est toujours, par prêts d'État, donc impôts interposés, autant d'argent (des dizaines de milliards de nouveaux francs) qui est prélevé sur la plus-value extorquée à l'ensemble des travailleurs productifs, donc avant tout à la classe ouvrière, et non à la classe capitaliste.

Cet exemple montre qu'il est parfois relativement facile, voire facile, de « tirer » certains mots d'ordre immédiats de la « ligne stratégique de longue durée » : comme « lutter contre les saisies », « défendre le pouvoir d'achat des travailleurs », « lutter pour étendre la démocratie » (représentation proportionnelle, défense et extension des droits syndicaux, reconnaissance des droits politiques dans l'entreprise), réaliser, sous toutes les formes possibles, à

l'occasion de toutes les luttes concrètes, l'unité avec la paysannerie laborieuse, avec la petite bourgeoisie urbaine, avec les intellectuels, etc. Mais il est en revanche souvent difficile, voire très difficile, de « tirer » immédiatement certains mots d'ordre d'une « ligne stratégique » juste en elle-même, lorsque les conditions objectives de la réalisation de ces mots d'ordre dépendent elles-mêmes *immédiatement de conditions que la « ligne politique » n'a pas elle-même sérieusement prises en charge* . Quand la ligne politique n'a pas pris en charge, c'est-à-dire n'a pas reconnu l'existence de ces conditions et ne les a pas analysées concrètement, c'est une illusion de croire qu'un mot d'ordre, même « tiré » de cette ligne politique formellement juste, va pouvoir, par miracle, faire le travail de la « ligne politique » à sa place. Comme quoi, à la limite, un mot d'ordre peut être faux, même s'il est tiré d'une ligne formellement juste.

C'est là, évidemment, une situation limite, où la direction d'un syndicat ou d'un parti n'a pas fait son travail d'« *analyse concrète de la situation concrète* », ou ne l'a fait qu'à moitié, de loin et d'en haut, au nom d'une « théorie » vague qu'elle se contente d'appliquer. C'est actuellement le cas du PCF et de nombre de partis communistes.

Pendant des années, le PCF a ainsi « décidé » de haut de ce que devait être la réalité concrète, sans faire d'analyse concrète vraiment sérieuse et approfondie, mais en se contentant d'*appliquer* aux simples phénomènes visibles, donc superficiels, du « concret », la vérité d'une « théorie » soit artificielle, soit en partie arbitraire, soit inexacte ou insuffisante – bien que partiellement vraie – d'une « théorie » adoptée pour des raisons de légitimation théorique de sa « ligne politique ».

Je veux parler de la théorie dite du CME<sup>22</sup>. Le parti a cru que l'« application » d'une théorie ainsi faite au « concret » visible lui donnerait la connaissance véritable dudit « concret ». C'est ainsi que des fonctionnaires du Parti ou d'autres communistes ont écrit, à partir de la théorie du CME, quantité de soi-disant « analyses concrètes » soit sur « les classes sociales en France », soit sur les « besoins », soit sur l'Université, soit sur la science (« la révolution scientifique et technique »), soit sur la culture, etc. Il y a du vrai dans ces essais, mais ce ne sont pas des études vraiment théoriques : le démontrer serait, chacun le sait ou le soupçonne, un jeu d'enfant. La liste en est très longue, et si le CDLP<sup>23</sup> est en difficulté, la mévente de ces ouvrages médiocres n'y est sans doute pas pour rien : ils n'ont intéressé personne de sérieux et sont restés dans les caves.

Cet échec public, entre bien d'autres exemples, montre à l'évidence la voie qu'il ne faut pas suivre : celle de la simple *application* au concret d'une théorie, je ne dis pas seulement d'une théorie fautive ou faussée dans le principe, mais d'une théorie en général, y compris d'une théorie *vraie*. Si vous prenez la théorie marxiste supposée vraie, et que vous décidiez de l'appliquer au concret et attendiez de cette « application » la production de la vérité du concret lui-même,

vous pouvez toujours attendre. Car cette opération d' *application* suppose qu'on se donne une idée complètement *fausse de la théorie marxiste elle-même*.

Si vous appliquez une théorie préexistante au concret pour connaître ce concret, vous supposez inévitablement que la théorie contient déjà en elle-même, ne fût-ce qu'en germe, mais en tout cas *en principe*, la *vérité du concret* que vous faites semblant d'attendre de l' *application* de la théorie. Et si vous acceptez cette position, et si vous la généralisez, cela suppose que la théorie marxiste possède en elle-même et d'avance, sous forme théorique, la vérité de tout ce qui peut se présenter au monde sous la forme du « concret ». Je ne procède pas là à une critique de sophiste, je dis les choses comme elles sont, et dans le principe toute cette démarche est très simple (bien qu'elle revête la plus souvent des formes extrêmement compliquées, justement pour masquer son imposture). Si la théorie marxiste est d'avance la vérité de tout le concret, c'est-à-dire de toutes situations concrètes, c'est-à-dire de tout ce qui peut se produire de neuf et d'imprévu dans l'histoire (et nous sommes servis depuis vingt ans pour ce qui est de l'imprévu, de l'inimaginable !), cela veut dire qu'elle n'est pas une théorie « de caractère scientifique » ou « opératoire » (peu importe le mot), mais une philosophie absolue, qui sait tout, *absolument tout d'avance*, puisqu'elle est la « science des principes premiers et derniers »<sup>24</sup> qui dit bien ce qu'elle veut dire.

L'absurdité d'une telle prétention saute immédiatement aux yeux, si on veut bien considérer deux choses. D'abord, que le « concret », qui est ce que les hommes vivent et ce dans quoi ils réagissent, se révoltent ou subissent, agissent ou se résignent, change tout le temps, et jamais ne se répète deux fois. C'est une vérité élémentaire que non seulement les historiens, qui travaillent sur le changement, même quand ils invoquent pour l'expliquer certaines grandes stabilités, mais que les simples hommes connaissent bien. Le même soleil se lève tous les matins, les corps tombent toujours de la même manière, le sang circule toujours (sauf troubles pathologiques) selon le même circuit, etc. Mais dans la vie sociale, y compris dans les grandes stabilités des grands empires de l'histoire immobile, *il y a toujours quelque chose qui est toujours en train de changer*. En tout cas, si on peut discuter de l'immobilité de certains modes de production, qui se reproduisent tels quels quasi sans changements, et des sociétés qui en découlent, il est clair, du moins, [que] *dans la société que nous connaissons*, le mode de production capitaliste, tout est toujours en train de changer.

Non seulement telle invention technique change les bases matérielles de telle production (par exemple, les transports, passés de la machine à vapeur à l'énergie électrique et à l'énergie chimique – les avions à réaction et les fusées), ou en crée une nouvelle (le pétrole et ses innombrables dérivés succédant à la houille et à ses dérivés, les composants électroniques qui créent une forme totalement inédite de communication, et fournissent le moyen, par ordinateurs, d'organiser dans le

détail le procès de production et de prévoir la circulation et la vente des produits dans des situations prodigieusement complexes). Mais avant tout, les formes de la reproduction de la production y sont toujours « élargies » (le capitalisme trouve toujours dans ses crises de quoi reprendre un nouvel élan, voir la crise de 1929, y compris par la guerre, forme typique de la résolution des crises les plus graves de l'impérialisme), et ces formes de la reproduction élargie ne sont nullement des formes *techniques*, auquel cas on ne comprendrait pas la nécessité de leur élargissement, mais en dernière instance, des *formes de la lutte de classe* de la bourgeoisie impérialiste nationale et mondiale contre la classe ouvrière nationale et les peuples récemment libérés de l'oppression politique du monde.

Non seulement donc *le concret, c'est ce qui change* (au moins dans notre société), mais ce qui *change à toute vitesse et de plus en plus vite*. Que notre siècle soit le siècle de la vitesse tient à des nécessités de la lutte de classe bourgeoise : faire circuler le plus vite possible le capital pour extraire le plus possible de plus-value ; réduire le temps de circulation des fractions du capital au minimum pour multiplier d'autant la plus-value ; accélérer les cadences dans le procès de travail pour extraire le plus possible de plus-value ; et réaliser le maximum de plus-value à partir du capital investi dans les machines, les utiliser à fond avant qu'il ne faille les changer, quand la concurrence jettera sur le marché de nouvelles machines moins chères ou à plus haute productivité, etc. La vitesse de notre siècle, qui est même devenu un thème littéraire ou un thème de lamentation, ne tient pas en dernière instance aux automobiles (vitesse limitée sur autoroute), avions ou fusées, mais à cette accélération du cycle de la reproduction élargie du capital, qui fait un avec l'accroissement de l'exploitation par la lutte de classe capitaliste – ce qui donne tout son sens à la lutte ouvrière contre les cadences, contre la division et l'organisation du travail, et contre la vitesse de l'usure de la force de travail, entraînée directement *dans ce processus qui marche tout seul*.

Si donc tout change, si le concret est ce qui change, il est bien clair que la prétention d'une théorie de détenir en elle-même par avance toute la vérité de ce qui change et changera est proprement démentiel et absurde. Et par-dessus le marché, si le concret est ce qui change, ce n'est pas ce qu'on « voit » simplement changer qui est la raison du changement. Cette remarque est de toute première importance pour lutter contre une fausse idée de la théorie marxiste. Car vous avez des marxistes pour dire : c'est entendu, la théorie marxiste ne peut prétendre détenir d'avance la vérité sur son objet, puisque son objet étant par essence « historique », elle ne peut pas le connaître d'avance, elle ne peut le connaître qu'en se soumettant elle-même au caractère *historique* de son objet, *en se donnant elle-même, comme théorie, un caractère historique* qui lui permette non seulement de ne pas trahir son objet par la prétention d'en être d'avance la vérité absolue, mais de le comprendre vraiment en prévenant ce danger. La théorie marxiste ainsi comprise ne peut prévenir ce danger *qu'en se donnant à elle-même* les caractères préventifs de son objet : des caractères historiques. C'est là l'interprétation de la théorie marxiste comme *historiciste*, et du marxisme comme « historicisme absolu » à laquelle reste attaché le nom de Gramsci<sup>25</sup>.

## L'empirisme absolu d'Antonio Gramsci

L'avantage de cette conception est évidemment d'échapper au très grave danger de concevoir la connaissance du concret comme simple « application » d'une « théorie » philosophique, détenant d'avance la connaissance, ou le principe de la connaissance du concret. Il est clair qu'en se référant ouvertement à Gramsci, et en « travaillant » la pensée de Gramsci comme « historicisme absolu », le Parti communiste italien, Togliatti<sup>26</sup> à sa tête, sut se mettre dans une très grande mesure à l'écart de la conception de la vérité du concret comme application d'une théorie absolue, qui définit justement une des formes de la déviation stalinienne dans la théorie et dans la politique la plus « concrète ». Sans ce recours officiel à Gramsci, sans cette chance de disposer de la pensée d'un dirigeant politique national qui sut, dans les années de la prison, dès avant la guerre, lutter, et presque seul, contre les tendances de la direction de son propre parti, pour proposer une conception de la théorie marxiste qui rompe avec le dogmatisme de la vérité et de son « application », on ne peut comprendre l'histoire du Parti communiste italien depuis la guerre, et sa profonde originalité dans un monde dominé longtemps encore par l'idéologie et les pratiques staliniennes. On peut dire que l'*historicisme* est, chez Gramsci, une forme indéterminée de l'antidogmatisme.

Je dis « une forme indéterminée », car le dogmatisme a plusieurs contraires possibles, et l'historicisme n'est que l'un d'entre eux ; et de surcroît, il est indéterminé, c'est-à-dire n'est solide que par ce qu'il refuse, mais faible par ce qu'il affirme. Ceci pour faire apercevoir, à côté de mérites idéologiques et politiques, le point de faiblesse théorique (et donc aussi éventuellement idéologique et politique) de l'interprétation historiciste de la théorie marxiste. Car lorsqu'on dit : *le concret change toujours* , et qu'on *identifie le changement à l'histoire*, pour dire : *le concret est historique*, de part en part historique, on tombe dans une idée très pauvre de *l'histoire*, *considérée comme simple changement* . Ce n'est pas vrai que l'histoire soit, et ne soit que, changement : il y a dans l'histoire des structures relativement stables, qui durent pendant de longues périodes sous les changements qui les affectent, et on peut même aller plus loin et considérer que ces changements non seulement sont les changements *de* ces structures stables, mais sont produits *par* ces structures stables, non comme leur expression gratuite, [mais] comme autant de moyens de produire et de reproduire leur stabilité.

C'est ainsi que Marx nous a montré que le mode de production capitaliste, celui

même qui « révolutionne<sup>27</sup> » sans répit et de plus en plus vite ses forces productives, celui qui produit la vitesse impressionnante et de plus en plus accélérée, n'est intelligible que sur la base d' *une structure relativement stable, celle du rapport<sup>28</sup> de production capitaliste* . Paradoxe : cette structure stable est antagoniste, elle est celle de l'antagonisme qui divise les classes en classes et qui permet de comprendre que tous les changements de l'histoire des formations sociales capitalistes, non pas dans le détail, qui peut aussi à la limite relever du hasard, mais dans l'essentiel, sont autant de moyens de perpétuer cette structure stable du rapport de classe de l'exploitation capitaliste, la structure stable de la division conflictuelle de l'ensemble de la société en deux classes fondamentales, dont l'une détient les moyens de production et l'autre vend sa force de travail. Et ce qui est très remarquable dans les vues que nous devons à Marx, c'est que cette structure antagoniste *ne peut demeurer stable, la même, qu'à la condition de produire le changement de ses propres termes antagonistes comme le moyen de perpétuer sa stabilité.*

C'est ainsi qu'il y a une histoire du mode de production capitaliste<sup>29</sup> : et cette histoire est avant tout l'histoire des moyens et des formes de l'exploitation et de la lutte des classes, et en même temps l'histoire de la transformation (du changement) des classes en présence dans le rapport antagonique de base. C'est ainsi que la bourgeoisie change, de « concurrentielle » devient monopoliste et impérialiste, entraînant en cascade toute une série de changements dans les fractions de classe qui dépendent d'elle. C'est ainsi que la classe ouvrière change, transformée par les moyens d'extraire sans cesse de plus en plus de plus-value. C'est ainsi que dans les zones intermédiaires entre les deux classes antagonistes (celles de la petite bourgeoisie urbaine et rurale) les frontières se déplacent, des pans entiers des classes moyennes tombent dans le salariat ou la classe ouvrière. C'est ainsi que la lutte de classe de la bourgeoisie change de stratégie, de moyens et de formes, en fonction de la résistance de la lutte de classe ouvrière.

Quand on est parvenu à ce point de vue, qui est celui de Marx (et qui nous a proposé un meilleur qui rende effectivement compte de cet ensemble de phénomènes ?), on n'est plus dans l'historicisme. On ne définit pas l'histoire par le simple changement, et a fortiori par le changement des points de vue sur elle, encore moins par la somme de l'ensemble des points de vue sur elle (car qui permet, dans la logique de l'historicisme, de les additionner et de parler de leur somme ?). On définit bien l'histoire par le changement, mais comme condition et moyen, produits par une structure stable, de la reproduction de cette structure stable. Le changement alors n'apparaît que comme la forme même par laquelle la structure relativement stable (celle du mode de production) se reproduit.

Dans ces conditions, pour comprendre « concrètement » le changement « concret », il faut parvenir *d'abord* à comprendre et à définir cette structure

stable, car seules les conditions de la stabilité de cette structure permettent de comprendre le changement comme ce qui permet à cette structure de se perpétuer sous, et dans, et par, le changement même.

Les choses ne sont pas si compliquées à saisir : si l'extorsion de la plus-value (qui est le cœur de l'exploitation) a lieu dans un rapport de lutte de classe antagoniste, chacun comprendra que pour maintenir cette exploitation, donc pour perpétuer la stabilité du rapport de production capitaliste *dans* l'affrontement de la lutte de classe, il faut faire face aux conséquences de cet affrontement, il faut que les formes de la lutte des classes changent, donc que les classes en présence change aussi. C'est pourquoi il y a une histoire du mode de production capitaliste, bien que la structure antagoniste de ce mode de production reste relativement stable, la même, sous des formes transformées de l'exploitation et de la lutte des classes, qui ne cessent de changer pour perpétuer la stabilité du mode de production.

On sait qu'il est arrivé à Marx<sup>30</sup> de parler de « l'éternité » du mode de production, pour exprimer avec force cette stabilité. Mais on sait que le même homme qui parlait ainsi d'« éternité » du mode de production capitaliste n'a cessé de nous exposer les changements historiques exigés ou produits par la lutte de classe, qu'il s'agisse de l'histoire de la journée de travail ou de l'histoire de la transformation de la force de travail (les femmes et les enfants, etc.). Ce faisant, il nous parlait du « concret », il esquissait une « analyse concrète » des conditions du travail, de sa durée, de la raison de sa durée, des luttes pour la limitation de sa durée, et pourquoi la bourgeoisie elle-même finit par *changer de stratégie*, faisant voter la loi de dix heures, et se retournant, pour mieux exploiter ses travailleurs, vers « la plus-value relative », c'est-à-dire la mécanisation de la production, qui, jetant sur le marché un plus grand nombre de produits à un moindre prix, permettait d'abaisser d'autant, sinon de plus, les salaires, etc. Mais Marx ne pouvait esquisser cette « analyse concrète » de ces changements « concrets » qu'à la condition de les rapporter à la structure relativement stable qui les produisait comme la condition de la perpétuation de sa stabilité.

Je ne mentionne que cet argument, ne voulant pas entrer dans la discussion proprement philosophique de l'historicisme, qui jette le marxisme dans des problèmes absurdes, comme de savoir, puisque tout est historique, si *cette proposition* : « *tout est historique* »<sup>31</sup> l'est aussi, et ce qu'alors peut bien vouloir dire le mot « historique » ; s'il n'a de sens qu'historique, alors nous voilà au rouet<sup>32</sup>. En termes simples, cela veut dire : l'historicisme réduit tout le réel à de l'historique, seul existe l'historique, ce qui réduit non seulement toute connaissance, mais toute signification, tout mot, à l'historique, qu'aucun mot alors n'est capable de nous expliquer, ni même de nous *dire*, puisque tout mot et tout sens sont d'avance historiques. Vous connaissez les bicyclettes normales : elles

ont deux roues ; on pédale et on avance. Dans les salles de rééducation il y a aussi des bicyclettes, mais elles n'ont pas de roues. On pédale et on n'avance pas. *L'historicisme est une bicyclette sans roues* . Vous pouvez l'enfourcher et pédaler : vous resterez sur place. C'est ce qui se passe quand on proclame que tout change et que l'histoire est changement, et que tout est histoire.

Il ne faut pas croire que cette interprétation philosophique du marxisme soit sans conséquences. Toute philosophie, à partir du moment où elle cesse d'être individuelle, pour inspirer la théorie, la pratique et l'idéologie d'un parti politique, et à plus forte raison pour se diffuser, par lui et son action, dans les masses populaires, tire à conséquence : des conséquences théoriques, pratiques, idéologiques et finalement politiques. Je ne veux pas un seul instant laisser entendre par là que la philosophie serait le moteur de l'histoire, fût-ce par un parti communiste interposé. Ce sont toujours les grandes masses qui « font l'histoire<sup>33</sup> », mais leur expérience est regroupée, analysée et synthétisée par le parti, qui rend aux masses ce qu'il a reçu d'elles sous forme de ligne politique, de mots d'ordre, de formes d'action et d'organisation. Et c'est *dans ce moment* de l'analyse et de la synthèse des expériences, très précisément *dans le moment de l'analyse* de ces expériences rassemblées collectivement par l'ensemble du parti au niveau de sa direction, qu'intervient la philosophie, c'est-à-dire en l'espèce, l'interprétation qui est donnée et reçue du marxisme. C'est par ce biais, très précis, que l'historicisme peut avoir des conséquences théoriques et pratiques.

Puisque pour lui tout est historique, l'historicisme a tendance à réduire toutes les différences réelles existantes, reconnues dans la tradition marxiste, les unes aux autres, de manière à se retrouver en fin de compte devant la seule « histoire ». On le voit très bien chez Gramsci, qui a tendance à réduire la théorie marxiste (« le matérialisme historique ») à la philosophie, la philosophie à la politique, et la politique à l'histoire<sup>34</sup>. Par cette série de réductions successives, qui tend à gommer des différences reconnues et importantes, le marxisme se réduit non pas vraiment à l'histoire (qui est réelle), mais à une philosophie de l'histoire, à une philosophie de l'historique comme unique vérité de toutes les différences, à savoir, l'« historicisme absolu ». Il s'ensuit, évidemment, des conséquences très importantes, et symptomatiques.

Par exemple, le matérialisme historique tend à être « gommé » chez Gramsci – gommé, c'est-à-dire réduit à la philosophie marxiste, dite « philosophie de la praxis » : cela ne veut évidemment pas dire que Gramsci évacue tout le matérialisme historique, mais par exemple, et c'est très instructif, qu'il n'a manifestement pas une idée très précise de ce que peut être une théorie de l'« infrastructure », pratiquement absente, hormis quelques allusions, de ses écrits. Si l'infrastructure disparaît, alors reste la « superstructure », et ce n'est pas un hasard si Gramsci est le premier théoricien à s'être vraiment intéressé aux phénomènes de la superstructure, à l'État et aux idéologies. Mais si seule reste en

scène la superstructure, alors que l'infrastructure est rejetée dans les coulisses, les liens organiques qui expliquent l'existence et la fonction de la superstructure dans ses rapports à l'infrastructure, qui expliquent que la superstructure joue un rôle décisif dans la reproduction de l'infrastructure, donc dans la reproduction du rapport de production, ne sont pas vraiment pris en compte et pensés dans toute leur réalité.

La superstructure mène alors chez Gramsci une existence fantôme : c'est comme ça, *il y a l'État, il y a le droit, il y a les idéologies*. On ne sait pas pourquoi, ou guère pourquoi, *il y a* de la superstructure. Tout ce qu'on peut faire de cette superstructure, c'est la décrire, et en analyser le fonctionnement au niveau même de sa manifestation, comme si elle n'était pas commandée par les liens cachés qui la relient à l'infrastructure.

C'est d'ailleurs pourquoi, lorsqu'il en parle, Gramsci <sup>35</sup> n'aime manifestement pas cette distinction entre l'infrastructure et la superstructure. Il le dit en propres termes. Il la considère comme une distinction mécaniste et « métaphysique », c'est-à-dire séparant artificiellement des réalités qui ne sont pas séparées. Et il a beau jeu, dans sa critique <sup>36</sup> du *Manuel* mécaniste de Boukharine <sup>37</sup>, de critiquer cette distinction comme mécaniste : rien n'est plus facile. Mais ce faisant, et en prenant prétexte des grossières déformations du *Manuel*, il fait ce qu'au fond il désire : il peut jeter l'enfant avec l'eau du bain, il peut se débarrasser de la distinction entre l'infrastructure et la superstructure, qui ne lui va pas, en se débarrassant des interprétations mécanistes de Boukharine. Une fois débarrassé de cette distinction, Gramsci peut se livrer aux délices de la superstructure. Toute seule.

Rien d'étonnant si, alors, cette superstructure mène chez Gramsci une existence fantôme. C'est absolument capital d'avoir mis l'accent sur l'importance de la superstructure, et d'avoir (quoique timidement) suggéré que la superstructure pénétrait l'infrastructure, mais l'unité de cette « pénétration », quoique décrite, n'était pas vraiment pensée, et de surcroît cette pénétration elle-même était pensée *du point de vue de la superstructure*, sans qu'on sût vraiment *dans quoi d'autre* cette superstructure pénétrait. C'est capital d'avoir insisté – en un temps où la politique stalinienne était menée au nom du « développement des forces productives », entendues comme instruments et moyens de production, l'homme étant en même temps déclaré « le capital (!) le plus précieux <sup>38</sup> » (économisme = humanisme), donc un élément de l'infrastructure – sur la superstructure, sur le rôle de l'État et surtout de la politique, d'une politique aux antipodes de la politique stalinienne. Il y avait là de quoi fonder une critique de l'économisme que Gramsci, ne s'y trompant pas, identifiait avec la déviation théorique et politique de Staline. Donc de quoi ouvrir de nouvelles voies au mouvement ouvrier. Mais...

Mais cette superstructure, qu'il eut le mérite historique et politique de mettre

ainsi en évidence comme la question n° 1 à opposer à l'économisme stalinien, même, il faut bien le dire, une singulière existence dans l'univers théorique de Gramsci. De fait, à partir du moment où l'infrastructure est négligée, la superstructure reste bien seule – seule avec soi. Comme plus rien de vraiment pensé ne la rattache à une infrastructure évanescence, Gramsci se voit contraint de penser la superstructure *par elle-même*. Et penser une chose par elle-même, c'est *la décrire*, et c'est chercher, avec plus ou moins de bonheur, mais au hasard, des rapprochements entre les éléments décrits. Voilà : *il y a l'État, il y a le droit, il y a les idéologies*. Pourquoi sont-elles là ? Mystère. De qui sont-elles faites ? De tels et tels éléments. Quels rapports peut-on observer et décrire entre ces réalités ? Ce rapport-ci, ce rapport-là. Pourquoi ces rapports ? Mystère. *Les choses sont comme ça*, un point c'est tout. Il s'agit de les décrire et d'essayer de les comprendre à partir de leur description, du recensement, et du recensement et du rapprochement de leurs éléments. L'historicisme est ainsi un empirisme. Et cela se voit très clairement chez Gramsci.

Cela se voit par exemple en ce que lui, qui a tellement insisté sur la superstructure, ne donne pas le commencement d'une théorie des idéologies. Il se contente de dire : l'idéologie est un « ciment » social, ce qui ne va pas loin. Et il <sup>39</sup> se contente de répéter la fameuse phrase de la Préface de Marx <sup>40</sup> (1859) selon laquelle « c'est dans l'idéologie que les hommes prennent conscience de leur lutte et la mènent jusqu'au bout », phrase très contestable. Dans le cas de l'idéologie, manifestement, l'empirisme n'a rien donné. C'est comme ça.

Mais cela se voit aussi, et à l'inverse, dans le cas des intellectuels. Là, Gramsci a pu opérer un rapprochement plein de sens entre des éléments observés. Il ne s'est pas contenté de répéter ce que Marx avait dit ; il a pensé ce qu'il disait, et il a dit des choses nouvelles : que les intellectuels sont normalement « organiques <sup>41</sup> », c'est-à-dire les intellectuels d'une société donnée, que les intellectuels n'avaient pas, comme on le croit trop souvent, la fonction de penser pour penser, mais d'organiser, et d'être la conscience de soi d'une culture qu'ils diffusent dans les masses, que les types d'intellectuels varient avec les formes de sociétés, etc. Notions très riches, mais en même temps comme isolées dans leur ensemble à l'intérieur du champ varié de la pensée de Gramsci : comme si, là, l'empirisme avait, par un heureux hasard, à la différence des idéologies, produit un heureux résultat.

Notions isolées à l'intérieur d'une pensée ? Pas tout à fait, car l'idée que Gramsci se fait des « intellectuels » dépend d'une autre idée, profondément ancrée chez lui, sur le *type d'unité historique normal* que doit présenter à ses yeux toute véritable « époque » historique. Tout se passe comme si, pour Gramsci, l'histoire ne se réalisait *vraiment* que lorsqu'elle atteint à l'état d'une « belle totalité », non pas tant lorsqu'un mode de production atteint à son sommet, mais lorsque se

constitue un vrai « bloc historique » capable d'unir l'ensemble des hommes dans l'unité d'une pratique et d'une éthique, bref, d'une culture.

C'est pourquoi le rôle des « intellectuels organiques » est si important pour Gramsci, et c'est aussi pourquoi il a « découvert » leur existence. Car cette unité d'une culture n'est réalisée que lorsque la culture ne reste pas la propriété des « doctes », mais pénètre l'immense masse des « humbles », du peuple. Et cette extension n'est possible que lorsque les valeurs dominantes, celles de la culture des « grands », sont capables de se faire recevoir, accepter et reconnaître des « humbles », ce qui n'advient pas toujours. Lorsque cela n'advient pas, on n'a pas affaire à une *véritable* « période historique », à un *vrai* « bloc historique » capable d'assurer son hégémonie, de dominer en convainquant, par la persuasion, par la diffusion populaire de ses propres idées. Lorsque cela advient, alors on a affaire à une vraie « période historique », à un « bloc historique » *normal, tel qu'il doit être*, et la classe au pouvoir peut alors dominer en persuadant le peuple, en obtenant de lui son accord, son consensus libre, en lui faisant librement accepter ses propres idées, et son exploitation, donc son oppression.

C'est ici qu'interviennent les « intellectuels organiques ». Car cette instauration de l'hégémonie, de la domination librement acceptée par les dominés, cette diffusion des idées dominantes dans l'ensemble du peuple, ne va pas sans ce que Gramsci appelle *le rôle éducateur de l'État*. Pour que ces idées et ces valeurs soient librement acceptées par le peuple, il faut qu'elles lui soient enseignées, sous des formes convenables à son intelligence : il faut donc à la classe dominante et au peuple des éducateurs, des maîtres d'école au sens fort, pour enseigner au peuple les idées qui soudent l'unité du « bloc historique » sous la classe dominante, pour les faire pénétrer dans le peuple, y compris pour faire une certaine violence au peuple (tout acte d'éducation suppose une certaine violence) afin qu'il se laisse former, façonner par elles. C'est là la tâche des « intellectuels organiques », à condition bien entendu de ne pas croire que les « valeurs » qui cimentent le « bloc historique » se réduisent à des idées : c'est un ensemble de pratiques, depuis les pratiques de la production jusqu'aux pratiques politiques, morales et religieuses ; c'est une véritable *éthique universelle concrète*.

On connaît l'exemple dont Gramsci a tiré ses réflexions sur les intellectuels organiques : paradoxalement, *c'est l'Église*<sup>42</sup>, et il analyse avec soin le recrutement de ses « intellectuels » (dans la paysannerie pauvre par excellence, où c'est une promotion sociale que de devenir prêtre), et le soin constant de l'Église d'éviter à tout prix que ne se produise un hiatus entre les « doctes » et les « humbles », la création d'ordres monacaux pour prévenir ce hiatus, etc. Exemple étonnant, car enfin l'Église n'est pas un « bloc historique », mais un appareil idéologique qui est toujours plus ou moins d'État.

Mais Gramsci a prolongé ses réflexions sur l'Église<sup>43</sup> de réflexions comparées sur l'histoire de la France et de l'Italie, opposant la France – qui avait, dans la

révolution, réussi à constituer un « bloc historique », à se doter d'un véritable *État éducateur*, et à former un corps d'intellectuels organiques complet pour toutes les tâches de l'hégémonie – à l'Italie, qui n'avait su accomplir sa révolution bourgeoise, donc fonder un véritable « bloc historique », et qui n'avait, de ce fait, pu se doter d'un *vrai* corps d'intellectuels organiques. On connaît les plaintes de Gramsci sur les intellectuels italiens, dès la Renaissance étrangers à leur nation, prêts à vendre leurs services au plus offrant de l'étranger, pour y faire de brillantes carrières politiques ou autres. Quand un État ne parvient pas à réaliser une véritable unité éthique universelle dans son peuple, il n'a pas besoin de ses intellectuels, qui ne sont d'ailleurs plus les siens, et qui en tirent la conséquence en devenant des « intellectuels cosmopolites » : ils s'en vont servir des maîtres à l'étranger.

À réfléchir, même aussi schématiquement, sur l'unité de tous ces thèmes chez Gramsci (ce sont plus souvent des thèmes que des concepts), on s'aperçoit de plusieurs choses étonnantes.

On découvre d'abord que non seulement Gramsci a négligé l'infrastructure, pour ne parler que de la superstructure, mais qu'il a en plus tendu à remplacer le concept marxiste de *mode de production* par le concept de « *bloc historique* ». Cela était évidemment dans la logique de son historicisme, s'il est vrai que le mode de production est défini par une relation matérielle-sociale relativement *stable*, le rapport de production, où s'exerce l'antagonisme des deux classes fondamentales – alors que le « bloc historique » évoque tout autre chose : le simple *événement* d'une unité historique éthique, qui est bien de part en part historique, en ce qu'elle peut se produire (la France) ou pas (l'Italie). La réduction du concept marxiste de « mode de production » au profit du concept de « bloc historique » *réalise* ainsi la tendance profonde de l'historicisme : tout est histoire, tout change, l'unité idéale peut se réaliser ou pas – c'est une affaire historique, on constate, et si on cherche les causes, on est jeté dans l'infini de l'histoire sans aucun point fixe.

Mais on découvre ensuite que ce n'est pas un hasard si Gramsci est parti de l'Église pour aboutir à la France et à l'Italie, s'il a trouvé son concept « d'intellectuels organiques » dans l'Église et son histoire : car à quelle « sphère » appartient l'Église, sinon à la sphère des idéologies, des appareils idéologiques qui peuvent être d'État (elle l'était bel et bien), donc *à la superstructure* ? À quoi Gramsci a-t-il ainsi emprunté son modèle d'unité éthique parfaite et universelle sinon à l'Église catholique (universelle), qui sut si bien ne jamais se couper des « humbles », mais prit le plus grand soin d'employer le meilleur de ses intellectuels organiques à les pénétrer de ses vérités, à les leur prêcher, à les leur apprendre, à les éduquer dans l'amour de Dieu et la soumission à l'Église ?... Que tout cela se passe dans l'idéologie, et donc dans tous les gestes et les choix de la vie pratique (dès que nous savons que l'idéologie, ce n'est pas « des idées »), c'est

trop clair.

Mais ce qui est prodigieusement étonnant, c'est pourquoi Gramsci, qui a si bien décrit la politique de l'Église, n'a pas esquissé un seul instant une *théorie de l'Église* (sans parler de la religion, zone d'ombre de la pensée marxiste <sup>44</sup>) : c'est qu'il n'avait pas de théorie des idéologies – non qu'il se désintéressât des idéologies, mais parce que son historicisme lui interdisait de poser la question, en lui ôtant les moyens de la poser (dès qu'il négligeait l'infrastructure). Ce qui est prodigieusement étonnant, c'est pourquoi Gramsci est allé chercher dans l'Église non pas un exemple, mais l'*essence* même, *réalisée*, de la « belle totalité éthique » qu'il devait projeter sur l'État du « bloc historique » : c'est qu'entre l'unité d'un appareil idéologique d'État et l'unité de l'État éthique, il trouvait une profonde identité, et *c'est l'unité idéologique de l'Église, assurée par ses « intellectuels organiques », qui lui donnait la clé théorique de l'unité de l'État éthique* . Le résultat, c'est que l'État était lui-même pensé à partir de l'idéologie. Nouvelle réduction « historiciste ».

Et en effet, pour finir, ce qui frappe chez Gramsci, c'est bien cette conception de l'État du « bloc historique » idéal pensé comme une *totalité éthique* , unifié par l'hégémonie qu'il exerce sur le « peuple » par ses « intellectuels organiques », où le consensus universel est assuré par l'action éducatrice de l'État et de ses intellectuels, ce qui ne va pas sans une certaine violence faite aux hommes pour leur inculquer les idées et les pratiques qui provoqueront leur transformation éthique profonde, et fera d'eux les « citoyens » de cet État éthique.

On chercherait vainement, dans cette figure idéale (je veux dire à ce niveau d'abstraction, s'entend), ce qui reste des classes et de la lutte des classes. Non seulement l'infrastructure est négligée, non seulement tout est pratiquement réduit à la superstructure, mais dans la superstructure, l'État est réduit à l'idéologie, ou plutôt, car Gramsci n'aime pas parler d'idéologie quand il s'agit de l'État, à cette *unité éthique* d'un côté, et d'un autre côté, au fait qu'elle est à la fois imposée et consentie, c'est-à-dire à ce que Gramsci appelle l'*hégémonie*.

On ne peut s'empêcher de conclure que l'historicisme « absolu », qui est philosophiquement *impensable*, avoue ici lui-même sa propre impuissance philosophique, en *produisant*, ailleurs, à propos de l'Église, et de l'État, etc., la pensée philosophique qui le soutient : une pensée *normative* et donc idéaliste. De même qu'il y a pour Gramsci le « modèle » de l'Église, il y a pour lui le « modèle » de la France, parfaits et réussis en leur genre, et homogènes entre eux. Et de même il y a le « contre-modèle » de l'Italie : ce pays *anormal*, qui, *anormalement*, n'est même pas parvenu à devenir une nation, à faire « sa révolution française » et à se doter d'un vrai État. Bref, il y a en histoire du normal et du pathologique. Pourquoi ? Gramsci nous renvoie naturellement à l'histoire, c'est-à-dire <sup>45</sup> à l'infini des données historiques, sans ----, sans modes de production, sans (pas tout à fait - --- été communiste) luttes de classe, sans État matériel ni appareils idéologiques

d'État : à l'infini, des données historiques ---- de stable qui permette de penser le changement, ---- fait.

Et comble du paradoxe <sup>46</sup>, lorsque cette pensée historiciste mais normative se trouve en face de la ---- qui ne correspond ni à sa ---- idéale, ni aux conditions idéales de sa ---- *d'un État réel tout de même, et qui réalise l'unité* ---- réformes économiques, politiques et « morales », et qui éduque lui aussi les ---- d'un État qui fonctionne bel et bien, mais n'est pas ---- d'une « révolution française », par exemple l'État italien, alors Gramsci parle de « révolution *passive* ».

Cela veut dire que dans ce cas l'histoire ne s'est pas faite *comme elle* ----. Au lieu que la révolution soit venue d'en bas, d'un mouvement populaire unificateur, elle est venue d'en haut, elle a été faite dans la ---- par [la] bourgeoisie alliée à la monarchie, et le peuple y est resté ---- : il n'est pas du tout certain que le peuple y soit ----, mais simplement le cours de l'histoire, tout historique ----, n'a pas été *ce qu'il aurait dû être*. Ce qui veut dire qu'il y a histoire et histoire, du bon historique et du mauvais. Par là l'historicisme éclate en deux, mais les deux morceaux de l'-- -- n'appartiennent qu'à une seule norme, qui ---- eux, on ne sait pas pourquoi, à moins de penser dans la ----.

Ce concept de « révolution passive » reçoit chez Gramsci une immense extension. Il ne l'emploie pas seulement pour penser ---- du Risorgimento populaire <sup>47</sup> et l'accaparement de ses tâches historiques par l'alliance conclue entre Cavour et la monarchie. Il l'emploie pour le fascisme et le nazisme <sup>48</sup>, il l'emploie enfin, entre les lignes, pour l'URSS de Staline. Et il est vrai qu'il « touche » quelque chose de juste par cette dénomination : que l'initiative populaire soit absente de ces « révolutions » singulières, que tout y vienne d'en haut, que donc la séparation règne entre l'État, de plus en plus renforcé et arbitraire, et les masses populaires, de plus en plus « étrangères » à leur destin historique, et qu'au lieu d'y voir régner la belle unité d'un État éthique, on y voit l'État pénétrer du dehors dans les masses, et dans la « société civile », pour y imposer ses réformes, et pour organiser les hommes dans l'unité forcée et artificielle des syndicats et du parti d'État. Et comme il faut toujours que la « révolution passive », anormale, s'oppose à la révolution active, normale, Gramsci n'est pas loin d'opposer à tous ces États non éthiques, non universels dans leur unité, l'image d'une autre sorte de révolution, active celle-là, et donc normale, qui s'opère en même temps par-delà les mers, dans l'Amérique de Roosevelt : celle du New Deal.

Que Gramsci, dans ces dénominations et ces exemples, touche à quelque chose de la réalité, nul ne le peut contester. Mais la question est de savoir *ce qui* est touché, et *comment*. Or, on ne peut s'empêcher de faire à ce propos deux remarques.

On peut d'abord remarquer que Gramsci n'utilise presque jamais un terme, qu'on peut certes critiquer, mais qui est pourtant consacré par l'usage dans la

théorie marxiste : le terme de *contre-révolution*. Dans le même ordre d'idées, on peut remarquer que Gramsci, qui pense par « révolutions » actives ou passives le cours de l'histoire, ne semble pas sensible aux phénomènes de *régression*, ni même de *retard* ou de *stagnation*. Ces deux remarques vont dans le même sens : c'est que pour Gramsci, qui pense dans une bonne philosophie idéaliste de l'histoire, le cours de l'histoire est d'avance orienté ; l'histoire a un sens, donc une fin. Toute sa critique du mécanisme du *Manuel* de Boukharine l'a bien éloigné du mécanisme, mais pour le rapprocher du finalisme. Et, si l'on en veut un indice frappant, c'est la raison pour [laquelle] Gramsci <sup>49</sup> revient sans cesse à deux phrases absurdes (parce qu'idéalistes) de Marx dans la Préface à la Contribution <sup>50</sup> : « *un mode de production ne disparaît jamais avant qu'il ait épuisé toutes les ressources de ses forces productives* » , et « *l'humanité ne se propose que les tâches qu'elle peut accomplir* » . Ces deux phrases, qui littéralement ne veulent rien dire, et qui ne s'expliquent dans Marx que par la survivance d'une philosophie de l'histoire, Gramsci y voit la pierre de touche et le fondement théorique de la pensée de Marx sur l'histoire !...

On comprend alors pourquoi Gramsci pense toute l'histoire sous une seule catégorie : celle de révolution, et, dans sa perspective normative, n'a d'autre ressource que de penser l'histoire *soit* sous la forme de la révolution active, qui porte en elle les prémisses et la promesse d'un vrai État éthique, *soit* sous la forme de la « révolution passive », qui se fait sous un mauvais État, non éthique, et ne produit pas une véritable unité culturelle entre les citoyens.

Mais cette notion de « révolution passive », qui renvoie évidemment en contrepoint à la notion de révolution active (expression que Gramsci n'emploie pas sous cette forme), met en évidence que, pour Gramsci, l'essence de l'histoire, à travers les formes normales ou anormales de révolution, c'est l'*activité* : soit la présence de l'activité, soit l'absence de l'activité. Il s'agit, bien entendu, en dernier ressort de l'activité (ou de la non-activité) des masses populaires, ce qui donne à la pensée de Gramsci son aspect progressiste, voire populiste, mais il s'agit bien de l'activité.

Or, pour exprimer, à ce niveau d'immédiateté, c'est-à-dire d'abstraction, l'« essence » de l'histoire, Marx n'a jamais, sauf dans des textes de jeunesse d'inspiration critique fichtéenne, et dans la philosophie matérialiste-empiriste de l'histoire qu'il défend dans *L'Idéologie allemande* , parlé d'*activité*. S'il fallait, toujours à ce niveau, désigner le terme qui convient à Marx pour désigner l'« essence » de l'histoire, ce serait sans nul doute le terme de *pratique*. Or, l'activité, qui intéresse tant Gramsci, est à la pratique comme *sa vérité intérieure* . Dans toute pratique se cache l'activité. L'activité de qui ? Des individus, des « hommes » évidemment. C'est pourquoi l'idéalisme de l'activité renvoie tout naturellement et directement à l'idéalisme des « hommes qui font l'histoire <sup>51</sup> », à

l'idéalisme de l'activité des individus, qu'on voit dans *L'Idéologie allemande* <sup>52</sup> « partir d'eux-mêmes », agir, agir dans tous les sens du terme, produire des biens de consommation, agir en politique, agir en morale, etc. Dans ces conditions, on ne s'étonne pas de trouver chez Gramsci le thème majeur de *l'humanisme*, et l'identité formellement affirmée entre « *l'historicisme absolu* » et « *l'humanisme absolu* <sup>53</sup> ». Il faut reconnaître à Gramsci, sinon le mérite de penser juste, du moins celui de penser de manière cohérente ce qu'il pense de faux. Ce qui est d'un très grand prix pour ceux qui savent lire.

Mais, toujours à propos de cette « révolution passive » et des conséquences de l'introduction de ce concept comme un concept essentiel aux yeux de Gramsci, on peut faire une autre remarque : si Gramsci touche à quelque chose du réel, *comment* y touche-t-il ? C'est là que nous attend la plus grande déception. Car Gramsci ne fournit, sous le couvert d'une philosophie normative de l'histoire, que de pures *descriptions superficielles*. Entendons-nous bien : il ne faut pas mépriser le superficiel, qui peut contenir quelque élément de connaissance, et surtout des indices et des symptômes qu'on peut, à condition de les analyser vraiment, conduire jusqu'au seuil de connaissances réelles. Mais, tel qu'il se donne, le superficiel est superficiel. À quoi nous avance d'observer qu'il y a des révolutions qui viennent des masses populaires, et d'autres qui, paradoxalement, sont faites par la classe dominante ? Qu'est-ce qui, à moins d'avoir besoin d'unifier par avance toute l'histoire sous le concept de révolution, nous autorise ce jeu de mots qui consiste à parler de « révolution » à la fois pour la révolution française, pour Roosevelt, pour Cavour, pour Mussolini et Hitler, et pour Staline ? En quoi l'usage du terme de « révolution » dans l'expression « révolution passive » nous donne-t-elle la moindre connaissance ? Est-ce que l'usage abusif du terme ne nous jette pas plutôt dans la confusion ? Et à quoi nous avance de *décrire*, comme le fait Gramsci, les caractères généraux de la « révolution passive », en opposition à la révolution active ou vraie révolution ?

Bien : nous apprenons certaines choses, nous apprenons surtout que la classe dominante peut accomplir des tâches qui, *normalement, auraient dû* être accomplies par les masses populaires. La belle affaire ! Qui donc peut dire qu'il se fût agi *des mêmes tâches* , si le mouvement populaire avait existé ? On ne peut l'affirmer qu'en vertu d'une conception finaliste de l'histoire, qui fixe d'avance des tâches, les mêmes, et si les masses populaires les accomplissent, tant mieux, mais si elles en sont incapables, alors c'est la classe dominante qui les accomplira et ça ne sera « pas bien » puisque ça ira mal, tôt ou tard...

Et, pour toucher au point le plus sensible de cette pseudo-théorie de l'histoire, comment Gramsci explique-t-il que lorsque des tâches sont historiquement « à l'ordre du jour » de l'histoire (constituer un État national, accomplir une révolution, etc.), les masses populaires puissent être tantôt présentes et tantôt absentes ? Comment explique-t-il que lorsque des tâches sont historiquement à

l'ordre du jour de l'histoire, et que les masses populaires ne se présentent pas pour les réaliser, il se trouve (quel hasard !) que les classes dominantes sont là pour les accomplir, où il ne se trouve, pendant des siècles, *personne* (cas de l'Italie même) pour les réaliser ?

Gramsci, ou un philosophe gramscien, pourra toujours répondre par une série de données *historiques*, mais comme elles seront aussi superficielles, car aussi empiriques, que le fait qu'il s'agit d'expliquer, jamais il ne pourra venir à bout de la difficulté qu'il a lui-même artificiellement fabriquée à partir de sa philosophie. Car pas plus qu'on n'explique l'eau de ce verre par tous les circuits aquatiques du monde, on ne peut expliquer une donnée historique (au sens de donnée historique immédiate) par la suite, aussi longue et multiple qu'on voudra, de toutes les données historiques du monde. C'est pourquoi, même dans ce qu'elles ont de neuf, les « analyses » de Gramsci, qui *ne sont pas des analyses*, mais la *description* d'un donné historique, la décomposition de ce donné en certains éléments arbitrairement retenus, et la comparaison de ces éléments avec d'autres éléments tirés d'autres donnés historiques, ne produisent pas de connaissances réelles, mais des illusions de connaissance, avec, bien entendu, tout l'aspect « positif » que contient toute illusion, qui n'est pas une erreur.

La raison en est très claire. Comme Gramsci est conséquent avec lui-même et qu'il nous a livré sa « conscience de soi » philosophique dans sa déclaration d'« historicisme absolu », il a naturellement tendance à croire que le donné historique immédiat est, en tant que tel, sa propre lumière sur lui-même, sa propre vérité. Et c'est pourquoi il s'en tient strictement au donné historique, ne dépasse jamais ses limites, c'est pourquoi il se contente donc de le décrire et de tirer des éléments qu'il en « abstrait » arbitrairement, comparés avec les éléments (aussi arbitrairement) extraits d'autres donnés historiques, *la vérité intérieure* de ce donné historique, qui s'éclaire ainsi par sa propre lumière. « Si l'essence des choses était immédiatement visible, écrit Marx, il n'y aurait pas besoin de science<sup>54</sup>. »

Pour Gramsci, l'essence de l'historique (et tout est historique) est immédiatement visible, au prix de quelques abstractions empiriques et de quelques rapprochements empiriques. Spinoza disait : le concept de chien n'aboie pas<sup>55</sup>. Pour prendre un exemple « historique » qui eût été cher à Gramsci, et parler des oies du Capitole, on pourrait lui faire avouer : le concept d'oie ne glapit pas, non parce que c'est un concept, mais parce que le concept n'existe pas. Il pourrait dire : le concept d'histoire n'est pas historique, non parce [que] l'histoire n'est pas historique (elle n'est que ça), mais parce qu'il n'y a pas de concept d'histoire. En vérité, s'il n'y a pas de concept d'histoire, nous savons déjà pourquoi : il y a chez Gramsci une Idée de l'histoire, ou encore l'histoire est l'Idée, c'est-à-dire elle poursuit une Fin.

Si l'historique contient en lui-même, immédiatement (c'est-à-dire

empiriquement) sa propre essence, il suffit à la limite de se rendre attentif à la suite des événements historiques, tels qu'ils se donnent, dans leur empiricité. C'est bien ce que fait Gramsci, qui prend des descriptions arbitraires pour de véritables analyses. *Gramsci n'est pas un théoricien de l'histoire, mais un lecteur de l'histoire* : l'histoire est pour lui comme un texte qui livre immédiatement son sens à celui qui le lit. Son sens... Justement, toute l'illusion est là. Car un texte livre non pas *son* sens à celui qui le lit, mais *un* sens, qui naît de la rencontre de l'imposition ou de l'affleurement d'un sens dans le texte avec tous les textes qui remplissent ou hantent la tête de son lecteur parce qu'ils sont « dans l'air ». Autant dire que Gramsci « lit » l'histoire dans *l'illusion* de l'empirisme absolu (identique avec l'historicisme absolu), qui tient à croire, pour des raisons qui n'ont rien à voir avec l'histoire, qu'il isole pour la lire, que le sens de l'histoire affleure immédiatement de sa lecture.

C'est ici que les choses pourraient se renverser et qu'il faudrait poser *la vraie question* : pourquoi Gramsci vivait-il dans cette illusion ? Mieux encore : *pourquoi avait-il besoin de cette illusion* ? La réponse à cette question nous jetterait dans tout un travail sur l'histoire des luttes des classes en Italie, sur la formation philosophique et politique des intellectuels italiens, dont Gramsci, dans sa singularité, n'est qu'un cas de figure historique.

Mais ce serait évidemment concevoir l'histoire tout autrement que Gramsci. Et ce serait suggérer les raisons [pour lesquelles] il s'est si bien dispensé de parler, et surtout de tenir compte de l'infrastructure, du mode et du rapport de production, de la reproduction, voire de la lutte de classe, et de tout ce qui peut ressembler à une analyse théorique, dans la « région » où il s'est réfugié, à savoir la superstructure et, dans la superstructure, dans la politique.

Car c'est là qu'il faut en venir, en définitive. Car Gramsci est un politique, et un grand politique. Le dirigeant des conseils de Turin, le grand léniniste des luttes des années 1921, le fondateur du Parti communiste italien avec Togliatti, l'adversaire acharné du fascisme, qui l'emprisonne jusqu'à sa mort, le critique politiquement lucide du dogmatisme théorique d'une tradition économiste qui, de Boukharine, devait finir dans Staline, l'homme qui, du sein de sa prison, et contre son propre parti, sut s'engager contre la politique du PCUS et du Komintern, cet homme était un politique exceptionnel, et tous ceux qui l'ont connu ont exalté son intelligence, sa force et son rayonnement dans la discussion et l'action.

Rien de plus normal, dira-t-on, qu'un homme aussi pénétré de politique s'intéresse, dans ses écrits théoriques, à la politique. Et de fait il suffit de lire les *Cahiers de la prison* (*sic*) pour reconnaître que Gramsci y traite, par-dessus tout, de politique. Mais il faut aller infiniment plus loin. Car autre chose est de s'intéresser à la politique, et autre chose est de soutenir la thèse philosophique que « tout est politique ». Je parle bien de philosophie, et parlant de philosophie, je parle *toujours* de celle dont Gramsci se réclame, à savoir de l'historicisme absolu

identique à l'humanisme absolu.

Comment comprendre ces nouveaux développements ? C'est que le dernier mot n'a pas encore été dit, et c'est maintenant qu'il est prononcé. Mais pour l'entendre, un peu d'attention est requise.

Gramsci parle du marxisme comme de la « philosophie de la praxis ». Ce faisant, il nie une distinction traditionnelle, qui a naturellement été exploitée et trahie, mais qui n'est pas sans raison d'être : la distinction entre le « matérialisme historique », ou principes de la connaissance des conditions et des formes de la lutte de classe, et (pour ne pas employer la détestable expression de « matérialisme dialectique ») la « philosophie marxiste ». Même si cette dernière expression, que je ne reprends pas à mon compte, doit être remplacée, cette distinction possède ses raisons et peut être défendue. Or, Gramsci<sup>56</sup> la refuse, et c'est pour faire rentrer le « matérialisme historique » à l'intérieur de la « philosophie de la praxis ». Pour lui, c'est la même chose. Pour être clair, à ses yeux, tout comme aux yeux de Mach qu'il a lu et approuvé, ce Mach que Lénine<sup>57</sup> avait si violemment critiqué, il n'y a pas de différence entre une connaissance de caractère scientifique et une thèse philosophique : la première se réduit, en son essence, à la seconde. *Tout est donc philosophique* (les sciences, la religion, les arts, la politique, etc.). Et la « philosophie de la praxis » est la seule au monde qui ait pris conscience du fait que tout est philosophie, que tout homme est philosophe<sup>58</sup> : s'il en est ainsi au fond des choses, si tout *est* de toute éternité philosophie, en quoi donc peut consister l'activité philosophique ? Dans une simple *critique* des idées fausses sur ce qui existe, sur les sciences, sur la politique, sur les arts, sur la religion, etc., qui, faisant voir ce qui est faux, révélera aux hommes la vérité qu'ils portent au fond d'eux-mêmes sans le savoir. Cette vérité première et dernière est que *tout est philosophie*.

Chacun reconnaîtra, dans cette idée de la « critique », la vieille idée idéaliste qui présuppose l'existence du vrai, et la puissance de la vérité, capable en droit de se libérer de l'erreur, pour peu que la conscience ordinaire (celle des « humbles ») reconnaisse la lumière de la Vérité qui habite la conscience des doctes. Le philosophe sans le savoir ne peut l'être que parce qu'il existe des philosophes qui savent qu'ils le sont, et tous les autres sans le savoir, et savent que tout est philosophie. Vieil idéalisme, lié au thème de l'éducation (par l'État, par le parti, si cher à Gramsci).

Que la Vérité habite tout homme sans qu'il le sache est une chose. Mais ce qui est surprenant dans le cas de Gramsci, c'est que cette Vérité philosophique qui habite tout homme s'énonce comme suit : tout est philosophie. Là est l'énigme, mais là se trouve en même temps sa solution. Car Gramsci, parlant de Marx et de la philosophie (la philosophie marxiste est la seule vraie, la seule qui habite, sans qu'elles le sachent, au fond de toutes les philosophies), ne parle pas simplement de

philosophie : il parle de « la philosophie *de la praxis* ». Plus personne ne prétend sérieusement aujourd'hui que ce terme ait servi seulement à Gramsci à déguiser ses pensées pour échapper à la censure de ses gardiens, que le nom de Marx ou l'adjectif marxiste aurait mis en alerte. Ce terme exprime incontestablement sa propre pensée. « Praxis » : Gramsci, qui aurait pu employer le mot italien « *pratica* », comme nous dirions « philosophie de la pratique », a emprunté ce terme aux Thèses de Marx sur Feuerbach, où ne figure pas l'expression « philosophie de la praxis », mais, séparément, et « philosophie » et « praxis ». Est-ce une nuance sans signification ? Je ne le crois pas. Car en refusant d'employer le terme de pratique – qui peut être employé seul (la pratique), mais se détermine très facilement et couramment (la pratique politique, la pratique sociale, la pratique esthétique, philosophique, religieuse) – et en préférant le terme de « praxis », Gramsci mettait l'accent, tout comme Marx dans les thèses sur Feuerbach, qui parle de « subjectivité » de la « praxis », sur l'intériorité de toute pratique, à savoir l'*activité*, que nous connaissons déjà.

Cette prédilection philosophique pour le thème de l'activité, qui est au nombre des thèmes associables au terme de « praxis », n'est pas du tout dénuée de sens dans la pensée de Gramsci. Si tout est philosophie, et si l'activité constitue l'essence de la philosophie, alors cette proposition d'apparence énigmatique, « la philosophie de la praxis », prend un sens précis. La philosophie de la praxis a raison de soutenir la thèse que tout est philosophie, si l'essence de la philosophie est bien l'*activité*. Nous serions ici très proches d'une pensée d'apparence fichtéenne (à l'origine est l'action) si, à la différence du transcendantalisme de Fichte, nous n'étions dans l'empirisme historiciste. *Tout est activité* ne désigne pas l'activité transcendantale a priori de l'Acte (Fichte) ni l'activité transcendantale concrète de la « praxis » qui *reprend*, dans toute pratique prédicative, la synthèse *passive* d'une praxis antéprédicative (Husserl a développé lui aussi dans *Erfahrung und Urteil*<sup>59</sup>, à la fin de sa vie, une « philosophie de la praxis », mais constituante-concrète), mais tout simplement et tout platement *le fait empirique* que les « hommes », c'est-à-dire les individus concrets, sont naturellement – suffit de les voir – par essence, « actifs », soit dans la solitude, soit (et par excellence) dans la vie sociale, et que c'est leur activité qui « fait l'histoire ».

Faisons le point : tout est philosophie. La vérité de toute philosophie est la « philosophie de la praxis ». La praxis est, en son essence, activité. Donc tout est activité. Sans doute cette thèse vaut pour l'univers tout entier. Gramsci ne s'y intéresse pas, mais ne l'exclut pas non plus. En tout cas, *tout est activité* dans le monde humain. Ce qui veut dire : les individus sont actifs et c'est leur activité qui fait l'histoire.

Et voici le point final : si les individus sont actifs, et ça se voit, on voit aussi qu'ils ont différentes activités. Il n'y a apparemment pas grand-chose de commun entre l'activité de produire des moyens de consommation et l'activité de prier

Dieu, ou l'activité de philosopher, l'activité politique, et l'activité de jouer au football. Eh bien, vous vous trompez : il existe une essence commune de toutes ces activités, ou plus exactement, il y a, *parmi ces différentes activités*, une activité qui est à la fois l'essence des autres activités *et sa propre essence à elle-même* : c'est la politique. Après avoir dit : tout est philosophie, Gramsci<sup>60</sup> déclare : *toute philosophie est politique*. Et comme nous savons que l'essence de toute philosophie est l'activité, nous pouvons donner au mot de politique un sens précis : *l'activité politique*<sup>61</sup>. Ça se tient fort bien.

Là, Gramsci est à son affaire, vraiment à son affaire, au point archimédien de toute vérité et de toute action possible, y compris de toute action politique, et quand Gramsci pense action politique, il entend sans aucun doute possible et par excellence l'action politique révolutionnaire des masses orientée par le « Prince moderne », le parti communiste, vers la prise du pouvoir d'État.

Tout cet immense détour de pensée, dont nous avons schématiquement marqué les étapes, pour en arriver là, en ce point précis où le grand dirigeant politique a, entre les murs d'une prison sordide, conduit le philosophe par la main : jusqu'à la vérité de toutes les vérités, celle qui permettra aux masses populaires, si jamais un jour elles peuvent lire ses notes manuscrites, et se pénétrer de leur vérité, non pas de soulever le monde<sup>62</sup>, mais de le « changer », de faire enfin la révolution. Que cela ait été pensé dans la solitude personnelle et politique, dans les années où les Fronts populaires étaient encore debout, mais où le fascisme triomphait de l'Orient à l'Occident, sur le monde entier, sans qu'un seul rayon d'espoir éclairât l'avenir du mouvement ouvrier, sans que rien désormais ne pût vraiment venir de l'URSS, emprisonnée dans le stalinisme, donc dans la nuit la plus opaque et désespérée de l'histoire moderne, ne peut que saisir d'émotion et faire trembler d'admiration les lecteurs, encore pleins d'illusions que nous sommes sur notre propre avenir aujourd'hui.

Mais cela ne dispense pas d'examiner de près les pensées de Gramsci sur la politique : non pour le plaisir philosophique de les apprécier (à leur valeur ou à leur erreur), mais parce qu'effectivement ces pensées ont, comme le souhaitait leur auteur, pénétré dans de larges masses dans le monde, non seulement en Italie où, depuis Togliatti, Gramsci est traité en théoricien officiel du Parti communiste italien et très largement adopté bien au-delà du Parti communiste et des syndicats de gauche, mais parce que sa pensée est en train de devenir hégémonique dans les milieux communistes et autour, en Espagne, en Angleterre, au Japon, aux États-Unis et dans de très nombreux pays capitalistes. En fait, la pensée de Gramsci est en train de devenir la pensée reconnue de ce qu'on appelle l'eurocommunisme. C'est à ce titre que je voudrais examiner ici les thèmes gramsciens sur la politique : pour des raisons politiques. Et ce sont ces seules raisons qui m'ont contraint au long détour qui précède pour que nous puissions voir clair au lieu où

tout se décide : la politique.

Mais pour comprendre la conception que Gramsci se fait de la politique, un détour de plus est nécessaire. Il faut d'abord savoir que Gramsci pense d'une manière *tellement originale qu'on se demande dans quelle mesure on peut encore le rattacher à Marx*. Par exemple, nous avons vu que Gramsci ne prenait pas vraiment en compte, voire négligeait (et peut-être, ne disposant pas du *Capital* en prison, ignorait sur certains points ?) la théorie marxiste du « mode de production », de l'infrastructure et du rapport de production. À cette liste de négligences il faut ajouter ce qui, avec la théorie du rapport de production, commande tout, et en particulier toute la théorie marxiste de la superstructure (bien que Marx ne se soit jamais explicitement prononcé sur ce point), la théorie de la *reproduction*.

Cet ensemble de concepts se trouve chez Marx, en toutes lettres, les uns très longuement développés (l'infrastructure, le rapport de production capitaliste, et la reproduction – ce dernier concept, il est vrai, seulement au titre de la reproduction du capital constant et de la force de travail), les autres plus brièvement (le mode de production, la superstructure et tous ses « éléments » : l'État, le droit, les idéologies).

Or, une fois négligées ou abandonnées toutes ces notions décisives, une fois montré que quelque chose de la superstructure (d'ailleurs mal précisé) pénètre dans l'infrastructure, ce qui est une esquisse de démonstration qu'on peut « lire » l'infrastructure à partir de la superstructure, et donc d'invitation à cette « lecture », Gramsci *construit à sa manière, très loin de Marx*, sa propre théorie.

Au lieu de la distinction entre infrastructure et superstructure, critiquée pour son mécanisme et sa métaphysique, Gramsci<sup>63</sup> nous présente une autre distinction, apparemment de vieille connaissance : la distinction *entre l'État et la société civile*. Je dis « apparemment », car, dans la tradition philosophique économique et politique idéaliste bourgeoise, cette distinction figure en toutes lettres dès le XVII<sup>e</sup> siècle, et Hegel<sup>64</sup> l'a enregistrée et bien précisée dans sa philosophie du droit, en précisant que l'État était la réalisation de l'Idée, donc de l'universel concret, et la société civile le « système des besoins » *privés*, c'est-à-dire des besoins du travail, de la production et de la consommation économiques, mais *comportait en elle* des *appareils* (les tribunaux, la police) et des *organisations* « civiles » (les corporations). En réalité, Gramsci ne reprend pas terme à terme cette vieille distinction : il donne à « société civile » un sens nouveau. Pensant à l'intérieur de la distinction juridique bourgeoise public/privé, Gramsci<sup>65</sup> présente la société civile comme l'ensemble des associations privées qui existent à l'extérieur de l'État. L'État est public ; elles sont privées. Gramsci énumère parmi elles les Églises, l'école, les partis politiques, les syndicats, etc.

Ce qui frappe, c'est leur caractère privé ; donc elles ne sont pas publiques ; donc

elles n'ont aucun rapport de droit à l'État. Mais en même temps, Gramsci qualifie les mêmes associations d'« appareils hégémoniques », reprenant à la théorie marxiste de l'État le terme d'appareil, et à la tradition léniniste le terme d'hégémonie. Rien de plus ne nous sera dit sur ces « appareils hégémoniques », sur leur distinction, sur leur structure, sur le moteur de leur fonctionnement. Nous savons seulement que ce sont des « appareils », mais ce terme, qui a servi de « solution » provisoire à Marx et à Lénine quand ils parlaient de l'État, n'est pas expliqué. Et nous savons qu'ils sont « hégémoniques », c'est-à-dire produisent dans les masses populaires un effet de consensus. D'une manière tout aristotélicienne, en déclarant ces appareils « hégémoniques », Gramsci les définit par la fin qu'ils poursuivent, identique à l'effet qu'ils produisent, sinon ils ne seraient pas ce qu'ils sont.

Quand on dit « un parapluie, c'est quand il pleut », ça fait rire. Mais quand on dit « un parapluie, ça protège de la pluie », ça ne fait pas rire, et c'est dommage, car on ne sait rien sur le parapluie. Or, la question de la cause de l'hégémonie dans les appareils hégémoniques reste pendante : Gramsci ne nous en dit jamais rien. Si on dit : l'hégémonie, c'est quand on dit oui, ça n'avance pas à grand-chose. On peut dire oui parce qu'on est d'accord librement, on peut dire oui sous la contrainte. Rousseau le savait déjà quand il parlait du voleur qui vous fait dire oui en vous pointant le revolver sous le nez <sup>66</sup>. Pour dire la chose en clair : la force peut aussi être le moyen de l'hégémonie. Et la force peut s'exercer de plusieurs manières, soit par la violence physique, soit par la menace de sa présence, mais sans violence (politique de Lyautey <sup>67</sup> : montrer sa force pour ne pas avoir à s'en servir, ne pas montrer sa force pour s'en servir), soit même, moyen plus subtil, par son absence (les troupes de l'ordre consignées dans leurs casernes, et les chars sous les grands bois de Rambouillet : tout le monde sait qu'ils existent, et qu'ils interviendraient si... l'ordre règne alors par leur absence même, comme par son absence même un stock d'or et de valeurs invisibles et immobiles font régner l'ordre qu'il faut sur le marché des capitaux, des monnaies et des valeurs). Bref, on ne dit rien de l'hégémonie quand on ne dit pas *comment* elle est assurée, et *comment* elle est acceptée. On reste toujours dans la description.

Si j'insiste sur cette notion, c'est parce qu'elle va servir un nombre de fois incalculable à Gramsci, non plus dans sa théorie de la « société civile », mais dans sa théorie de l'État. Ici les choses deviennent d'une grande confusion, pour une raison très simple : c'est que Gramsci, qui est révolutionnaire, sait bien que la prise du pouvoir d'État est la question n° 1 de toute révolution, il l'a appris de Marx et de Lénine, et de toute la tradition marxiste. Or, le problème qui se pose à lui est de parvenir à rattacher sa théorie de la « société civile » – donc sa découverte propre (savoir, qu'elle n'est pas l'infrastructure, ni seulement « [le système] des besoins » (Hegel) ou la pure économie, mais l'ensemble des

« appareils hégémoniques ») – [à] l'essentiel de la théorie marxiste sur l'État.

Là encore, négligeant et l'infrastructure et la reproduction des rapports de production, il applique sa méthode fondamentale : la description des données, et sa présupposition philosophique maîtresse : toute donnée est historique, donc aussi toute donnée politique porte en soi sa propre lumière. Il suffit d'une description exacte et de rapprochements bien choisis. Il suffit en somme de bien voir, de bien lire. Or, que « voit » Gramsci ? Il voit, inaugurant ainsi une véritable « théorie politique » au sens bourgeois, que tous les États comportent deux « moments » : d'un côté, le moment de la force, ou coercition, ou violence, ou dictature – et d'un autre côté, le moment de l'hégémonie, du consensus, de l'accord. Bien entendu, on reconnaîtra sous le premier « moment » ce que Marx et Lénine ont appelé l'appareil répressif d'État. Mais sous le second ?

Eh bien, Gramsci nous révèle que c'est la « société civile » qui s'y cache ! C'est normal, puisque étant composée d'appareils hégémoniques, sa fonction est l'hégémonie, l'obtention du consensus. Mais c'est anormal, puisque le second moment de l'État, on nous l'avait bien expliqué, était distinct de l'État, puisque « privé ». Alors on ne comprend plus : comment ce qui était explicitement pensé *hors de l'État* peut-il constituer le second « moment » de l'État ? L'État aurait-il ainsi un de ses « moments », une de ses fonctions décisives, « hors de lui » ?

Qu'un « moment » essentiel *de l'État*, le second, revête une forme d'existence *extérieure à l'État*, voilà qui me paraît extrêmement intéressant. Mais alors il faudrait peut-être *penser* ce rapport paradoxal. Et lui donner un concept relativement correct. C'est ce que j'ai tenté de faire pour mon compte en proposant de parler d'appareils idéologiques d'État <sup>68</sup>, formule qui a un double avantage : d'une part, elle met fin à la contradiction « dans l'État/hors de l'État » ; et d'autre part, elle inscrit dans son concept l'indication formelle du mode de fonctionnement des appareils hégémoniques, l'*idéologie*, ce qui a aussi pour conséquence de contraindre à commencer de penser la matérialité des idéologies.

Mais visiblement, Gramsci ne tient pas du tout à affronter sa propre contradiction. Il tient au contraire par-dessus tout à la maintenir en l'état. Non seulement parce qu'il se contente de décrire ce qu'il voit, et ne va pas jusqu'à le penser – au moins renonce à le penser quand il bute sur cette contradiction – mais parce qu'*il a besoin de cette contradiction*. Il en a besoin, on va le voir prochainement, pour des raisons politiques.

Mettons donc provisoirement entre parenthèses cette contradiction, et suivons Gramsci dans ses réflexions sur ses descriptions. Car c'est extrêmement pauvre de dire qu'il y a deux moments dans l'État, celui de la force et celui de l'hégémonie. Comment enrichir cette pensée ? On imaginerait que Gramsci va s'engager au moins dans l'analyse de chacun de ces deux « moments », qu'il va nous faire découvrir du nouveau dans l'État. Non. Pas un mot de plus. Tout ce qu'il y avait de neuf et d'important à dire a été dit à propos de la « société civile ». Nous n'aurons

rien.

Ou plutôt si : nous allons avoir une sorte de variation imaginaire (correspondant chaque fois à des données historiques empiriques) pour voir quels rapports peuvent bien exister entre les deux « moments » de l'État. Il « saute aux yeux » de quiconque en effet que selon le « dosage » de la force et de l'hégémonie (je rappelle qu'on ne sait toujours pas comment cette hégémonie s'exerce), on va se trouver en face de types d'État différents. Je donne sans attendre les deux extrêmes de la gamme de variations : à un extrême, on aura un État où la force l'emporte de manière écrasante, et où l'hégémonie est quasi nulle, exemple la Russie tsariste, où la force était écrasante et la « société civile... gélatineuse » ; à l'autre, un extrême où la force est aussi réduite que possible et l'hégémonie aussi grande que possible, exemple... mais voyons notre fameux État éthique bien équilibré, pour lequel, ou pour ses semblables, Gramsci trouve de belles formules aristotéliennes du type : « un juste équilibre »...

Pourtant Gramsci n'en a pas fini avec Marx et Lénine et la difficulté de penser leur pensée dans la sienne. Car il sait bien que l'État est aussi (il n'aime guère ce mot) un « instrument » aux mains de la classe dominante, donc que derrière cette description des doses variables de force et d'hégémonie, une autre question, autrement sérieuse, se pose : celle de la domination de classe exercée par le moyen de l'État, domination de classe qui porte traditionnellement dans le marxisme le nom de dictature de classe. Ce qui veut dire que l'État est second par rapport à cette domination ou dictature de classe (il doit être clair que la dictature de classe ne désigne nullement les formes politiques, variables, pouvant aller de la dictature politique à la démocratie parlementaire ou de masse, mais l'ensemble des formes de domination de la classe dominante : à la fois économiques, politiques et idéologiques). Et cela ne peut manquer de poser à Gramsci un très sérieux problème : comment trouver, avec les concepts auxquels il tient à se limiter, les siens, de quoi penser ce primat de la domination de classe dans son ensemble sur son moyen par excellence qu'est l'État ?

À ce moment décisif, Gramsci se refuse à parler de dictature de classe, et même de domination de classe. Il tient à en rester à ses seuls concepts à lui, la force et l'hégémonie. Que va-t-il faire ? Il va « gonfler » démesurément le concept d'hégémonie pour lui faire jouer pratiquement le rôle de substitut du concept de classe dominante ou de dictature de classe. Il faut dire que c'est une prouesse verbale et théorique ! Car l'hégémonie, il l'avait située sans ambiguïté dans ces « appareils hégémoniques » qui constituent la société civile. Même si on ne savait pas comment elle était produite, on savait du moins à quel domaine « privé » et limité elle appartenait. Et voilà que maintenant non seulement elle est rattachée à l'État, tout en lui restant extérieure, mais elle va finir par englober *l'État tout entier*. Et pour être marxiste et léniniste, Gramsci finira par penser *l'État comme hégémonie*, ou plutôt l'État comme le phénomène d'une hégémonie qui l'embrasse

et le domine, mais sans qu'il soit jamais question, dans toutes ces « analyses », ni de domination de classe ni de dictature de classe.

Nous n'en avons pas fini avec l'hégémonie. Car, en marxiste et léniniste, et bien qu'il en parle peu, Gramsci sait quand même que la lutte de classe existe et que son enjeu, c'est l'État. Mais comme Gramsci a fini par penser l'État comme hégémonie (et on sent bien une classe derrière cette hégémonie plus haute que le seul État), comment peut-il bien se représenter la lutte de classe dont l'État est l'enjeu ? Il a trouvé la formule : il parlera non de lutte pour l'hégémonie, mais de « lutte d'hégémonies<sup>69</sup> », comme si la lutte des classes n'était pas aussi une lutte de forces contre forces, et surtout comme si c'était entre des « hégémonies » que les choses se passaient, comme si « l'hégémonie » des classes dominées pouvait vraiment « lutter » contre l'« hégémonie » de la classe dominante.

Ce qui « saute aux yeux » dans tout ce raisonnement, conduit très consciemment chez Gramsci, c'est qu'au niveau des mots, des concepts et donc de la pensée, on assiste à une véritable opération de substitution, dont Gramsci est si familier. On part de la distinction force-hégémonie, et à la fin la force a disparu. Sans doute le terme d'hégémonie tient-il *alors* lieu de concept de domination ou dictature de classe, mais nous nous trouvons de nouveau devant une donnée empirique : c'est comme ça, la domination de classe s'exerce sous des formes où il y a bien de la force, mais la force est absorbée dans l'hégémonie, c'est-à-dire dans le consensus obtenu par la classe dominante, comme le gardien de la paix est absorbé et dans sa fonction (régler la circulation) et dans la circulation (qu'il règle). En somme, dans un État bien réglé, il y a de la force, mais elle fait partie de tout le monde et elle passe inaperçue.

On se souviendra que j'ai envisagé ce cas : la force invisible et qui n'intervient pas, pour dire que c'était par son absence (ou, si on veut, sa quasi-dissolution dans le peuple), ce qui est concrètement le cas de nombre d'appareils idéologiques qui fonctionnent ainsi à une force invisible, *dont seule l'existence* rend possible les effets visibles, qui sont tout à fait aimables (voir la « psychiatrie douce », l'éducation, etc.).

Mais si alors on se demande ce qui reste, une fois parvenu à ce terme de l'État, on s'aperçoit que ce n'est pas un hasard si Gramsci a dit si peu de chose sur l'idéologie et s'est tu sur la cause des effets hégémoniques des « appareils hégémoniques ». Contrairement à ce qu'on pourrait croire, cette « hégémonie », qui finit par résumer l'État tout entier, n'a rien à voir avec l'idéologie. Cette hégémonie-là, ce n'est pas le règne pacifique et universel de valeurs et d'idées qui s'imposeraient à tous et que tous accepteraient. Non. Cette hégémonie est de part en part *politique*, au sens gramscien du terme, qu'il n'a jamais défini. Cette politique, c'est à la fois le « vécu » de tous les hommes, et le fait que ce « vécu » constitue leur essence, l'essence de leur *activité*, qui, on s'en souvient, est l'essence de toute philosophie (et je rappelle : tout est philosophie). Cette

politique, c'est en même temps, et cette seconde détermination est la cause de la première, « la politique au poste de commandement », et d'abord dans la conscience de ceux qui font la politique, c'est-à-dire, à des degrés variés, tous les hommes. Qu'il s'agisse toujours de la politique au sens gramscien, c'est-à-dire dans un sens empiriste, est capital pour comprendre son destin, mais cette pensée est vraiment d'un politique et d'un marxiste, qui sait très bien qu'une belle unité éthique ne se produira pas toute seule, qu'il faut la produire en termes d'un long processus de lutte (d'activité politique), où l'intervention du parti est indispensable ; qui sait très bien que les valeurs idéologiques ne sont pas le moteur de l'histoire, et qu'elles ne s'imposeront aux hommes de « l'État réglé » que par « la politique ».

La question qui se pose alors est la suivante : ce résultat final, si classique, et qui ne nous apporte rien de nouveau par rapport à Marx et Lénine, et qui est finalement bien pauvre, pourquoi fallait-il le déduire d'un système de pensée et de concepts étranger à Marx et à Lénine ? Pourquoi fallait-il passer par toutes ses « découvertes » qui se suppriment au fur et à mesure qu'on les découvre et avance ? Pourquoi fallait-il passer par toutes ces acrobaties sur l'hégémonie pour aboutir à des résultats aussi simples et aussi connus ? La raison s'en trouve ailleurs.

Encore une fois dans l'hégémonie (son troisième sens) ! Gramsci est en effet le premier théoricien marxiste à avoir mis très fortement l'accent sur la nécessité, pour la classe dominée, d'assurer « son hégémonie » avant la prise du pouvoir. Tous les classiques du marxisme avaient bien et clairement dit deux choses : 1. l'avant-garde de la classe ouvrière doit étendre au maximum son influence, gagner « à ses idées » le plus grand nombre d'adhérents, non seulement parmi la classe ouvrière, mais dans la petite bourgeoisie et les intellectuels ; 2. le parti de la classe ouvrière doit étendre son influence, son « hégémonie », sur les organisations de masse voisines, et conclure avec elles des alliances, indispensables à la prise du pouvoir, faute de quoi le chant du prolétariat risquait de n'être qu'un « solo funèbre ». Gramsci adhère à ces deux thèses, mais il leur ajoute une troisième : la classe ouvrière doit devenir hégémonique dans la société tout entière « avant la prise du pouvoir ».

Que peut bien vouloir dire alors « hégémonie » ? La réponse de Gramsci, en bon politique marxiste, est claire : il ne s'agit pas seulement d'étendre l'influence et l'audience des idées du parti à la société tout entière, qui deviendrait alors, miraculeusement, marxiste avant d'être socialiste. Il ne s'agit pas non plus de s'emparer de l'État, puisque nous ne faisons que préparer sa conquête. Il s'agit de s'emparer de centres de pouvoir dans la société civile, il s'agit de s'emparer de la société civile elle-même.

Cela ne peut se comprendre que dans la position de la société civile par rapport à l'État. On peut en effet, selon Gramsci <sup>70</sup>, se représenter le dispositif des deux

« moments » de l'État selon une métaphore spatiale : l'État est au centre, comme un réduit ou une forteresse : la force est dans les murs et derrière eux. Et tout autour de l'État-forteresse, au large dans la campagne, s'étend un profond réseau de tranchées et de casemates : ce réseau, c'est la société civile. On comprend que ce réseau soit « gélatineux » quand l'État n'est que force, et c'est alors que la seule manière de le prendre est l'assaut frontal : le Palais d'Hiver. Mais on « voit » que, dans nos États, le réseau est dense et profond. Eh bien, il faut s'emparer de ce réseau, pas à pas, tranchée après tranchée, et prendre toute la société civile : alors l'État sera sans défense et on pourra entrer dedans.

On voit ici le fond de la pensée de Gramsci<sup>71</sup> : c'est une *stratégie*, alternative comme aiment à dire nos amis italiens, pour la prise du pouvoir dans les pays capitalistes « développés » à fort réseau de casemates, c'est-à-dire à forte société civile. C'est la « guerre de position ». Cette stratégie de la « guerre de position » d'inspiration gramscienne inspire aujourd'hui tous les partis communistes qui se réclament de l'« eurocommunisme », dont P. Laurent a pris publiquement la défense dans son article<sup>72</sup> de *L'Humanité* du [13 mai 1978]. On comprend qu'elle mérite intérêt, et « réflexion<sup>73</sup> ».

Pour mon compte, je présenterais les remarques suivantes.

Lorsque Gramsci parle de la « société civile », il la définit en réalité de deux façons. Je n'ai pas relevé la seconde, pour donner à la cohérence problématique de sa pensée toutes ses chances. Mais Gramsci ne limite pas la définition de la société civile à l'ensemble des « appareils hégémoniques ». Car si on ôte l'État, et si on ôte les appareils hégémoniques, il ne reste plus rien ? Il reste justement l'infrastructure, sur laquelle Gramsci est si discret ; ou, si l'on préfère, il reste l'économique, ou les entreprises de toutes sortes, et la consommation et la vie familiale. Est-ce que ces « organisations »-là font, elles aussi, partie de la société civile ? Gramsci ne le dit pas. On pourrait le dire à la rigueur, et dire que les entreprises, les familles, etc., sont « des appareils hégémoniques ». Gramsci se rend bien compte, confusément, que ça ne marcherait pas très bien : va pour les familles (je l'ai dit pour mon compte<sup>74</sup>), mais dans les entreprises il se passe quand même un petit quelque chose qui, même si hégémonie il y a, doit aussi être pris en compte : *l'extraction de la plus-value* . Gramsci en sait assez sur l'infrastructure et pour ne pas en parler et pour éviter de la ranger dans la société civile. Il y a donc un énorme blanc dans le système de Gramsci : tout ce qui concerne le rapport de production, l'exploitation, et tout ce qui constitue leur condition matérielle : le capital, l'impérialisme (pas un mot dans Gramsci là-dessus), la force de travail, sa reproduction, etc. Lorsque Gramsci évoque la « société civile » dans son sens large, donc classique (tout ce qui n'est pas l'État), donc bourgeois, il se contente de prononcer le mot : c'est qu'il en a besoin en passant, vu la nécessité d'un raisonnement – mais *il n'entre jamais* dans la réalité,

le détail, le mécanisme et le rôle (« déterminant en dernière instance ») de cette immense zone blanche.

## Gramsci ou Machiavel ?

C'est ici que prend tout son sens l'admiration proprement inconditionnelle de Gramsci<sup>75</sup> pour Machiavel. Car qu'a fait Machiavel ? Il a, le tout premier, parlé de la lutte des classes et de la domination de classe des bourgeois actifs sur la noblesse oisive et usuraire. Il a montré que la domination de classe de la bourgeoisie *productive* ne pouvait être assurée que par une forme politique définie, celle de la monarchie absolue d'« un seul<sup>76</sup> », qui s'appuie non sur la noblesse, mais sur la bourgeoisie pour fonder un État national, et gouverner le peuple par vertu et par ruse, et par cette capacité de subordonner la vertu (morale) à la ruse et à la feinte (et jusqu'aux pires moyens de la forfaiture et de la cruauté<sup>77</sup>), qui porte chez lui le nom unique, intraduisible, de « *virtù* ». Tout est déjà dans Machiavel, la théorie de l'État, et ses deux moments, « la bête » (la force) et l'homme (le consensus<sup>78</sup>), bien qu'il y ait chez lui autrement plus que chez Gramsci, puisque la bête chez lui *se dédouble*, étant à la fois lion (force brutale) et renard (ruse et feinte<sup>79</sup>), et que finalement le renard n'est que la virtù, ou capacité d'user de la force et du consensus (hégémonie) à volonté, selon les exigences de la conjoncture (de l'« occasion », qui peut être ou non « fortune<sup>80</sup> »), mais quelque chose de plus encore, puisque cette capacité de ruse se réduit en définitive au pouvoir de feindre, à la puissance de faire semblant (de paraître vertueux quand on ne l'est pas, et surtout, ce qui est beaucoup plus difficile, de paraître vertueux quand on l'est<sup>81</sup>).

Par là, Machiavel va beaucoup plus loin que Gramsci en montrant que l'idéologie (et avant tout la représentation idéologique de la « figure du Prince », où elle est unifiée comme idéologie de l'État « représenté » par le Prince, tel qu'on le voit, auréolé de son prestige et littéralement de son « image », qui passe évidemment tout ce qu'on peut observer de ses traits, de son maintien et de ses gestes, qui ne sont là que pour servir cette « image<sup>82</sup> ») est constitutive de tout pouvoir d'État, que ce soit sous la forme de la religion, nécessaire à créer le meilleur des consensus, celui en tout cas qui est le plus propre à tenir une armée unie<sup>83</sup>, mais aussi un peuple, car elle produit la meilleure et la plus sûre, car *la plus constante* des formes du consensus des masses du peuple, sous la forme de l'*amalgame militaire* qui, mobilisant tous les hommes du peuple dans l'armée, et donnant à l'infanterie (des simples hommes, avant tout paysans) le pas sur la cavalerie (le corps traditionnel des nobles, possédant des chevaux), n'est pas

seulement un principe militaire, mais un moyen de produire des effets de transformation idéologique chez les citoyens-soldats, une véritable école politique qui leur enseigne dans la pratique l'unité de la discipline consentie, et à traiter les nobles à cheval comme ils le méritent : comme des auxiliaires et non les chefs des vrais soldats, les citoyens producteurs<sup>84</sup>.

On voit combien Gramsci, qui a exalté Machiavel, est pauvre au regard de son maître. Car Gramsci n'a jamais soutenu, comme Machiavel, la primauté du « moment » de la force (l'armée) sur l'« hégémonie » dans l'État. Hautement présente chez Machiavel, la force ne paraît chez Gramsci que pour préparer sa pure et simple disparition dans le concept d'État comme hégémonie. Et quand il l'a invoquée, Gramsci n'a jamais envisagé la force que comme force brutale et nue (la figure machiavélienne du « lion », qui n'est que muscles et n'a rien dans le crâne). Jamais Gramsci n'a soupçonné que la force pouvait être productrice, féconde, et propre à entrer dans une stratégie où elle peut produire des effets d'hégémonie (l'éducation politique des citoyens par l'amalgame dans l'armée). Jamais Gramsci n'a soupçonné que la bête puisse être autre chose que la force (le lion) : la ruse (le renard), cette bête singulière infiniment plus intelligente que l'« homme » (lequel représente la reconnaissance des vertus morales et du bien), puisque toute sa raison consiste dans le pouvoir de *feindre*. Et jamais Gramsci n'a compris que la feinte était consubstantielle à l'État, ou plutôt à la stratégie politique du Prince, et qu'elle avait avant tout pour effet de produire cette représentation, cette « image » du Prince à l'usage du peuple, sans laquelle il n'y a pas de pouvoir d'État, puisque pour exister, ce pouvoir doit être reconnu par le peuple, qui ne peut reconnaître le pouvoir d'État qu'en se reconnaissant en lui : justement dans l'« image » idéologique du Prince comme chef de l'État rendu incontestable par elle.

Par là, Machiavel répondait au silence de Gramsci sur la question : mais qu'est-ce qui peut bien faire marcher les « appareils hégémoniques » ? Il répondait au silence total de Gramsci sur l'*idéologie* considérée dans sa fonction majeure, sa fonction politique. Par là, Machiavel entrait non seulement dans la théorie de l'idéologie, et dans la reconnaissance de la nécessité organique d'une idéologie d'État pour que l'État exerce son hégémonie, donc dans la reconnaissance du fait que l'hégémonie fonctionne bien à l'idéologie, et qu'il ne suffit pas de définir l'hégémonie par ses effets d'hégémonie (ce qui est une tautologie), mais par son « moteur », *l'idéologie liée organiquement à l'État*.

Par là, Machiavel mettait sur la voie d'un concept comme celui d'Appareil idéologique d'État, comme le concept indispensable à comprendre tout un aspect du fonctionnement de l'État, et à comprendre le statut politique et donc matériel de l'idéologie. Et quand il s'agit de l'idéologie, Machiavel, qui n'emploie évidemment pas le terme, ne se contente pas du mot (ou de ses équivalents), ni de *décrire* la chose désignée par le mot, comme le fait toujours Gramsci : il entre

réellement dans la recherche concrète qui conduit à une théorie possible des idéologies. Il y entre non seulement par sa théorie des conditions et des formes de la feinte, qui produit cette idéologie de l'« image » du Prince, mais encore et surtout, il y entre [par] sa théorie de la force comme propre à produire des effets idéologiques qui, loin d'être des effets violents, sont non seulement des effets de consensus, mais des effets de transformation de l'idéologie chez tous les citoyens du peuple rassemblés dans l'armée, où les nobles juchés sur leurs chevaux sont rabaissés au second rang.

Que la force puisse être productive, comme le dit si bien Foucault, qui aurait peut-être, sur ce point, et pour aller plus avant dans sa recherche sans se fourvoyer dans une généralité où tous les lions sont gris, intérêt à relire Machiavel – que la force puisse, en tout cas, être productive d'idéologie, voilà qui intéresse directement toute théorie des idéologies. Car c'est dire fort bien ce que nous essayons de redire plus de cinq cents ans plus tard, et cent ans après Marx, qu'on ne peut jamais espérer ouvrir une théorie des idéologies sans considérer que l'idéologie, ça n'est pas « des idées », mais une certaine matérialité, celle des « appareils » qui la réalisent, et dès qu'on parle et de matérialité et d'appareil, il est trop clair qu'on parle, comme Machiavel, de force.

Certes, cette force n'est pas celle du lion, mais du renard, et la force du renard consiste en ce qu'il sait utiliser à bon escient la force du lion pour produire soit des effets de violence physique, soit des effets de feinte (de représentation, comme dit justement Claude Lefort<sup>85</sup>, d'idéologie dirais-je, mais il n'y a pas ici lieu de se disputer sur les mots : nous sommes d'accord). Que Machiavel pense cette double capacité du pouvoir de l'État comme « bête » sous la figure du lion d'une part, et du renard de l'autre, est de la plus haute importance théorique. Qu'il déporte ainsi, hors de toute subjectivité de l'individu-Prince, ces capacités politiques pour les penser comme les concepts non psychologiques du lion et du renard, tout de même qu'il fait complètement abstraction de l'individu-Prince qu'il appelle de ses vœux pour fonder l'État national italien, et que cette abstraction fasse partie des conditions politiques de son avènement (ce doit être, et non ce peut être, quelqu'un d'inconnu, surgissant d'on ne sait quel coin de l'Italie, et sans aucun titre politique à faire prévaloir – ce qui signifie qu'il n'y a absolument rien à attendre, pour la fondation de l'État national, d'aucun des Princes ou des régimes, surtout pas des républiques existantes, car ils appartiennent tous au vieux monde féodal qu'il faut abattre, dont il faut *détruire les formes d'État* pour fonder un État nouveau sous un prince nouveau) – cela prouve bien que [Machiavel] pense en politique et en matérialiste, et qu'il sait, lui qui pense sous la domination de l'« humanisme », mais contre lui, radicalement, que la politique n'est pas affaire d'individu, mais de stratégie, de ligne, et de moyens propres à réaliser cette stratégie.

Malgré toutes les apparences qu'impose à des lecteurs superficiels et intéressés

la présence constante de cet individu qu'est le Prince, ses vertus et ses vices, Machiavel sait, et le dit, que si la forme du pouvoir d'État doit prendre la forme d'un individu, c'est parce que les conditions politiques exigent cette forme d'État comme l'unique solution possible au problème de la destruction des États féodaux. Et d'ailleurs cet individu-Prince est si peu « un homme » que Machiavel parle de l'« étrange aventure<sup>86</sup> » pour un individu que de devenir Prince, c'est-à-dire de cesser d'être un homme pour devenir cette nature inouïe : homme-lion-renard, cette trilogie ou cette topique qui n'a point de centre, qui n'a pas de « moi » unifiant les trois « moments », les trois « instances », qui n'est jamais « homme », c'est-à-dire sujet moral, qu'à condition de le paraître (et qu'il le soit aussi, c'est tant mieux, mais c'est grand danger, car la grande difficulté vient de ce que le même « homme » doit absolument pouvoir ne plus être « homme » dès que la situation l'exige, doit « savoir ne pas être bon » quand il faut être dur, et faire litière de toutes les vertus morales<sup>87</sup>).

Non, le Prince n'est pas un individu qui serait un *sujet* humain, capable de vertu ou de vice par nature ou raison. Le Prince est un système d'instances sans sujet central, sans cette unité subjective qui ferait en lui la synthèse de ses fonctions objectives. Et comme le Prince n'est rien sans l'usage stratégique de ce système d'instances, leur mise en œuvre stratégique, on peut dire aussi bien : le Prince est une stratégie politique, et à ce titre il est un « procès sans sujet<sup>88</sup> », car il ne fait que représenter dans la stratégie qu'il est, la stratégie de la lutte de la bourgeoisie productive contre les États féodaux qu'il faut détruire et remplacer par un État nouveau.

Dire cela, c'est encore et toujours parler de l'idéologie. Car cette stratégie ne peut se réaliser qu'à la condition que le peuple productif se reconnaisse en elle, reconnaisse cette stratégie comme *la sienne*. Machiavel n'a rien d'un utopiste<sup>89</sup>. Il ne pense pas « derrière son bureau » en « monologuant » (G. Marchais<sup>90</sup>), donc en chambre, *une stratégie pour le peuple*. À la limite, il dirait – et on peut, à certains accents de ses textes, aux conditions de leur rédaction et de leur non-publication, confirmer cette impression – que ce n'est même pas lui, l'individu-sujet Machiavel qui pense. Il dit lui-même que c'est toute l'histoire politique qui pense en lui, et voyez, c'est bien vrai, c'est Rome qui pense tout haut dans son œuvre, et le Royaume de France, et la « misère » politique italienne, son vide et son néant qui parlent, et l'appel pathétique qui de toutes parts monte des masses populaires italiennes pour qu'on finisse avec ces États féodaux et qu'on construise ce que la France et l'Espagne ont su faire : un État national.

Mais il ne suffit pas que ce ne soit pas Machiavel qui pense, mais l'histoire et le peuple italiens, en son problème crucial. Il faut encore que la stratégie présentée (et on peut dire : Machiavel *est* tout aussi bien cette stratégie que le Prince) soit reçue des masses populaires, et qu'elles se reconnaissent en elle<sup>91</sup>. Il faut que cette

stratégie elle-même se présente donc sous la forme d'une *idéologie* produisant ces effets de consensus et de conviction, pour rallier les masses à l'idée de se rallier autour d'un Prince dont on ne sait absolument rien, sauf qu'il devra, pour être ce Prince, réaliser cette stratégie.

L'idéologie est donc indispensable non seulement à l'existence et au fonctionnement de l'État, mais à la présentation de cette stratégie au peuple, à sa représentation populaire. Il faut qu'une sorte d'hégémonie se réalise avant la constitution de l'État nouveau, l'hégémonie de l'idée de cette stratégie. Il faut qu'elle gagne les masses avant l'avènement de l'État nouveau, sans quoi l'État nouveau ne pourrait se constituer, et même si un individu « *virtuoso* » se met à la tâche, et même s'il a toute la fortune du monde dans la poche, si le peuple ne le reconnaît pas comme celui qui pourra réaliser cette stratégie, donc si le peuple ne se pénètre pas, pour juger du Prince, de l'idée de cette stratégie, la cause sera perdue.

Comment anticiper sur des effets idéologiques qui ne peuvent naître que de l'État nouveau, alors qu'il faut les produire avant sa naissance, pour simplement qu'il puisse naître ? C'est un cercle que Gramsci a résolu par sa thèse de la réalisation de l'hégémonie avant la prise du pouvoir d'État : mais abstraction faite de la validité de sa thèse, Gramsci avait du moins l'apparence pour lui – celle de l'absence du cercle, puisqu'il disposait du moyen de constituer cette hégémonie préalable à la constitution d'un État nouveau : le parti communiste. Gramsci dit : c'est le « Prince moderne ». Il se trompe.

D'abord, le parti n'est pas un Prince, et par là je ne veux pas dire qu'il n'est pas un individu, mais une tout autre stratégie, non pas la stratégie bourgeoise de la destruction des États féodaux et de la fondation d'un État national exploiteur, mais la stratégie de la destruction de l'État bourgeois et la fondation d'un État révolutionnaire destiné à supprimer l'exploitation et l'oppression. Ensuite, Gramsci joue sur les mots : il suppose, appuyé en cela sur toute une série d'expressions de Machiavel qu'il prend à la lettre, alors qu'il faut les prendre avec la dernière prudence, sachant de quel Renard elles viennent, que le surgissement du Prince va produire l'idéologie qui aura permis son avènement. Bref, il supprime, chez Machiavel, toute trace de la question qu'il a lui-même soulevée : qu'il faut que l'hégémonie (ou une certaine sorte d'hégémonie) soit au préalable réalisée pour que le Prince soit possible.

En vérité, Machiavel assume bel et bien, en politique conscient, cette contradiction. Et il la résout avec les *seuls* moyens qui sont à sa disposition, en politique qu'il est, et qui ne compte que sur le réel. Sa solution, c'est d'avoir une stratégie de la stratégie du Prince, et comme tel de se conduire en *homme-lion-renard*.

*Homme* : il l'est par son honnêteté intellectuelle, qu'on voit dans tous ses raisonnements, dans leur rigueur, dans la documentation immense et

incontestable, car jamais on ne le prend en défaut. *Homme* : il l'est par sa passion du bien public, du salut de l'Italie. *Homme* : il l'est par sa compassion pathétique pour tous les malheurs dont souffre le peuple de son pays, invasions, guerres perpétuelles, soumission à l'étranger, exactions, crimes, exploitation des bourgeois productifs par les nobles, et des *Ciampi*<sup>92</sup> par les gros bourgeois. *Homme* : il l'est par cette passion contenue ou libérée, cette extraordinaire passion qui inspire et la fin du *Prince* et dix autres passages de son œuvre, dans *l'appel* au ralliement<sup>93</sup> qu'il adresse à tous les hommes de son pays pour qu'ils reconnaissent la stratégie qui pourra les sauver, et s'unissent enfin.

*Lion* : il l'est en mettant sa force au service de son combat. Une faible force à dire vrai, presque rien : une expérience pratique de la politique, des responsabilités dans les affaires publiques, mais subalternes, bien qu'il ait traité avec la plupart des grands de son temps, quelques relations avec des puissants, mais qui ont disparu (soit les puissants, soit les relations), et avec un homme qui était vraiment le sien, mais qui rata son coup, et simplement pour avoir déliré de fièvre dans les marais de Ravenne alors qu'il eût dû être à Rome<sup>94</sup>, César Borgia, quelques amitiés avec des jeunes bien nés et pleins de talent qu'il entretenait à la fin sous les arbres d'un jardin. En somme, rien ou presque rien.

*Renard* : c'est tout autre chose ! Avec l'« homme », c'est la vraie force de Machiavel, sa plus grande force. Renard : comme le Prince-homme doit « être capable de n'être pas bon », *le renard, qui est, en son essence, feinte, doit être capable de ne pas feindre*, et c'est là toute la force de Machiavel, sa carte maîtresse, qu'il ne cesse de jouer. En un monde gouverné par la ruse et la feinte, où il est clair, à la grossièreté du procédé ou à ses résultats, que tout le monde feint, que « l'opinion », donc la feinte, gouverne le monde<sup>95</sup>, que la feinte règne comme méthode de gouvernement et d'oppression des hommes, *la feinte de Machiavel consistera à ne point feindre*.

Et c'est bien là une feinte, puisque tout le monde, qui vit sous ce soupçon, dira qu'il a seulement « feint » de dire le vrai – mais pour dire en réalité tout autre chose, et qu'il a « feint » de s'adresser au Prince pour lui parler de « tyrannie », mais pour s'adresser en réalité aux hommes et leur parler de « liberté ». Ainsi la majorité des auteurs du XVIII<sup>e</sup> siècle et le Risorgimento : pour eux, Machiavel « a feint » de donner des principes de gouvernement aux princes, mais c'était pour éclairer le peuple sur leurs procédés. Machiavel a « feint » d'être monarchiste (dans *Le Prince*), mais c'était pour plaider en faveur de la république (dans les *Discours*).

Or, il n'y a nulle feinte chez Machiavel, et c'est là justement sa feinte. Il y a si peu de feinte qu'il a examiné *tous les cas* (*Le Prince*), et pour n'en oublier aucun, il ne procédera pas comme, plus tard, Descartes<sup>96</sup>, par « dénombrements si entiers... » qu'on est assuré de ne rien omettre (car il faut être sûr que *tous les cas*

soient bien réunis), mais par une autre méthode, que j'ai suggéré d'appeler « la pensée aux extrêmes<sup>97</sup> ». Machiavel raisonne ainsi, en examinant *les cas limites possibles*, en les supposant réels : et il les étudie.

Ainsi le cas limite : « pour gouverner les hommes, il faut les supposer tous méchants », affirmation pour laquelle Machiavel<sup>98</sup> n'offre aucun exemple concret (ce n'est pour lui jamais le cas), mais c'est en pensant dans cette hypothèse limite qu'on s'assure de penser le pire des cas, et si on résout ce problème limite, alors tous les autres ne seront que subalternes et de solution facile. Ainsi le cas de l'individu-Prince : Machiavel pense dans le cas limite d'un individu anonyme et totalement inconnu, sans force ni pouvoir, donc sans État, issu on ne sait de qui et surgi on ne sait d'où ni quand. Tout ce qu'on lui demande, c'est d'avoir de la vertu, c'est-à-dire une sorte d'instinct politique fort qui le jette sur l'occasion qui se présentera pour la « prendre », et si cette occasion est « fortunée<sup>99</sup> », c'est-à-dire favorable, un instinct qui lui inspirera ce qu'il faut faire pour le saisir (« prendre la fortune comme une femme<sup>100</sup> »), et si la vertu et la fortune persévèrent, si du moins la vertu dure dans cet homme quand la fortune viendra à lui manquer, alors un avenir possible lui est ouvert, jusqu'à ce qu'il jette les fondements d'un État qui « dure<sup>101</sup> », en le dotant des lois qui assurent sa durée.

Je crois qu'il ne faut pas chercher plus loin le renard chez Machiavel. *Il a découvert en matière idéologique une feinte absolument inédite* , c'est-à-dire une forme de discours produisant des effets idéologiques sans précédent : *qui consiste à ne feindre en rien* . Certes, il lui arrive par prudence de déguiser ses pensées, mais déguiser n'est pas feindre : Machiavel ne feint jamais. *La présentation idéologique* de la réalité connue se présente chez lui sous la forme paradoxale de *la simple présentation de la réalité connue* . Il se contente de « dire le fait<sup>102</sup> », non au sens du droit qui le dit a priori, c'est-à-dire définit le fait juridique, mais au sens *politique* de la lutte des classes, conditionnée par un pouvoir d'État organiquement lié à une idéologie d'État.

Dans ce mode où tout est réglé par le pouvoir d'État et l'idéologie d'État<sup>103</sup> (image de marque du Prince + religion + effets de l'amalgame dans l'armée), dans ce monde où tout le monde « feint », non pas du tout par malice ou vice, mais parce que *c'est la loi* qu'impose à chacun le pouvoir de l'État et de l'idéologie d'État, Machiavel choisit, consciemment, d'occuper une place complètement inattendue. Il « choisit » de ne pas feindre. *Il choisit de refuser la loi qui domine tout le monde*, Prince compris et Prince premier. Ce qui veut dire : il n'accepte pas de [se] situer sur le terrain non seulement de l'adversaire, mais de la société existante, ou plutôt il n'accepte pas de se situer sur le terrain de la société existante, parce qu'elle est son adversaire. Il « change du terrain » (selon un mot de [Thémistocle] qui, inconsciemment, parlera très fort à Marx<sup>104</sup> plus tard), et se

situe délibérément ailleurs, sur un autre terrain.

Comme il faut être dans la plaine pour contempler la majesté des montagnes, « *il faut être peuple pour connaître les Princes* ». Sur un autre terrain : dans la plaine. Avec le peuple ou plutôt en devenant-peuple. Cet « autre terrain » est celui, et le seul, d'où l'on puisse « connaître les Princes <sup>105</sup> ». Le terrain du peuple est donc aussi le terrain de la connaissance. Et c'est *de la connaissance vraie* que Machiavel attend l' *effet idéologique* , le seul qui soit en son pouvoir, nécessaire à préparer les masses populaires à la stratégie du Prince Nouveau.

La *vérité dite* va déconcerter, ébranler les esprits dans la perplexité et la contradiction. Or, la *contradiction* est déjà là, dans la lutte des classes. Machiavel ne l'invente pas : il prend appui sur elle pour l'orienter et l'infléchir en faveur de la lutte de classe bourgeoise. S'il dit le vrai, c'est qu'il existe déjà. Une fois dit, le vrai fera ensuite son chemin dans la contradiction qu'il renforce en intervenant. Et si un homme doué de vertu se rencontre, et qui sache entrer dans cette stratégie pour l'avoir comprise, ou même d'instinct, et qui soit favorisé par une grande fortune, alors, qui sait, peut-être quelque chose comme l'État Nouveau commencera de naître...

Encore une fois, en vrai politique, Machiavel <sup>106</sup> refuse de se conduire en « prophète désarmé », comme Savonarole, et de prêcher des utopies aux masses exaltées. Il ne veut pas être un prophète, il exécute tout ce qui ressemble à Dieu, son église, ses prêtres et ses illuminés, car une conception religieuse ou idéaliste de la politique finit toujours dans la tyrannicide ou (et) le massacre. Et il ne se fait aucune illusion sur les armes dont il dispose : il est presque désarmé, à ceci près qu'il lui reste une arme, et une seule, de savoir refuser de jamais feindre, et de dire simplement le vrai. Et il ne croit pas que le vrai, une fois dit, va s'emparer tout seul du monde et faire reculer les ombres de l'erreur devant les lumières de la vérité, comme le pensent les idéologues des Lumières. Il sait que dire le vrai est tout ce qu'il peut faire, et il sait très bien que ça n'ira pas loin, car il faut bien d'autres conditions pour que le vrai pénètre dans les masses : des conditions politiques, qu'il n'est pas au pouvoir d'un intellectuel isolé de penser jamais pouvoir réaliser. Machiavel est matérialiste : tout en choisissant de dire le vrai sans jamais feindre, il ne tombe jamais dans le délire de la toute-puissance des idées.

Pourtant, s'il est, comme on vient de le voir, sur plusieurs points fort en avance sur Gramsci, sur un autre point, Gramsci et Machiavel ont exactement la même position. S'il parle fort bien de politique, Machiavel ne parle *que* de politique. S'il évoque ceux qui travaillent et ceux qui ne font rien (les nobles), s'il évoque, au-dessous de la condition de ceux qui travaillent <sup>107</sup> (il entend par les actifs la bourgeoisie et petite bourgeoisie productrice : manufacturiers, négociants, commerçants, propriétaires fonciers productifs, fermiers, etc.), la condition des

*Ciampi*<sup>108</sup>, ces ouvriers de la laine qui sont déjà des salariés dans un des îlots de la production capitaliste en Italie, Machiavel n'évoque jamais ce qu'on appelle vulgairement<sup>109</sup> -----

reproche. Et cette lacune -----

reprocher, à moins de tomber dans le ridicule d'ouvrir un procès rétrospectif) n'est pas sans influence sur sa conception de la lutte des classes, sur le conflit qui oppose chez lui les deux « humeurs », celle des « gros » et celles des « maigres<sup>110</sup> ». *L'idée de l'exploitation en est exclue* . Machiavel explique la lutte des classes non par l'exploitation, mais par la *propriété*, et donc par le *désir* de ceux qui ont d'avoir toujours plus, et de ceux qui n'ont pas, de posséder. Comme il s'en tient à la notion juridique de la propriété, mais sans aller au-delà, c'est le *rapport* à la propriété ou à la non-propriété qui devient l'explication de la propriété ou de la non-propriété. Et ce rapport est un rapport de « *désir*<sup>111</sup> ».

Le désir est donc à la racine de la lutte des classes : désir de posséder plus, désir de dominer plus, d'un côté, désir de posséder quelque chose et désir de ne pas être dominé, de l'autre<sup>112</sup>. Avec cette vue saisissante que *c'est le désir des possédants et des grands qui est la « cause » de la division du désir, donc de la lutte des classes*<sup>113</sup>. Que, dans la lutte des classes, ce soit *la lutte de classe de la classe dominante qui est le moteur de la lutte de classe dans son ensemble, y compris de la lutte de classe des dominées*, il faudra attendre Marx pour retrouver cette vérité. Mais le fait est que rien n'est dit sur ce qui se passe sous la propriété, donc sous le « désir ». Le fait est que tout est exposé sur le mode du « c'est comme ça », le mode empiriste cher à Gramsci. Le fait est aussi que tout ce qui se passe dans une « société » se ramène purement et simplement, comme chez Gramsci, à la politique.

Cette analyse était, je crois, nécessaire pour comprendre les raisons profondes pour lesquelles Gramsci se reconnaît spontanément (et c'est bien à ses yeux son unique précurseur dans son mode de pensée : Machiavel, et non Marx) dans Machiavel.<sup>114</sup> -----

qu'il est un politique, non seulement parce qu'il a reconnu l'« autonomie de la politique<sup>115</sup> » au regard de la morale et de la religion, non seulement parce qu'il a ouvert la possibilité d'une « science de la politique », cette « discipline » bourgeoise, fort peu marxiste, et chère à Gramsci, mais *parce qu'il réduit, comme Gramsci, tout à la politique, parce que, pour lui, tout est politique, ce qui en bon français veut dire : il n'existe rien qui mérite sérieusement l'attention en dehors de la politique, surtout quand on veut faire de la politique.*

En soutenant pratiquement (et non théoriquement) cette thèse dans ses écrits, Machiavel offre à Gramsci l'occasion de se trouver un père : son *unique père*<sup>116</sup>, et de « faire » anachroniquement l'« impasse » sur Marx. Car que toute l'œuvre de

Machiavel soit édifée sur la base d'une immense zone blanche (celle de l'infrastructure, du rapport de production, de la reproduction, etc.), on ne saurait lui en faire grief. Mais que toute l'œuvre de Gramsci, qui pense trois cents ans après Machiavel, mais soixante-dix ans après un certain Marx, *comporte, elle aussi, à sa base, la même immense zone blanche* , c'est quand même une bien singulière affaire, surtout quand on sait que Gramsci se réclamait aussi (quoique à d'autres titres, pas au titre de la « théorie de la politique ») de Marx. Il est trop clair que l'immense zone blanche de Gramsci, pensant après Marx et Lénine et se réclamant d'eux, ne peut avoir en rien le même sens que la même zone blanche de l'œuvre de Machiavel, trois cents ans plus tôt. *Ce que Machiavel n'a pu voir et comprendre, Gramsci l'a, en fait, tout simplement gommé et supprimé* . Et comme rien ne se fait par hasard, surtout à ce niveau, on peut dire : *délibérément gommé et supprimé*. À quelles fins ? C'est une autre histoire.

Une fois qu'il a tiré un trait sur cette immense zone blanche, et sur le fait qu'elle est déterminante en dernière instance de tout ce dont il parle : et de « sa » société civile, et de « ses » appareils hégémoniques, et de « son » État à deux moments (comme on parle d'un « moteur à deux temps »), et de « sa » dictature de classe, et de la politique, et de toute stratégie de lutte de classe, Gramsci peut raconter ce qu'il veut, décrire en veux-tu-en-voilà d'exemples historiques comparés (« il faudrait faire un catalogue complet... »), tirer la « morale » de l'histoire, ou la lui faire, combiner ses petites équations sur l'État pour préparer ses <sup>117</sup> -----

ce sont autant de combinaisons et de spéculations *dans le vide* . Toute société a une base, sinon elle est dans le vide. Toute démonstration doit maîtriser par la pensée la « base » de ce dont elle parle, sinon elle est dans le vide.

Quel marxiste ne comprendrait pas, même si l'intelligence exceptionnelle de Gramsci, son sens du détail et de la nuance, et bien entendu son antidogmatisme et son antistalinisme le séduisent et le convainquent, qu' *il n'est absolument pas possible de suivre en ses « conclusions » quelqu'un qui a, comme lui, dans tous ses raisonnements, tiré un trait sur ce qui [est] « déterminant en dernière instance » aux yeux du marxisme : savoir, l'exploitation, ses conditions, la reproduction, et leurs incalculables conséquences* ? Surtout quand on pense que le même théoricien « marxiste » édifie une construction conceptuelle tout à fait originale, mais constamment équivoque ou contradictoire, pour ne retrouver en fin de compte, sous la différence d'une simple formulation « personnelle », que *deux ou trois vérités élémentaires du marxisme* ? Et surtout quand on pense qu'il a abandonné « ce qui est déterminant en dernière instance » et fabriqué tout son petit système personnel pour proposer une stratégie « alternative » au mouvement ouvrier ? *Peut-on un seul instant prendre au sérieux une stratégie pour le mouvement ouvrier qui fasse aussi allégrement abstraction de ce qui est « déterminant en dernière instance »* ? C'est de l'amateurisme. Ce peut être de

l'aventurisme.

Je conçois qu'on prenne un très grand plaisir à Gramsci, le même que celui qu'il s'est, dans l'horreur de la prison, donné : le plaisir de « voir » les choses directement, de pouvoir multiplier leurs exemples historiques pour le plaisir, le plaisir même dont il était, pour son malheur, *privé*.<sup>118</sup> — par leur présence — plaisir de pouvoir tout — *immédiatement*, de consommer l'objet, c'est-à-dire l'histoire, c'est-à-dire le politique, *comme une gourmandise*. Une gourmandise, ça se voit, elle est là, sur la table, on voit qu'elle est succulente, il suffit de la prendre et de la goûter. Diderot disait de Berkeley : « un évêque à qui on portait le dîner tout prêt ». C'est qu'il n'allait jamais dans les cuisines mettre les mains aux plats. Il y a de cela chez Gramsci : les choses sont prêtes, vous n'avez qu'à les voir pour les prendre et comprendre. Pas besoin d'aller dans les cuisines, du côté de l'exploitation où se produisent les plats. Comme le disait quelqu'un qui aurait pu le dire : on peut faire de tout d'une gourmandise, même une stratégie pour des amateurs, mais pas une stratégie pour le mouvement ouvrier.

Et si vous en doutez, je vous dirais, car en fin de compte, du point de vue des masses, qui ont eu beau y mettre tout leur cœur et toute leur intelligence, il n'y a que cela [qui] tranche entre toutes les théories : interrogez le « critère de la pratique », et vous m'en direz des nouvelles. Et ça ne fait que commencer dans le monde des partis « eurocommunistes », à qui la bénédiction de P. Laurent donnera sûrement un sursaut d'espoir pour venir à bout de leurs petites « difficultés » dans les résultats de la conquête de la « société civile ».

## Gramsci, eurocommunisme, dictature de classe

Et puisque j'ai prononcé le mot, quel rapport peut-on établir entre la pensée de Gramsci et ce qu'on appelle l'« eurocommunisme » ? Nous venons de voir ce qu'il en est, dans ses très grandes lignes, de la pensée de Gramsci. Qu'en est-il de l'« eurocommunisme » ?

L'« eurocommunisme », si on laisse de côté sa connotation géographique, peut très aisément se définir comme la stratégie du passage démocratique à un socialisme démocratique, ou plus précisément encore, comme la stratégie de la préparation démocratique d'une démocratie avancée qui ouvrira démocratiquement la voie à un socialisme démocratique. Le propre de cette stratégie est d'affirmer l'identité de la fin (le socialisme démocratique) et des moyens « démocratiques », bref, de penser et la stratégie et la tactique et les moyens sous le concept de démocratie<sup>119</sup>.

Je ferai remarquer en passant que l'opposition de la fin et des moyens, voire la contradiction entre la fin et les moyens, est universellement considérée comme une manifestation de cynisme et de « machiavélisme » intolérables. (Or, Machiavel ne présente *jamais* cette opposition en soi, jamais il ne pense à *partir d'elle*, il la pense toujours et la résout toujours dans des conditions déterminées, qui justifient et son existence et sa solution.)

Je ferai de même remarquer que [dans] l'identité de la fin et des moyens, comme dans la stratégie de l'eurocommunisme, où la démocratie est à la fois fin et moyen, nous avons affaire à la même logique que dans la contradiction entre la fin et les moyens, tant qu'on n'a pas fait ce que Machiavel a eu le mérite de faire, tant qu'on n'a pas vraiment pensé les conditions historiques qui font apparaître et la possibilité de cette unité, et des variations du rapport, et des différences que recouvre un seul mot, non défini : démocratie.

Tout cela pour dire que l'identité proclamée par la stratégie de l'eurocommunisme entre la fin et les moyens, qui donne de grandes satisfactions à tous les esprits moraux ou autres idéalistes, risque de n'être qu'une proclamation vide, c'est-à-dire aventureuse, *tant qu'on n'a pas prouvé* par une « analyse concrète de la situation concrète » non seulement de la lutte de classe des pays intéressés, mais dans le monde entier, impérialisme capitaliste et pays « socialistes » compris, que cette stratégie est autre chose qu'une vue de l'esprit, mais est réellement possible, car ses conditions matérielles, sociales, politiques et

idéologiques sont réalisées dans le monde.

Or, le paradoxe de la situation présente est *qu'aucune* « *analyse concrète de la situation concrète* » n'a été fournie pour prouver que les conditions de la stratégie de l'eurocommunisme étaient réunies. En disant cela, je ne veux pas dire que ces conditions n'existent pas, et donc que l'eurocommunisme est purement et simplement de l'aventurisme démocratique <sup>120</sup>. Je dis qu'on n'en sait rien, et qu'il peut l'être tant qu'on n'aura pas prouvé que les conditions historiques de sa stratégie sont réalisées, et qu'il le sera si l'analyse concrète prouvait que les conditions supposées de sa réalisation [étaient] imaginaires.

Si l'eurocommunisme ne s'appuie pas sur les conclusions positives d'une analyse concrète, sur quoi s'appuie-t-il donc ? À mon sens, sur deux phénomènes historiques : sur la crise du mouvement communiste international, et sur le mouvement des masses populaires, qui se rejoignent en leur effet, l'exigence de démocratie.

Il est clair que l'eurocommunisme est ressenti profondément par les masses populaires comme le désaveu des formes non démocratiques (elles ont été dictatoriales, et sanglantes, elles sont toujours oppressives) régnant dans les pays de l'Est, comme une prise de distance politique très nette à l'égard des pays de l'Est quant aux moyens (non démocratiques), et à la fin (un « socialisme » non démocratique) dont ils offrent le spectacle <sup>121</sup>. Ce désaveu a mis de longues années à prendre forme dans les partis communistes occidentaux. Il a d'abord été très prudemment enveloppé, en Italie, sous le recours à la pensée de Gramsci, à son antidogmatisme. Il n'a guère commencé à prendre forme qu'après le XX<sup>e</sup> Congrès, mais d'une manière extrêmement timide, même en Italie, et encore plus timide ailleurs. Et il ne s'est vraiment déclaré, sous des formes encore prudentes, qu'après l'invasion de la Tchécoslovaquie (l'intervention militaire en Hongrie ayant laissé de marbre les PC : en France, ce fut l'exclusion et le départ de nombreux militants, dont des responsables). Et c'est dans les trois dernières années, avec l'aggravation de la crise du mouvement communiste international, que ce désaveu a pris la forme positive de la condamnation des pratiques antidémocratiques en URSS et dans les autres pays de l'Est, et de la déclaration d'eurocommunisme, avec un seul mot, à la fois ligne et mot d'ordre universel : démocratie.

Si toute cette évolution eut lieu, c'est bien évidemment sous la poussée du mouvement des masses populaires dans les pays occidentaux. Sous ce rapport, Mai 68, contemporain des événements de Prague, joua un rôle décisif dans l'attitude du PCF, et le XXII<sup>e</sup> Congrès prit véritablement acte, dans son Manifeste aux Français <sup>122</sup> sur ce que « les communistes veulent pour la France », de la revendication de démocratie qui venait des masses. Il inscrivit cette revendication dans sa propre stratégie de la prise du pouvoir gouvernemental par l'union de la gauche, scellée par le Programme commun, et développa les thèmes désormais

connus du passage démocratique à un socialisme démocratique dit « aux couleurs de la France », pour que nul ne s'y trompe : un socialisme qui ne sera pas « aux couleurs de Moscou ».

Le Parti français se ralliait ainsi à la stratégie, élaborée de longue date par le Parti italien, par une longue réflexion sur la pensée stratégique de Gramsci. L'accord stratégique sur l'eurocommunisme, quoique discret encore, fut scellé par un échange de visites entre G. Marchais et Berlinguer <sup>123</sup>. Et il fut étendu au Parti communiste d'Espagne, dès qu'il fut sorti de la clandestinité, et on vit même ce dernier Parti, le moins fort et le plus jeune dans cette stratégie, en prendre résolument la tête, se déclarer ouvertement et sans réserve « eurocommuniste <sup>124</sup> », ce que n'avaient fait ni le PCI ni le PCF, et finalement imposer ce terme aux autres PC, qui en Europe (Angleterre, etc.) et dans le monde (Japon, Mexique, etc.) s'étaient engagés dans une stratégie voisine ou dans la même, mais sans toujours lui donner son nom.

Mais la stratégie de l'eurocommunisme ne s'est pas seulement appuyée sur la crise du mouvement communiste international, et sur la revendication « démocratique » des masses populaires : elle a pris appui sur *des théories* existantes. Voilà qui est proprement paradoxal. Car non seulement il n'existe pas d'analyse concrète de la situation concrète prouvant que la stratégie de l'eurocommunisme est possible, il n'existe pas de *théorie* de l'eurocommunisme non plus (et pour cause : sans analyse concrète, une théorie est impossible). Et pourtant, l'eurocommunisme s'appuie *sur des théories*, auxquelles nous ne mettrons pas pour l'instant de guillemets, quitte à voir plus tard s'il faut leur en mettre, après examen. Sur quelles théories ? Sur deux théories.

D'abord, sur la pensée de Gramsci, dont on ne s'étonnera pas, après ce qui en a été dit, qu'elle puisse convenir à justifier cette stratégie. Gramsci autorise en effet l'eurocommunisme à penser la prise du pouvoir d'État, non comme le résultat d'une attaque frontale, donc d'une violence populaire qui enfreint tout droit et se passe de la démocratie, mais comme le résultat d'une « guerre de position », où il s'agit de s'emparer de la société civile derrière les « tranchées et casemates » desquelles l'État est installé. Contrairement à l'attaque frontale, qui suppose la violence et donc la violence faite au droit (démocratique), la conquête de la « société civile » se fera « pas à pas », « pierre après pierre » (G. Marchais, discours introductif aux CC <sup>125</sup>), position après position. Cette « avancée » progressive, rien n'exige qu'elle se fasse par la violence ; tout permet et impose qu'elle se fasse sans violence, selon le droit existant, donc selon la démocratie bourgeoise.

À quoi mène, dira-t-on, cette conquête ? Qui donc prouve qu'il suffise d'investir les tranchées qui protègent dans la plaine la place forte de l'État pour que l'État se laisse aussi prendre, et par les mêmes moyens ?

C'est à cette question cruciale que répond la théorie de Gramsci sur l'hégémonie : non pas la théorie de la « société civile » comme « moment de l'hégémonie » d'un État dont l'autre « moment » est la force, mais la théorie de l'État comme hégémonie, ou plutôt la théorie qui remplace jusqu'à la notion d'État par la notion d'hégémonie. Dans cette « théorie », qui constitue un moment de la réflexion désespérée où [il] cherche une solution théorique aux problèmes politiques qu'il se pose, Gramsci finit par embrasser, sous la notion d'hégémonie, à la fois la dictature de classe et l'État tout entier, donc ses deux moments (la force et l'hégémonie au premier sens du mot). Dans cette « théorie », la lutte de classe, qui se déroule dans une société divisée en classes et où l'État est un instrument spécifique de la reproduction de la division en classes, il n'y a finalement plus de classes, ni de luttes de classes au sens strict pour Gramsci, mais ce qu'il appelle une « lutte d'hégémonies », donc une lutte entre l'hégémonie de la classe dominante et l'hégémonie de la classe dominée <sup>126</sup>. La lutte de classe étant ainsi pensée comme « lutte d'hégémonies » (et le moment critique-révolutionnaire comme « crise d'hégémonie »), et l'État étant lui-même absorbé dans l'hégémonie de la classe dominante, tout se passe entre « hégémonies », et *la question de l'État se trouve pratiquement et théoriquement évacuée* . Autrement dit, si la question de la conquête de la « société civile » se pose bien, et si on peut lui donner une réponse, et qui soit démocratique, la question de la conquête de l'État, au fond, ne se pose pas. Elle ne se pose pas dès l'instant où la question de l'État est pensée en termes d'hégémonie, et la question de l'hégémonie est pensée, de son côté, en termes de société civile. Ce qui veut dire : la question de la conquête de l'État ne se pose pas, car elle se réduit à la conquête de la société civile.

Nous avons vu à quel point Gramsci cédait à la tentation de réduire une réalité à une autre, à substituer une question à une autre, par le biais de l'invention de formules appropriées. La plus grave de ces réductions, de [ces] substitutions, est celle-ci : la réduction de l'État à la société civile, la substitution de la société civile à l'État. Ce qui veut dire, à la limite : la question de l'État ne se pose pas dans la stratégie de Gramsci, mieux : l'État n'existe pas vraiment, puisqu'il n'est que le phénomène de l'hégémonie.

Tout ce « travail » conceptuel si particulier a été utilisé par Togliatti dans le sens que l'on sait. Il s'est donné les moyens de la stratégie de la guerre de position en jetant d'abord les bases d'un « parti nouveau » <sup>127</sup>

# Notes

1. V. Lénine, « Le communisme », in *Œuvres*, trad. fr. Paris/Moscou, Éditions sociales/Éditions du Progrès, 1956s., t. XXXI, p. 168. Mao Zedong cite cette formule dans « De la contradiction », *Œuvres choisies*, t. I, Pékin, Éditions en langues étrangères, 1966, p. 361.

2. L. Althusser, *Réponse à John Lewis*, Paris, Maspero, « Théorie », 1973, p. 28 *sq.*

3. « Dites-nous votre vie » ; « Nous voulons recueillir vos avis, solliciter votre participation à une large consultation, faire éclater la vérité sur votre vie quotidienne, la misère, les luttes, l'espoir » ; « Action, vérité, espoir : cent questions pour 30 000 réponses à *L'Humanité Dimanche*. Faisons connaissance », *L'Humanité Dimanche*, 5-11 janvier 1977, n° 49, couverture et p. 27. « Pendant quatre semaines [...], les centaines de milliers de communistes vont rendre visite à leurs voisins en leur proposant de décrire leur vie [...] dans des “cahiers de la misère et de l'espoir aujourd'hui”. Il s'agit là, réalisé par les Français eux-mêmes, d'une sorte d'immense sondage [...]. » « Faire éclater la vérité et reculer l'injustice, déclare Georges Marchais », *L'Humanité*, 7 janvier 1977, p. 4. Voir L. Althusser, Lettre à H. Rytman du 8 février 197[7], *Lettres à Hélène, 1947-1980*, éd. O. Corpet, Paris, Grasset/Imec, 2011, p. 679-680.

4. « *L'Humanité* s'est fait quotidiennement l'écho des témoignages recueillis sur les cahiers de la misère et de l'espoir. » « Incomparable témoignage sur la vie et l'espoir d'un peuple », *L'Humanité*, 14 février 1977, p. 1. Cette campagne « Misère et espoir » se poursuit tout au long de l'année 1977 et un peu au-delà.

5. Annotation de la main d'Althusser, placée en marge : « Il ne s'agit pas de questionner, mais de faire réfléchir à haute voix : les gens *découvrent* des choses qu'ils *ignoraient* savoir (dans l'entretien) ». Voir p. 82.

6. Il s'agit probablement du documentaire « Appunti sul lavoro di fabbrica : una vita in fabbrica », tourné par l'équipe « Cronaca » de la RAI 2 sur le site Arese-Portello d'Alfa Romeo et diffusé pour la première fois le 28 décembre 1977.

7. « Georges Marchais : avancer sur la voie du XXII<sup>e</sup> Congrès », *L'Humanité*, 28 avril 1978, p. 7.

8. K. Marx, F. Engels [M. Hess, J. Weydemeyer], *L'Idéologie allemande*, trad. M. Rubel avec L. Évrard et L. Janover, dans K. Marx, *Œuvres*, éd. M. Rubel, t. III : *Philosophie*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1982, p. 1120-1123 ; « Le Manifeste du Parti communiste », trad. M. Rubel et L. Évrard, *Œuvres*, t. I : *Économie*, 1, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1963, p. 170 *sq.*

9. K. Marx, F. Engels, *Theorien über den Mehrwert*, *Werke*, t. 26, 2<sup>e</sup> partie, Berlin, Dietz, 1974, p. 246.

10. « Le Manifeste du Parti communiste », *op. cit.*, p. 168. Voir L. Althusser, « Soutenance d'Amiens » (1975), dans *Positions*, 2<sup>e</sup> éd., Paris, Éditions sociales, « Essentiel », 1982, p. 181.

11. Voir L. Althusser, *Être marxiste en philosophie* (1976), éd. G. M. Goshgarian, Paris, Puf, « Perspectives critiques », 2015, p. 89.

12. L. Althusser, « Théorie marxiste et parti communiste » (1966-1967, inédit), Imec, Fonds Althusser, Alt2.A07-01.10, p. 87 ; *Sur la reproduction* (1969), éd. J. Bidet, Paris, Puf, « Actuel Marx Confrontations », 2<sup>e</sup> éd. 2011, note 9, p. 120, p. 295 ; *Initiation à la philosophie pour les non-philosophes* (1977), éd. G. M. Goshgarian, Paris, Puf, « Perspectives critiques », 2014, p. 228, p. 384 ; « Philosophie et marxisme. Entretiens avec Fernanda Navarro (1984-1987) », dans *Sur la philosophie*, Paris, Gallimard/NRF, « L'Infini », 1994, p. 70.

13. Ajout manuscrit difficilement lisible. Il est possible qu'Althusser ait voulu écrire « il faut les comprendre dans l'activité du *corps*, donc aussi dans les corps ».

14. M. Foucault l'a bien montré, mais dans un langage théorique différent, qui tient à ce qu'il a *évit*é jusqu'ici de poser le problème de l'État, et donc des appareils idéologiques d'État, et donc de l'idéologie [note d'Althusser].

15. L. Althusser, Lettre du 25 octobre 1967 à Roberto Fernández Retamar, *Casa de las Americas*, janvier-mars 1993, n° 190, p. 60 *sq.*

16. Formule mise en circulation par le PCF vers 1974. Le XXII<sup>e</sup> Congrès (1976) du Parti définit l'union du peuple de France comme un « large rassemblement populaire [...] de toutes les victimes des féodalités financières, *contre* la caste étroite qui domine et étouffe le pays et *pour* un changement démocratique qui lui portera un coup sévère en réalisant des

réformes démocratiques ». « Georges Marchais : Avancer... », art. cit., p. 9. Voir L. Althusser, *Les Vaches noires : interview imaginaire (le malaise du XXII<sup>e</sup> Congrès)* (1976), éd. G. M. Goshgarian, Paris, Puf, « Perspectives critiques », 2016, p. 449.

17. Alliance électorale du PCF, du Parti socialiste et du Mouvement des Radicaux de gauche, qui conclurent, en 1972, un « Programme commun » de gouvernement.

18. Dans les deux paragraphes suivants, les mots entre guillemets sont des citations, parfois approximatives, de certains mots d'ordre du PCF rappelés dans le rapport présenté par Marchais au Comité central du Parti le 27 avril 1978. « Georges Marchais : avancer... », art. cité.

19. *Ibid.*, p. 10.

20. Althusser a placé un appel de note à cet endroit, sans fournir de note.

21. Le 19 mars 1978, à la suite de la rupture de l'union de la gauche, survenue le 22 septembre 1977, la droite emporte une victoire inattendue au second tour des législatives, obtenant environ 51 % des suffrages exprimés.

22. La théorie du capitalisme monopoliste d'État est adoptée par le PCF lors de son XVIII<sup>e</sup> Congrès de 1967. À partir de 1969, Althusser en élabore une critique dans une série de textes dont la plupart sont restés inédits. Voir L. Althusser, *Les Vaches noires...*, *op. cit.*, p. 391 *sq.* ; XXII<sup>e</sup> Congrès, Paris, Maspero, « Théorie », 1977, p. 21 *sq.* ; *Ce qui ne peut plus durer dans le Parti communiste français*, Paris, Maspero, « Théorie », 1978, p. 92 *sq.*

23. Centre de diffusion du livre et de la presse, organisme chargé de la vente et de la diffusion des produits des maisons d'édition liées au PCF.

24. Citation approximative de la *Métaphysique*, 981 b 28-29.

25. « La philosophie de la praxis est l'“historicisme” absolu, la mondialisation et la terrestre absolue de la pensée, un humanisme absolu de l'histoire », *Cahiers de prison*, éd. R. Paris, t. III, trad. P. Fulchignoni, G. Granel et N. Negri, Paris, Gallimard/NRF, « Bibliothèque de philosophie », 1978, Cahier 11, §27, p. 235. « L'immanentisme hégélien devient historicisme, mais il n'est historicisme absolu qu'avec la philosophie de la praxis, historicisme absolu ou humanisme absolu », *Cahiers de prison*, éd. R. Paris, t. IV, trad. F. Bouillot et G. Granel, Paris,

Gallimard/NRF, « Bibliothèque de philosophie », 1990, Cahier 15, §61, p. 176.

26. Palmiro Togliatti, *Sur Gramsci*, trad. B. Bretonnière, Paris, Éditions sociales, 1977. Palmiro Togliatti était, avec Gramsci, un des membres fondateurs du Parti communiste italien, et son Secrétaire général de 1947 à 1964.

27. *Le Capital*, Livre II, trad. E. Cogniot, C. Cohen-Solal et G. Badia, Paris, Éditions sociales, 1976, p. 162. Marx utilise le mot « *umwälzen* » (« révolutionner »). Cohen-Solal et Badia emploient le terme de « bouleversement » dans leur traduction.

28. Sur l'emploi de « rapport » au singulier, voir L. Althusser, « Livre sur l'impérialisme », dans *Écrits sur l'histoire*, éd. G. M. Goshgarian, Paris, Puf, « Perspectives critiques », 2018, p. 143, p. 150 *sq.*

29. *Ibid.*, p. 244 *sq.*

30. Voir L. Althusser, *Écrits sur la psychanalyse. Freud et Lacan*, éd. O. Corpet et F. Matheron, Paris, Stock/Imec, 1993, p. 93 *sq.*

31. Sur le caractère historique de la philosophie de la *praxis*, voir *Cahiers de prison*, t. III, *op. cit.*, Cahier 11, §62, p. 283-285.

32. Voir L. Althusser, « À Gretzky », dans *Écrits sur l'histoire...*, *op. cit.*, p. 93 *sq.*

33. L. Althusser, « Union théorie/pratique (deux premières rédactions) » (1966-1967, inédit), Imec, Fonds Althusser, Alt2.A7-02.05, p. 16 ; *Réponse à John Lewis*, *op. cit.*, p. 24 ; Lettre du 25 octobre 1967 à Roberto Fernández Retamar, *op. cit.*, p. 5.

34. Selon Gramsci, « l'identité de l'histoire et de la philosophie » proposée par Croce « est inachevée si elle n'aboutit pas aussi à l'identité de l'histoire et de la politique [...] et donc aussi à l'identité de la politique et de la philosophie ». *Cahiers de prison*, t. III, *op. cit.*, Cahier 10, 2<sup>e</sup> partie, §2, p. 47.

35. Voir *Cahiers de prison*, éd. R. Paris, t. II, trad. M. Aymard et P. Fulchignoni, Paris, Gallimard/NRF, « Bibliothèque de philosophie », 1983, Cahier 7, §24, p. 188 *sq.*

36. *Cahiers de prison*, t. III, *op. cit.*, §13-§34, p. 195-247.

37. N. Bukharin, *La Théorie du matérialisme historique : manuel populaire de sociologie marxiste* (1<sup>re</sup> édition russe 1921), trad. de la 4<sup>e</sup> édition, Paris, Éditions sociales internationales, « Bibliothèque marxiste »,

1927 ; fac-similé rpt., Éditions du Sandre, 2008.

38. J. Staline, *L'Homme, le capital le plus précieux* (1935), suivi de *Pour une formation bolchevik*, Paris, Éditions sociales, 1952, p. 35.

39. *Cahiers de prison*, t. III, *op. cit.*, Cahier 11, §64, p. 287-288. Voir aussi Cahier 13, §18, p. 388-389.

40. Avant-propos de « Critique de l'économie politique », trad. M. Rubel et L. Évrard, dans K. Marx, *Œuvres*, éd. Rubel, t. I : *Économie*, 1, *op. cit.*, p. 273.

41. Sur les « intellectuels organiques » du « bloc historique », voir *Cahiers de prison*, t. III, *op. cit.*, Cahier 12, §1, p. 309-335.

42. « L'Église romaine a toujours été la plus tenace dans la lutte pour empêcher que ne se forment "officiellement" deux religions, celle des "intellectuels" et celle des "âmes simples" », *Cahiers de prison*, t. III, *op. cit.*, Cahier 11, §12, p. 180.

43. *Ibid.*, Cahier 12, §1, p. 319 *sq.*

44. Voir L. Althusser, « ¿ Existe en Marx una teoría de la religión ? », dans *Nuevos escritos (la crisis del movimiento internacional frente a la teoría marxista)*, trad. A. Roies Qui, Barcelone, Laia, 1978, p. 166-167.

45. La photocopie de la page du tapuscrit qui commence ici est lacunaire.

46. Voir L. Althusser, *Ce qui ne peut plus durer dans le Parti communiste français*, *op. cit.*, p. 105.

47. Sur le Risorgimento comme « révolution passive », voir *Cahiers de prison*, éd. R. Paris, t. V, trad. C. Perrus et P. Laroche, Paris, Gallimard/NRF, « Bibliothèque de philosophie », 1991, Cahier 19, §24, p. 58-62.

48. Sur le fascisme comme « révolution passive », voir *Cahiers de prison*, t. III, *op. cit.*, Cahier 10, 1<sup>re</sup> partie, §9, p. 34-35.

49. *Ibid.*, Cahier 13, §17, p. 376-377.

50. Avant-propos de « Critique de l'économie politique », trad. M. Rubel et L. Évrard, dans K. Marx, *Œuvres*, *op. cit.*, p. 273.

51. Voir Althusser, *Réponse à John Lewis*, *op. cit.*, p. 16 *sq.*

52. K. Marx *et al.*, *L'Idéologie allemande*, *op. cit.*, p. 1054 *sq.*

53. Voir note 1, p. 50.

54. *Le Capital*, Livre III, trad. C. Cohen-Solal et G. Badia, Paris, Éditions sociales, 1976, p. 739.

55. Variation althussérienne sur un thème spinoziste. Voir Spinoza, *Traité de la réforme de l'entendement*, bilingue, éd. et trad. A. Lécivain, Paris, GF-Flammarion, 2003, §33, p. 84-85 ; *Éthique*, bilingue, présentation et trad. B. Pautrat, Paris, Seuil, 1988, rééd. 1999, Livre I, Prop. XVII, Scolie, p. 48-49.

56. Contre de telles distinctions, Gramsci souligne le fait que la philosophie de la *praxis* a le caractère d'une « philosophie intégrale » (*Cahiers de prison*, t. III, *op. cit.*, Cahier 11, §22, p. 222-223).

57. *Matérialisme et empiriocriticisme : notes critiques sur une philosophie réactionnaire*, Paris/Moscou, Éditions sociales/Éditions du Progrès, 1973, p. 9-10, p. 27-34, p. 40-45, p. 50-53, p. 343-345, etc.

58. Voir L. Althusser, *Être marxiste en philosophie*, *op. cit.*, p. 127 ; *Initiation à la philosophie...*, *op. cit.*, p. 52 *sq.*, p. 384 *sq.*

59. *Expérience et jugement*, trad. D. Souche-Dagues, Paris, Puf, « Épiméthée », 1991.

60. « On arrive également ainsi à l'égalité ou à l'équation entre “philosophie et politique”, entre pensée et action, et donc à une philosophie de la *praxis*. Tout est politique, même la philosophie ou les philosophes [...] et la seule “philosophie” est l'histoire en acte, c'est-à-dire la vie même », *Cahiers de prison*, t. II, *op. cit.*, Cahier 7, §35, p. 202.

61. *Cahiers de prison*, t. III, *op. cit.*, Cahier 13, §10, p. 366.

62. « Archimède, pour tirer le globe terrestre de sa place et le transporter en un autre lieu, ne demandait rien qu'un point qui fût fixe et assuré. Ainsi j'aurai droit de concevoir de hautes espérances, si je suis assez heureux pour trouver seulement une chose qui soit certaine et indubitable » (R. Descartes, *Méditations*, Paris, Puf, « Quadrige », 2012, p. 36-37). « Vous cherchez, comme Archimède, un point fixe pour soulever le monde, et vous croyez la trouver dans ce principe ou cet énoncé : *je pense*. [...] » (« Recensement des arguments nouveaux contenus dans les instances de Gassendi », dans *Œuvres philosophiques*, éd. A. Garnier, t. II, Paris, Hachette, 1834, p. 509). Voir L. Althusser, « Soutenance d'Amiens », *op. cit.*, p. 160 ; « À propos de Marx et l'histoire », dans *Écrits sur l'histoire...*, *op. cit.*, p. 278.

63. « [...] par État on doit comprendre aussi, en plus de l'appareil de gouvernement, l'appareil “privé” d'hégémonie ou société civile » (*Cahiers de prison*, t. II, *op. cit.*, Cahier 6, §137, p. 117). Critiquant la notion de

l'État comme « veilleur de nuit », Gramsci montre comment celui-ci doit comprendre des éléments de la société civile. D'où la célèbre équation « État = société politique + société civile, c'est-à-dire une hégémonie cuirassée de coercition » (*ibid.*, Cahier 6, §88, p. 82, p. 83). Sur le concept de l'État comme « veilleur de nuit », voir aussi *Cahiers de prison*, t. V, *op. cit.*, Cahier 26, §6, p. 327-328.

64. *Principes de la philosophie du droit*, §189 *sq.*

65. *Cahiers de prison*, t. III, Cahier 12, §1, p. 314. « On peut, dès maintenant, établir deux grands “étages” superstructureux : celui qu'on peut appeler l'étage de la “société civilé”, c'est-à-dire l'ensemble des organismes dits vulgairement “privés”, et celui de la “société politique ou État”, qui correspondent l'un à la fonction d'“hégémonie” que le groupe dominant exerce sur toute la société, et l'autre à celle de “domination directe” ou de commandement qui s'exprime dans l'État et dans le gouvernement “juridique”. »

66. J.-J. Rousseau, *Du contrat social*, dans *Œuvres complètes*, éd. B. Gagnebin et M. Raymond, t. III, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1964, p. 355.

67. Voir L. Althusser, *Sur la reproduction*, *op. cit.*, p. 230, note 22.

68. *Ibid.*, p. 272, p. 274 *sq.*

69. *Cahiers de prison*, t. III, *op. cit.*, Cahier 11, §27, p. 232 ; Cahier 10, 1<sup>re</sup> partie, §13, p. 42.

70. *Cahiers de prison*, t. II, *op. cit.*, Cahier 7, §16, p. 183.

71. « La structure compacte des démocraties modernes, aussi bien comme organisations d'État que comme ensemble d'associations dans la vie civile, constitue pour l'art politique l'équivalent des tranchées et des fortifications permanentes du front dans la guerre de positions : alors qu'auparavant le mouvement était “toute” la guerre, etc., elles le réduisent à n'être qu'un élément “partiel” » (*ibid.*, Cahier 13, §7, p. 364).

72. « Graves propos de Louis Althusser », *L'Humanité*, 13 mai 1978, p. 1. Il y a un blanc dans le tapuscrit à la place de la date. Dans cet article, Laurent, membre du secrétariat du PCF, s'en prend violemment à Althusser, en prenant pour cible immédiate une interview dans laquelle Althusser critique la direction, le mode d'organisation et de fonctionnement, et la ligne politique du Parti (« Al “punto zero” della teoria : Louis Althusser ha avviato nel Pcf un severo dibattito autocritico

sulle ragioni della sconfitta elettorale », propos recueillis par G. Fanti, *Paese sera*, 6 mai 1978, p. 5). « L'attaque de Louis Althusser [...] sera jugée comme il convient par les communistes. C'est pourquoi ils agiront pour que l'entreprise dont elle relève soit complètement mise en échec ». Voir aussi note 2, p. 113.

73. Allusion aux propos d'un membre de la direction du PCF, Charles Fiterman, commentant un article de presse qui faisait état de la critique althussérienne de l'abandon du concept de la dictature du prolétariat par le XXII<sup>e</sup> Congrès du Parti en février 1976 : « Décidemment, de Giscard d'Estaing à R. Garaudy, en passant par *Le Monde*, un curieux front de défenseurs de la dictature du prolétariat se constitue. Les quelques camarades qui restent accrochés à des textes en perdant de vue l'âme vivant du marxisme ne sont pas l'hirondelle du printemps dont rêvent depuis cinquante ans nos adversaires, un printemps qui n'a pas et ne verra jamais le jour. Ces camarades vont réfléchir et nous les y aideront » (« À propos d'un article du *Monde*. Charles Fiterman : Rien ne nous détournera de notre combat », *L'Humanité*, 26 avril 1976, p. 5).

74. *Sur la reproduction*, *op. cit.*, p. 275, p. 285, p. 302.

75. *Cahiers de prison*, t. III, *op. cit.*, Cahier 13, §20-§21, p. 395-399, surtout p. 397-398.

76. Machiavel, *Discours sur la première Décade de Tite-Live*, éd. A. Péliissier, trad. T. Guiraudet, Paris, Flammarion, « Champs », 1985, p. 57 *sq.*

77. Machiavel, *Le Prince*, éd. et trad. M. Gaille-Nikodimov, Paris, Le Livre de poche, « Classiques de la philosophie », 1998, p. 92 *sq.*, p. 123 *sq.*

78. *Ibid.*, p. 127.

79. *Ibid.*, p. 128, p. 138 *sq.*

80. *Ibid.*, p. 77-80.

81. *Ibid.*, p. 129 *sq.*

82. *Ibid.*, p. 120, p. 129 *sq.*, p. 149 *sq.*

83. Machiavel, *Discours...*, p. 63 *sq.*, p. 66 *sq.*

84. *Ibid.*, p. 201 *sq.* ; *Le Prince*, *op. cit.*, p. 111 *sq.* ; *L'Art de la guerre*, trad. T. Guiraudet, trad. revue par E. Barincou, dans Machiavel, *Œuvres complètes*, éd. E. Barincou, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1952, p. 735-754.

85. *Le Travail de l'œuvre : Machiavel* (1972), Paris, Gallimard, « Tel », 1986, p. 725 sq.

86. « [...] cet événement, d'homme privé, devenir prince [...] », Machiavel, *Le Prince*, *op. cit.*, p. 76 (« [...] questo evento di diventare di privato principe [...] »).

87. Machiavel, *Le Prince*, *op. cit.*, p. 119-120, p. 137.

88. L. Althusser, « Lénine devant Hegel » (1968), dans *Lénine et la philosophie* suivi de *Marx et Lénine devant Hegel*, Paris, Maspero, « Théorie », 1972, p. 86 sq. ; *Réponse à John Lewis*, *op. cit.*, p. 31 sq., p. 69 sq.

89. Machiavel, *Le Prince*, *op. cit.*, p. 119.

90. Dans son rapport au Comité central du 27 avril 1978, G. Marchais prend acte, à sa manière, de la critique visant la direction du PCF qu'Althusser vient de publier dans *Le Monde* du 25 au 28 avril sous le titre « Ce qui ne peut plus durer dans le Parti communiste français » : « [C]ette ignorance délibérée du débat collectif dans le Parti ne témoigne-t-elle pas de la crainte de voir ses propres positions politiques repoussées par la majorité après une libre discussion ? Il est vrai que c'est plus facile de monologuer, assis derrière un bureau, et de rédiger en dehors de la vie, à l'abri de toute contestation de la part de ses camarades, des articles péremptoires qui trouveront facilement preneur » (« Georges Marchais : avancer... », *art. cit.*, p. 7). Althusser riposte dans la préface, datée du 10 mai, de la version de son article qui paraît en plaquette peu de temps après : *Ce qui ne peut plus durer dans le Parti communiste français*, *op. cit.*, p. 11 : « [E]n fait de monologue et de bureau la direction n'a rien à apprendre de personne. » Voir aussi *L'avenir dure longtemps* (1985), dans *L'avenir dure longtemps* suivi de *Les Faits*, 3<sup>e</sup> édition, éd. Y. Moulrier Boutang et O. Corpet, Paris, Flammarion, « Champs essais », 2013, p. 196.

91. Machiavel, *Le Prince*, *op. cit.*, p. 96, p. 98, p. 134.

92. Voir p. 122 et note.

93. Machiavel, *Le Prince*, *op. cit.*, p. 162 sq.

94. *Ibid.*, p. 82, p. 86-88.

95. Machiavel, *Le Prince*, *op. cit.*, p. 130 sq.

96. *Discours de la méthode*, Paris, Vrin, « Librairie philosophique », 1982, p. 70-71.

97. Althusser, « Soutenance d'Amiens », dans *Positions, op. cit.*, p. 146.
98. *Discours...*, *op. cit.*, p. 43.
99. Machiavel, *Le Prince, op. cit.*, p. 94.
100. *Ibid.*, p. 162.
101. *Ibid.*, p. 74.
102. *Ibid.*, p. 119-120.
103. Voir *Sur la reproduction*, *op. cit.*, p. 113 sq., p. 171 sq., p. 188-189.
104. « Philosophie épicurienne (Cahiers d'études, 1839-1840) », dans K. Marx, *Œuvres*, t. III, *op. cit.*, p. 844 ; K. Marx et al., *L'Idéologie allemande, op. cit.*, p. 1052.
105. Machiavel, *Le Prince, op. cit.*, p. 56.
106. *Ibid.*, p. 79 sq.
107. *Ibid.*, p. 151.
108. *Histoires florentines*, trad. T. Guiraudet, trad. revue par E. Barincou, dans Machiavel, *Œuvres...*, *op. cit.*, p. 1088 sq.
109. Ici manque au moins une ligne en haut d'une page mal photocopiée. La première ligne visible sur cette page est lacunaire.
110. Machiavel, *Le Prince, op. cit.*, p. 94.
111. Machiavel, *Discours...*, p. 46, p. 155.
112. Machiavel, *Le Prince*, p. 68, p. 94.
113. *Ibid.*, p. 95-96 ; *Discours...*, p. 46, p. 75.
114. Ici manque au moins une ligne en haut d'une page mal photocopiée.
115. *Cahiers de prison*, t. III, Cahier 13, §20, p. 395-396.
116. Voir L. Althusser, « La Querelle de l'humanisme », dans *Écrits philosophiques et politiques*, éd. F. Matheron, t. II, Paris, Stock/Imec, 1995, p. 519-520.
117. Ici manque au moins une ligne en haut d'une page mal photocopiée.
118. Trois mots d'un ajout manuscrit en marge du texte dactylographié sont illisibles.
119. « [L]es partis qu'on a qualifiés ensemble d'«eurocommunistes» [...] affirment une même volonté d'avancer vers le socialisme en luttant pour le progrès continu de la démocratie dans tous les domaines, sur la base de larges alliances populaires, dans le respect du pluralisme et en

récusant toute notion de modèle » (P. Laurent, « Graves propos de Louis Althusser », art. cit., p. 1).

120. Voir *Les Vaches noires...*, *op. cit.*, p. 148 et note 3.

121. Argument développé dans *ibid.*, p. 141 *sq.*

122. « Résolution [du XXII<sup>e</sup> Congrès du PCF] », *Cahiers du communisme*, février-mars 1976, p. 387. Voir Althusser, *Les Vaches noires...*, *op. cit.*, p. 445 ; *XXII<sup>e</sup> Congrès*, *op. cit.*, p. 19-20. « Ce Congrès [...] a adopté un document qui n'est pas une analyse concrète de la situation concrète, mais est en fait un Manifeste expliquant aux Français quelle sera la société que les communistes veulent pour la France. »

123. Le 3 juin 1976, Berlinguer et Marchais tiennent un grand meeting « eurocommuniste » à Paris. Ils se rencontrent du nouveau à Rome le 29 avril 1977.

124. Voir S. Carrillo, *Eurocommunisme et État*, trad. J. Rillard, trad. revue par Q. Cueto, Paris, Flammarion, 1977. Secrétaire général du Parti communiste espagnol, Carrillo accueille Marchais et Berlinguer à Madrid le 2 mars 1977. « [U]n événement dont l'importance ne peut plus être dissimulée, ni minimisée [...] » (« Berlinguer, Carrillo, Berlinguer à Madrid », *L'Humanité*, 3 mars 1977, p. 1).

125. Voir note 3, p. 40.

126. Voir note 1, p. 97.

127. Le texte s'arrête ainsi.