

Philosophie et politique chez Gramsci

Puissance et limites de l'autoréflexion de la philosophie de la praxis

André Tosel

DANS **ACTUEL MARX** 1999/1 n° 25 , PAGES 153 À 170

ÉDITIONS **PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE**

ISSN 0994-4524

ISBN 9782130500643

DOI 10.3917/amx.025.0153

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://shs.cairn.info/revue-actuel-marx-1999-1-page-153?lang=fr>



Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...
Scannez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



Distribution électronique Cairn.info pour Presses Universitaires de France.

Vous avez l'autorisation de reproduire cet article dans les limites des conditions d'utilisation de Cairn.info ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Détails et conditions sur [cairn.info/copyright](https://shs.cairn.info/copyright).

Sauf dispositions légales contraires, les usages numériques à des fins pédagogiques des présentes ressources sont soumises à l'autorisation de l'Éditeur ou, le cas échéant, de l'organisme de gestion collective habilité à cet effet. Il en est ainsi notamment en France avec le CFC qui est l'organisme agréé en la matière.

Philosophie et politique chez Gramsci

Puissance et limites de l'autoréflexion de la philosophie de la praxis

André TOSEL

Gramsci a lui-même identifié les difficultés de son projet de construction de l'hégémonie dans le texte suivant : « L'histoire des groupes subalternes est nécessairement désagrégée et épisodique. Il est indubitable que dans l'activité historique on a une tendance à l'unification, ne serait-ce que sur des plans provisoires, mais cette tendance est continuellement brisée par l'initiative des groupes dominants, et pourtant elle peut être démontrée une fois le cycle historique achevé si celui-ci se conclut par un succès. Les groupes subalternes subissent toujours l'initiative des groupes dominants, ou aussi quand ils se rebellent ou s'insurgent : seule la victoire "permanente" brise, et d'ailleurs de manière non immédiate, la subordination » (*Quaderni del carcere*, Torino, 1975, 2283).

Maintenant que s'est effectivement achevé le cycle ouvert par la révolution russe et par le mouvement communiste, cette constatation trouve une amère justification. Les groupes subalternes modernes n'ont pas remporté de victoire permanente, ils ont subi une défaite qui les a désagrégés. S'est opérée une rupture entre théorie révolutionnaire et mouvement pratique qui semble avoir renvoyé la philosophie de la praxis au musée des programmes inaccomplis ou des utopies. A s'en tenir à ce constat, il serait facile de conclure que l'histoire a tranché en falsifiant empiriquement le programme de la philosophie de la praxis comme construction d'un nouveau bloc historique, celui des producteurs et de leurs alliés. Toutefois il nous semble peu généreux sur le plan intellectuel de prononcer ainsi un acte de décès. Il nous semble plus utile de réfléchir la manière gramscienne de penser le rapport entre

philosophie et politique, de réfléchir en quelque sorte dans l'immanence historique l'autoréflexion dont est capable la philosophie de la praxis en sa spécificité.

Sur le rapport philosophie-politique

L'équation historiciste philosophie=politique

Cette équation n'est pas une formule proprement gramscienne, on la trouve chez le jeune Gentile de *La filosofia di Marx* et plus tard chez Croce. Elle est d'ailleurs chez ces deux auteurs présente sous la forme de l'équation philosophie=histoire. Elle signifie l'appartenance irréductible de la pensée à l'histoire, à ses inévitables conflits, à son impureté, tout comme elle entend maintenir la présence en cette même histoire qui pénètre tout d'une logique immanente, d'un processus sensé en voie de réalisation au sein des résistances et des blocages, dans une concrétude qu'il faut toujours analyser de double manière, en unissant le réalisme qui limite les prétentions et les promesses de la philosophie avec la perspective d'une finalité inscrite dans les choses mêmes. Avec Gramsci, la philosophie est histoire et l'histoire est philosophie, non seulement en ce que la philosophie assume son appartenance à un temps historique structuré par des rapports sociaux de production, mais en ce que ces rapports se déterminent eux-mêmes comme rapports d'hégémonie au sein de luttes de classes indissolublement économiques, politiques, culturelles. L'historicisme gramscien n'est pas générique, il ne se borne pas à affirmer que l'action humaine remplace la vieille providence, qu'elle se construit dans le flux amorphe et indistinct d'un devenir toujours différent de lui-même. L'histoire est vertébrée comme histoire des luttes hégémoniques entre groupes sociaux en compétition, et c'est pour cela que l'on peut compléter la formule philosophie=histoire par la formule histoire=politique et donc philosophie=politique. La philosophie est une activité théorico-historique qui est intrinsèquement, à divers niveaux de pertinence près, théorico-politique.

Le monde moderne fondé sur le rapport social de production capitaliste, qui subordonne le travail sous le capital et les groupes sociaux subalternes sous les groupes hégémoniques, se caractérise par la possibilité-puissance inouïe d'assimilation que possèdent ces derniers en raison de leur place de direction dans la production et de leur capacité d'invention de formes politiques. Les groupes subalternes

modernes, dirigés et dominés, ont été jusqu'ici socialisés et assimilés malgré leur force de résistance et d'alternative elle aussi nouvelle. Cette assimilation a pris la forme de la construction d'un système d'Etats-Nations, avec leurs droits et leurs institutions, avec leur propre société civile. La praxis n'est pas l'objet de la philosophie, elle est son quasi sujet avec sa tendance (moderne) à l'unification du genre humain par résolution des contradictions qui le déchirent. Une possibilité est délivrée, non une nécessité, pour que les masses modernes traduisent la place objective qu'elles occupent dans les mécanismes devenus automatiques du marché capitaliste déterminé en potentialités et formes éthico-politiques définissant un Etat fondé sur l'activation des producteurs et des intellectuels liés à la production moderne. Le mouvement de la praxis peut se définir comme celui de la transformation d'une place économique-corporative (corporative parce que toujours menacée de se clore sur elle-même) en une position éthico-politique, porteuse d'une forme de vie plus universelle, sans exclus, sans élimination d'hommes devenus superflus. La philosophie de la praxis est la forme contemporaine du matérialisme historique, lorsque celui-ci se confronte aux possibilités révolutionnaires ouvertes par la révolution bolchevique et le léninisme. Elle conçoit, à tous les sens du verbe concevoir, le devenir position de la place, et, du même coup, elle se veut politique démocratique de masse. L'autonomie que la philosophie de la praxis revendique comme une originalité n'est pas une autofondation spéculative, en renfermement autoréférentiel. L'autonomie de la philosophie de la praxis consiste, comme l'avait anticipé Antonio Labriola, paradoxalement en la reconnaissance de sa dépendance à l'égard des rapports sociaux, de son impureté historique. Elle est le corrélat catégoriel du processus toujours actuel d'une vérité historique toujours *in fieri*.

Mais alors quel peut être le critère d'une telle vérité si l'on ne veut pas renoncer à la distinction du vrai et du faux, si l'on refuse de l'identifier au critère relativiste et pragmatiste du seul succès ? Ce ne peut être la vieille adéquation statique du réalisme naïf selon laquelle le vrai est ce qui correspond à ce qui demeure en son être en soi. Est vrai, si l'on pardonne une formulation hégélienne ici adéquate, le présupposé posé. Le vrai est ce qui unifie, dans un même universel, des hommes différents, voire opposés, ce qui produit un sujet collectif. Est faux ce qui divise, fragmente, un sujet. Le vrai historique a toujours la dimension d'une puissance constituante d'une subjectivité collective. Celle-ci n'est pas un présupposé donné, a priori, elle est posée, résultat d'un processus de production, d'une genèse posante, conditionnée par les

conditions réelles économique-corporatives (elles-mêmes résultat) où sont acteurs les membres d'une collectivité (groupe, classe, nation). De ce point de vue, Gramsci s'inscrit dans le filon de la conception constructiviste de la science expérimentale autant sinon plus que dans celui de l'idéalisme italien comme en témoignent les thèses du Cahier 10 et 11 (1451-1458). Est vrai ce qui est universellement (objectivement) subjectif, participable par tous les hommes, universellement objectivable. Le faux est ce qui crée et aiguise les différences jusqu'à la destruction.

Le monde moderne se comprend donc comme praxis véripductrice, c'est-à-dire pratique articulée de processus effectifs de réunification des forces humaines par le savoir, le travail, la politique. L'unification est en même temps mouvement de subjectivation qui ne suppose aucun sujet originaire, se donnant à lui-même comme liberté pure ou acte pur (comme le veut Gentile). Elle est fragile, précaire, sans garantie, et ne réalise aucun projet, aucun dessein propre à une philosophie de l'histoire. La politique ne se réduit pas à une lutte de volontés de puissance en ce qu'elle est unité du travail et de la volonté, unité du sujet (collectif) et de l'objet (monde de formes et de pratiques différenciées). Sa norme immanente est sa puissance d'activation de la multitude, de production en matière de civilisation.

La philosophie est conception du monde dans la mesure où elle assume sa dépendance à l'égard d'un système de rapports d'hégémonie et cherche à en pénétrer la vérité pour identifier les possibles ouvrant dans l'immanence sur une autre forme de monde historique. « Non seulement la philosophie de la praxis est liée à l'immanentisme, mais aussi à la conception subjective de la réalité pour autant qu'elle la renverse, en l'expliquant comme fait historique, comme "subjectivité historique d'un groupe social", comme fait réel, qui se présente comme un phénomène de spéculation pour la philosophie mais qui est simplement un acte pratique, la forme d'un contenu social, et le mode de conduire l'ensemble de la société à se forger une unité morale » (Q. C. 1226). La philosophie de la praxis révèle à la philosophie elle-même, qu'elle le veuille ou non, qu'elle est socialisation et politisation des vérités déjà découvertes, et qu'elle a pour fonction de traduire ces vérités en sens commun nouveau, remplaçant, dans le cas de la philosophie de la praxis, le sens commun ptolémaïque et réaliste des masses par un conformisme nouveau fondé sur l'activité fondamentale de ces masses, le travail moderne, et la satisfaction de nouveaux besoins historiques, matériels et spirituels. « Réduction à la politique de toutes les philoso-

phies spéculatives, au monde de la vie historico-politique. La philosophie de la praxis conçoit la réalité des rapports humains de connaissance comme éléments d'hégémonie politique » (Q. C. 1245). On n'a pas assez souligné la portée de cette extraordinaire formule « rapports humains de connaissance » qui permet de penser à la fois la réalité et l'historicité de la pratique de connaissance comme production spécifique liée aux autres productions ou pratiques. La théorie est le développement raisonné et argumenté des questions posées par les pratiques diverses qui renvoient à la praxis sujet définie comme ensemble de rapports sociaux et de rapports de connaissance. L'unité de ces pratiques dans une même pratique, la praxis, est donnée par leur teneur en capacité d'assimilation et d'universalisation.

L'autoréflexivité propre de la philosophie de la praxis

La philosophie de la praxis peut alors se situer historiquement en caractérisant la phase du cycle historique en laquelle elle intervient et identifie sa propre tâche théorique et politique, en construisant les formes de son autonomie théorique dans la pleine connaissance de ce dont celle-ci dépend, à savoir l'ensemble des rapports définissant concrètement son présent historique. Elle s'assume comme superstructure concrètement spécifiable liée à une période déterminée du processus historique lui-même saisi dans son rapport à la brèche révolutionnaire de 1917. « Pour la philosophie de la praxis les superstructures sont une réalité (...) objective et opérante ; elle affirme explicitement que les hommes prennent conscience de leurs tâches sur le terrain des idéologies (...) La philosophie de la praxis elle-même est une superstructure, elle est le terrain sur lequel des groupes sociaux déterminés prennent conscience de leur propre être social, de leur propre force, de leurs propres tâches, de leur propre devenir. (...) Seule la philosophie de la praxis ne tend pas résoudre pacifiquement les contradictions existantes dans l'histoire et dans la société ; au contraire est la théorie même de ces contradictions. (...) Elle est des classes subalternes qui veulent s'éduquer elles-mêmes à l'art du gouvernement, qui ont intérêt à connaître les vérités, même les plus désagréables, et éviter les tromperies (impossibles) de la classe supérieure, et encore davantage les leurs propres » (Q. C. 1319-1320).

La période historique qui rend possible et urgente la transformation du matérialisme historique en philosophie de la praxis est la période ouverte non pas seulement par la révolution bolchévique et par Lénine,

mais par le changement de phase interne que celle-ci subit. Si la guerre mondiale a révélé les limites de l'hégémonie libérale et les impasses de la stratégie social-démocrate compromise par le soutien donné au massacre nationaliste, si la civilisation capitaliste a manifesté son immense réserve de barbarie, si la révolution russe a su conquérir le pouvoir d'Etat a éveillé des espérances réellement inouïes, la percée révolutionnaire marque le pas devant le fascisme et devant la réorganisation des forces libérales-sociales. Comment analyser cette phase du blocage du point de vue de la construction du socialisme dans un pays arriéré, et de celui de son émergence dans les pays avancés ? Dans les deux cas, un même problème d'hégémonie se pose dans un contexte différencié de guerre de position où il faut construire un sujet révolutionnaire à partir de sa fragmentation économique, de sa division politique, de sa faiblesse de proposition culturelle.

Gramsci individualise la phase historique comme celle où menace la révolution passive sous des formes différentes : le mouvement ouvrier russe se voit imposer un étatisme dictatorial qui ne peut se légitimer en césarisme progressiste que s'il délivre les capacités autorganisationnelles des nouveaux producteurs et évite de se transformer en statolatrie. A l'ouest, il doit se confronter à une nouvelle forme d'hégémonie des classes dirigeantes avec le césarisme régressif du fascisme et anticiper, pour ensuite la déborder, une nouvelle forme de la reprise social-libérale rendue nécessaire par les contradictions de la dictature fasciste. Dans les deux cas, les classes dirigeantes ont su absorber, de manière différente et contradictoire, des éléments de la théorie révolutionnaire de Marx pour reformuler une hégémonie ébranlée en profondeur pour la première fois de leur histoire. La tâche hégémonique de la nouvelle force n'est pas symétrique à celle des forces bourgeoises-capitalistes : cette force, en effet, ne dispose ni du pouvoir économique ni de la culture éthico-politique, ni des grandes formes d'expression esthétiques et communicationnelles. Il lui faut en particulier consentir des sacrifices économiques pour rassembler autour d'elle des forces sociales traditionnelles (la paysannerie, la petite bourgeoisie intellectuelle) ou modernes (les intellectuels modernes de la production et de la culture de masse).

L'autoréflexivité de la philosophie de la praxis ne se borne pas à la réflexion du contenu historique de la période de la révolution passive, de la capacité de réserve hégémonique des classes dirigeantes à l'ouest et à l'est ; elle est indissolublement autoréflexion des formes de la théorie révolutionnaire marxiste dans leur confrontation avec les grands

courants opposés de pensée. Après, en effet, l'effort gigantesque et inachevé de Marx pour transformer en une synthèse critique inédite les points hauts de la pensée occidentale (Hegel plus Ricardo plus le jacobinisme français), le marxisme s'est figé dans une orthodoxie qui a pu certes socialiser et politiser les travailleurs, mais a été incapable de penser les changements des formes sociales dans le sens d'une réelle initiative hégémonique. Il s'est du même coup vu opposé à diverses révisions qui ont payé le prix de leurs légitimes exigences théoriques d'un renoncement à toute prétention hégémonique. Les tentatives pour dépasser cette division devenue stérile opérée du côté de ce que l'on nommera plus tard le marxisme occidental (le jeune Lukàcs) ne dépasseront pas le programme d'une réévaluation générique de la subjectivité de la classe prolétarienne identifiée *ut sic* comme sujet-objet. C'est avec Lénine que le programme révolutionnaire de l'hégémonie retrouve sa première concrétisation liée organiquement à une reprise de la théorie critique de la société et à l'essor de la science et de l'art politiques. Mais Lénine n'a pas philosophiquement pensé son apport pratique, il a bien renoué avec la dialectique, mais son lien à Plekhanov et à un certain type de matérialisme n'a pas été repensé. Et surtout après lui, se forme une nouvelle orthodoxie déterministe et mécaniste. Une involution théorique menace et s'inscrit comme forme de blocage théorique légitimant et reflétant le blocage de la révolution.

La philosophie de la praxis se réfléchit comme forme théorique de cette période et comme autocritique de tout le développement du marxisme envisagé dans son rapport à une politique de l'hégémonie. La pointe avancée de cette réflexivité se présente comme une critique de cette nouvelle orthodoxie en la personne de son meilleur représentant, Boukharine et de son *Manuel de sociologie*, et *a fortiori* comme une critique encore plus âpre du marxisme-léninisme-stalinisme en cours d'imposition en ces années trente. Sur le plan théorique, Boukharine produit dans le meilleur des cas une sociologie positiviste fondée sur un matérialisme passif qui perd le bénéfice de la conception subjective propre à la philosophie de la praxis. Sur le plan politique, cette sociologie ne parvient pas à penser comment le mouvement des structures engendre celui des superstructures, ni à identifier les formes concrètes d'un nouveau bloc historique reposant sur une économie programmée, une réelle démocratie de masse et la promotion de tous les appareils d'hégémonie.

Cette autoréflexion ne peut se limiter aux formes passées et présentes de la théorie marxiste. Elle doit concerner les points hauts de la

pensée italienne et européenne qui ont su se renouveler au contact du marxisme lui-même et qui se sont constitués en instances de direction philosophique. Particulièrement importante alors se révèle la confrontation avec Croce, le maître à penser antifasciste d'une reprise social-libérale. L'autonomie politique, culturelle, pratique des classes subalternes doit donc être pensée à l'intérieur du fascisme, de l'involution statolatricque de l'Etat soviétique, sous la perspective d'une reconstruction de la civilisation européenne en un sens anticomuniste. Gramsci ne perd pas courage là où d'autres marxistes, comme ceux de l'Ecole de Francfort à la même époque (Adorno, Horkheimer) procèdent à la liquidation de toute l'histoire devenue pure affirmation de la « domination » de la même raison instrumentale. Se situant à la hauteur des penseurs qui œuvrent à la reprise de cette histoire en éliminant la perspective d'une hégémonie des producteurs, il prend au sérieux leurs raisons, et analyse les dernières transformations économiques et sociales comme le productivisme fordiste et l'américanisme. Du fond de sa prison, malade et isolé, malgré une amertume croissante, Gramsci demeure un lutteur et un militant qui ne trouve aucune consolation morbide à déclarer immonde le monde « grand et terrible » dans lequel il a choisi de combattre au risque de sa vie.

Il comprend qu'entre les expressions théoriques les plus élevées des classes dirigeantes et cultivées, et les expressions du mouvement organisé des masses, à l'ouest comme à l'est, s'est à nouveau creusé un abîme. Avec leurs savoirs diversifiés, leur capacité d'utilisation des formes politiques et économiques de révolution passive pour obtenir le consensus passif, les classes dirigeantes parviennent à briser à nouveau le processus d'unification des masses et à reprendre l'initiative alors que le nouvel Etat soviétique ne développe que des formes faibles de culture et risque de perdre son acquis. On peut en effet généraliser cette remarque qui concerne la critique de l'économie politique : « On n'a pas su maintenir dans ses formes organiques historiquement actuelles le rapport entre la politique économique et l'économie politique. (...) Ce qui frappe c'est ceci : comment un point de vue critique qui exige le maximum d'intelligence, d'absence de préjugé ; de fraîcheur d'esprit et d'inventivité scientifique est-il devenu le monopole de remachage pour des cerveaux rétrécis et mesquins, qui réussissent seulement par leur position dogmatique) maintenir une position non dans les sciences mais dans la bibliographie marginale de la science. Une forme de pensée ossifiée est le danger le plus grand en ces questions ; il faut préférer une

certaine vivacité désordonnée à la défense philistine des positions culturelles préconstituées » (Q. C. 1806-1807).

Le nœud théorique où s'opère cette double autoréflexivité de la philosophie de la praxis est constitué par la question de la causalité historique dans la mesure où elle fait sa part à l'initiative des agents historiques fondée sur la connaissance des conditions et des possibles concrets et tendue vers la constitution du bloc historique. La (pro)position de la dialectique comme méthodologie de l'action historique et comme théorie des contradictions objectives structurant le réseau constitué par l'économie, la politique, le langage, et la culture, tel est le lieu où se jouent la relance et la réforme de la pratique révolutionnaire.

Force et limites d'une autoréflexion

Force est de reconnaître toutefois que le programme gramscien est demeuré à l'état de belle utopie et la question initiale se repose : la philosophie de la praxis n'a pu s'imposer et réellement succéder au marxisme-léninisme et aux versions social-démocrates du Welfare State, même si elle a pu inspirer le meilleur de l'élaboration de Togliatti, sans d'ailleurs s'identifier à elle. Le présupposé de l'historicisme gramscien pourrait en ce sens permettre de lui appliquer le jugement qu'il portait lui-même sur le marxisme fataliste, sa bête noire : « On pourrait faire son éloge funèbre, en revendiquant son utilité pour une certaine période historique, mais précisément en soutenant pour cela la nécessité de l'enterrer avec tous les honneurs qui lui sont dû » (Q. C. 1394). L'autoréflexion de la philosophie de la praxis pourrait être considérée comme réflexion des raisons objectives de son échec dans la mesure où l'analyse de ses conditions de possibilité se révèle comme analyse des difficultés immenses de sa réalisation, voire de son impossibilité dans la phase de l'émergence de la révolution passive. En effet, se sont vérifiées les prévisions les plus négatives de la science de la politique gramscienne : d'une part, à l'est, fossilisation de la statolatrie en URSS, dogmatisation et sclérose de la pensée marxiste, incapacité à réaliser une démocratie de masse liée à une économie planifiée capable de transformer le marché capitaliste déterminé ; à l'ouest, reprise de la démocratie social-libérale orientée dans le sens d'un anti-communisme sans faille, production d'un sens commun passif manipulé par les moyens de communication modernes, décapitation du mouvement ouvrier par sa nationalisation d'abord, puis par triomphe de l'américanisme dans la production sans hégémonie des producteurs, et

par la constitution de puissants appareils d'hégémonie culturelle capitaliste. D'une certaine manière, se sont avérés les éléments négatifs redoutés par Gramsci. La force historique formée en antithèse de la force dirigeante posée comme thèse n'a pu donner lieu à une nouvelle thèse et a été résolue, dissoute, absorbée par la thèse comme le voulait Croce, qui voyait dans le libéralisme social et ses institutions la religion moderne de la liberté.

Cette autoréfutation de la philosophie de la praxis ne peut toutefois être soutenue, parce que la pertinence des appréhensions négatives de Gramsci ne se borne pas à montrer la lucidité d'un penseur anticipant la défaite de son projet et reconnaissant la force victorieuse de son adversaire. Gramsci a lui-même donné une indication précieuse de méthode concernant la validité des élaborations théoriques qui ont subi certains démentis de l'histoire. La philosophie de la praxis ne peut être assimilée à l'orthodoxie de la Seconde et de la Troisième Internationales, elle est plus proche de l'idéalisme dont la conception de la subjectivité sociale a fait époque. Ne peut-on alors lui appliquer l'analyse qui concerne cette dernière conception ? « Il n'est pas dit que tout l'héritage du passé doit être repoussé : Il y a des "valeurs instrumentales" qui ne peuvent pas ne pas être acceptées intégralement pour continuer à être élaborées et raffinées. Mais comment distinguer la valeur instrumentale d'avec la valeur philosophique caduque qu'il faut repousser sûrement. Il arrive souvent que parce qu'on a accepté une valeur philosophique caduque propre à une tendance passée déterminée, on repousse aussi une valeur instrumentale propre à une autre tendance en ce qu'elle s'oppose à la première, même si cette valeur instrumentale eût été utile pour exprimer le nouveau contenu historique "cultural" » (Q. C. 1408)

Autoréflexivité et valeur instrumentale de la philosophie de la praxis

La philosophie de la praxis pourrait ainsi répondre au défi de l'histoire qui a apparemment falsifié le programme gramscien et réalisé ses pires pronostics et vérifié sa noire lucidité. Elle pourrait y répondre d'autant mieux que le critère positif définissant cette valeur instrumentale est la capacité d'assimilation d'un groupe social dirigeant, ce que Gramsci nomme la conception réaliste des superstructures. La question que posait Gramsci relativement aux limites de la puissance d'assimilation propre à la classe dirigeante au sein de la crise des années trente mérite d'être posée après la fin du communisme russe et

la victoire du capitalisme devenu monde. « Les classes dominantes précédentes étaient essentiellement conservatrices en ce sens qu'elles ne tendaient pas à élaborer un passage organique des autres classes vers elles-mêmes, à élargir leur sphère de classe "techniquement et idéologiquement" : c'était une conception de caste fermée. La classe bourgeoise se pose elle-même comme un organisme en continu mouvement capable d'absorber la société en l'assimilant à son propre niveau culturel et économique : toute la fonction de l'Etat en est transformée : l'"Etat" devient "éducateur" etc. Comment se produit un coup d'arrêt et l'on retourne à la conception de l'Etat comme pure force La classe bourgeoise est "saturée", non seulement elle ne se diffuse plus, mais elle se désagrège ; non seulement elle n'assimile pas de nouveaux éléments ; mais elle désassimile une partie d'elle-même (ou du moins les désassimilations sont énormément plus nombreuses que les assimilations). Une classe qui se pose elle-même comme susceptible d'assimiler toute la société et qui soit réellement capable en même temps d'exprimer ce processus, conduit à la perfection cette conception de l'Etat et du droit, jusqu'à concevoir la fin de l'Etat et du droit devenus inutiles pour avoir épuisé leur tâche et avoir été absorbés par la société civile » (Q. C. 937).

Certes, ce texte concerne surtout la situation définie par le fascisme et son recours à la coercition. Mais sa portée, sa valeur instrumentale, excèdent cette conjoncture. Si la révolution passive l'a emporté en 1989, au terme d'une sous-phase de guerre économique de mouvement (avec la mondialisation des économies sous l'imperium américain assisté des démocraties européennes et du Japon), la fin du communisme n'a pas été l'avènement d'une révolution des droits démocratique, elle apparaît de plus en plus comme une révolution-restauration où les colossaux gains de productivité du travail et les novations scientifiques sont payés du prix terrible d'un immense processus réactionnaire de désassimilation aux formes diverses que l'autoréflexivité de la philosophie de la praxis permet de penser en leur principe, voire en leur contenu. C'est ainsi que la scission entre le Nord et le Sud que Gramsci avait parfaitement identifiée comme question décisive pour l'Italie s'est mondialisée avec prolifération de sud dans le nord et inversement. La question méridionale est désormais une forme mondiale du processus de désassimilation. De même, la recherche effrénée de la plus value relative, bien vue par Gramsci, a contraint à modifier le compromis fordiste par l'invention de nouvelles formes d'exploitation fondées sur les technologies nouvelles et renforcées par l'usage politique du

chômage. Ensuite, la démocratie politique représentative, là où elle existe, se réduit toujours davantage à une technique de technologie sociale et accroît l'écart entre gouvernants et gouvernés. Enfin, la domination culturelle de la pensée unique, cet économisme corporatif planétaire, s'est multipliée avec les énormes appareils hégémoniques de la communication qui ont remplacé la presse, à laquelle le journaliste Gramsci avait accordé tant d'attention, tandis que le sens commun des masses se soumettait à de nouvelles formes de folklore où se manifestent des éléments d'irrationalité et de fortes poussées de racisme ethniciiste.

En définitive, la valeur instrumentale de la philosophie de la praxis se mesure à sa capacité d'interroger le destin de la modernité capitaliste, de démontrer sous la force colossale de ses mécanismes de production et d'intégration sa fragilité grandissante, et à sa volonté de rechercher passionnément une alternative fondée sur les forces du travail et leur organisation internationale. Ce dernier point mérite d'être précisé, car il est devenu central. Gramsci n'a jamais séparé, en effet, le point de vue national, réinterprété en national-populaire, du point de vue international. Son interrogation inquiète sur les limites de la puissance d'assimilation des classes dirigeantes confrontées aux effets désassimilateurs des mécanismes de leur domination est liée à la proposition d'un nouveau cosmopolitisme unissant reconnaissance des nations et libération des forces internationales du travail et de la culture. La mondialisation capitaliste sauvage en cours donne un sens nouveau à cette thèse comme tâche urgente : « Certainement le développement se fait vers l'internationalisme, mais le point de départ est "national" et c'est de ce point de départ qu'il faut prendre ses marques. Mais la perspective est internationale et ne peut être que telle. Il faut ainsi étudier exactement la combinaison des forces nationales que la classe internationale devra diriger et développer selon la perspective et les lignes directrices internationale. La classe dirigeante n'est telle que si elle interprète exactement cette combinaison dont elle est elle-même une composante et, en tant que telle, peut donner au mouvement une certaine orientation dans certaines perspectives » (Q. C. 1729). Il ne faut pas, certes, forcer ce texte qui défend la politique stalinienne de construction du socialisme en un seul pays contre Trotsky, mais les indications de méthode conservent une valeur générale, et pour éloignée qu'elle puisse paraître la perspective évoquée de la formation « des conditions d'une économie selon un plan mondial », retrouve sa pertinence face au prix inhumain dont se paye l'économie-monde capitaliste.

A ce niveau, la valeur instrumentale de la philosophie de la praxis peut se déterminer en valeur philosophique encore valide et non caduque, en ce que le problème de l'unification du genre humain, de la subjectivité objectivement universalisée, est le problème de cette fin de siècle, sur lequel le capitalisme montre son usure. La période de la révolution passive victorieuse implique le développement de contradictions inédites, qui peuvent reposer sous des formes inédites la question du dépassement d'une économie-monde capitaliste. Celle-ci, par sa tendance à la désassimilation de groupes sociaux, renvoyés à la construction d'identités imaginaires exclusives, réalise une figure inédite de l'inhumain ; la résistance à l'inhumain peut alors prendre le sens de la construction d'un bloc historique cosmopolitique transformant l'économie-monde corporative dans le sens d'une catharsis éthico-politique, c'est-à-dire de la formation d'institutions politiques et juridiques radicalement démocratiques, ouvertes à la base, et capables d'organiser la production en revitalisant l'instance des conseils d'usine et de la démocratie participative directe en général. La proposition d'un « cosmopolitisme moderne » que faisait Gramsci, lui-même sarde et immigré de l'intérieur, face à la question de l'émigration italienne à l'étranger, peut trouver une nouvelle actualité : « Le cosmopolitisme traditionnel italien devrait devenir un cosmopolitisme moderne, c'est-à-dire à même d'assurer les meilleures conditions de développement pour l'homme-travail italien, en quelque partie du monde où il se trouve. Non pas le citoyen du monde en tant que *civis romanus* ou en tant que catholique, mais en tant que producteur de civilisation. Ce pourquoi on peut soutenir que la tradition italienne se continue dialectiquement dans le peuple travailleur et dans ses intellectuels, non dans le citoyen traditionnel et dans l'intellectuel traditionnel. Le peuple italien est ce peuple qui "nationalement" est le plus intéressé à une forme moderne de cosmopolitisme. Collaborer à reconstruire le monde économique de manière unitaire rentre dans la tradition du peuple italien et dans l'histoire italienne, non pour le dominer hégémoniquement et s'approprier le fruit du travail d'autrui, mais pour exister comme peuple italien » (Q. C. 1988).

Les limites de l'autoréflexion

La valeur de la philosophie de la praxis est donc plus qu'instrumentale, et Gramsci excède le statut de penseur classique du XX^e siècle qui lui revient de droit. Elle est philosophique et aussi durable que l'est

une modernité fondée sur l'hégémonie des classes dirigeant le processus mondial de la production et sur ses contradictions. Elle exige toutefois d'être repensée, critiquée, et rectifiée à partir de la reconnaissance de ses limites propres. Elles sont de deux ordres qui s'impliquent.

La première limite concerne la question du sujet collectif. Il est vrai, comme le remarque D. Losurdo dans son livre *Antonio Gramsci dal liberalismo al « comunismo critico »* (Roma 1997, tout le chapitre 3 « Contraddizione oggettiva e prassi umana : Gramsci e il neo-idealismo italiano » pp. 95-134) que le sujet collectif gramscien n'est pas négation de l'objet, mais qu'il est inséparable des divers moments de la pratique où il s'objective et des contradictions objectives qui les structurent. La philosophie de la praxis se sait et se veut moment de la contradiction, et la politique s'enracine dans ces contradictions qui doivent être reconnues : le sujet collectif n'est pas démiurge il ne peut pas créer le réel à son gré, il doit prendre en compte le moment de la tension inscrite dans l'objet. Elle implique un projet antimétaphysique de construction du réel social où la subjectivité se différencie en divers groupes et est enjeu permanent. Mais il demeure le spectre d'une subjectivité centralisatrice qui, tout en reconnaissant le caractère moléculaire et problématique de sa structure, identifie universalisation et totalisation. L'idéalisme gramscien n'est pas tant celui du sujet collectif (la classe hégémonique se faisant Etat) que celui de la praxis qui s'unifie comme telle par le mouvement d'unification centralisatrice des structures économiques et par la formation d'une volonté politique unique rassemblée par le parti, ce prince moderne.

C'est en effet le lien qui unit industrialisme et organisation politique qui est le lieu décisif des difficultés que Gramsci partage cette fois avec tout le marxisme et qu'il tente de résoudre de manière aussi dramatique qu'aporétique. On n'a pas assez vu que la critique gramscienne de l'économisme est parfaitement solidaire chez lui d'un productivisme plus fort que celui de Marx lui-même. La constitution d'un bloc historique qui donne au niveau éthico-politique toute sa fonction et qui se nourrit d'une réforme culturelle forte a pour fonction de libérer toute la potentialité de la production (tel est le défi américaniste et fordiste qu'il faut relever). Paradoxalement l'économie capitaliste et la nature elles-mêmes sont davantage des présupposés donnés que posés : ils imposent la tâche (hégélienne) d'une appropriation certes universelle mais infinie. Le volontarisme gramscien ne s'oppose pas à ce productivisme qu'il accomplit et que l'on peut d'ailleurs historiquement justifier par l'état relativement arriéré du capitalisme italien. La

désassimilation que Gramsci sait voir n'est pas lue comme effet de la volonté de puissance nihiliste du capital, mais comme dysfonction d'un mécanisme productif dont il faut hériter et qu'il faut prolonger de manière démocratique. C'est au parti révolutionnaire de concentrer à la fois la charge unificatrice de productivisme et la volonté encore désagrégée des producteurs et de leurs alliés.

Le point critique est donc celui de l'organisation politique des subjectivités qui doit à la fois interpréter les conjonctures en termes de rapports sociaux de force et de sens, traduire ce savoir en ligne politique, obtenir le consensus et l'obéissance des dirigés tout en promouvant leur initiative, créer les conditions de la soumission des adversaires en se faisant Etat, lequel qui doit tout à la fois être philologue et traducteur des pratiques sociales, et chef législateur développant une domination qui promeut à son tour l'autogouvernement des masses. Gramsci a voulu transférer sur le parti l'expérience des conseils d'usine de la période de l'*Ordine Nuovo*, en voyant en lui le correcteur des défauts de ceux-ci. Gramsci suppose une sorte d'impossible transcroissance spontanée des conseils économiques en organes politiques et sous-estime le risque permanent et durable pour les travailleurs d'une désappropriation de leur autonomie décisionnelle. Demeure ouvert le problème : comment empêcher l'autonomisation des appareils ? Comment dépasser la nature représentative d'un parti qui maintient l'opposition entre tâches de direction et tâches d'exécution ? Comment en ces conditions assurer le contrôle politique de la production ? Plus profondément, Gramsci butte sur la difficulté majeure d'un parti qui serait l'analyste de l'ensemble des rapports sociaux, et respecterait la nécessaire pluralité d'organisations. La conception du monde que veut être la philosophie de la praxis ne peut se réduire au rôle d'une base dont on pourrait déduire le mouvement social des idées. Gramsci a ici déplacé, non dépassé, Lénine qui s'est heurté à la même aporie.

Le paradoxe peut se nouer : celui qui a su si bien analyser les processus moléculaires de formation des volontés, les obstacles et les résistances opposés à la socialisation-subjectivation a en quelque sorte trop donné à l'idée d'une direction centrale, totalisante, payant lui aussi le prix de son époque qui a voulu dépasser l'individualisme possessif dans le sens d'une conception organique de la totalité. Certes, il a su anticiper les méfaits de ce qu'il nommait le centralisme bureaucratique et qu'il opposait à l'organique, mais en ce qui concerne la théorie du parti il faut constater un retour de la métaphysique pourtant expulsée par ailleurs. Cette critique ne doit pas être néanmoins hypertrophiée, car

comment penser et faire la politique en faisant l'impasse sur la nécessité de fer de l'organisation ? Comment oublier que les impasses du parti total ne sont pas surmontées en définitive par les partis démocratiques qui forment un mécanisme unique de séparation des travailleurs et des citoyens d'avec les moyens de production économiques et politiques ? Les limites de l'autoréflexivité de la philosophie de la praxis, de ce point de vue, ne sont pas les siennes propres seulement, elles sont celles de la modernité. On ne saurait faire un bilan de l'une sans faire simultanément le bilan de l'autre, c'est-à-dire sans reposer la question de l'universalisation concrète aujourd'hui.

En ce sens Gramsci fournit des éléments pour la critique des limites de sa propre pensée. On l'a dit, le parti n'est pas conçu seulement comme prince, il ne peut produire un nouveau bloc historique que s'il sait interpréter les rapports sociaux, et traduire les uns dans les autres ces langages. L'analyse de ces rapports est quelquefois définie comme un travail de philologie ou de critique. La technique civile est simultanément pensée sur le modèle d'une pratique langagière et linguistique : ces thèmes que l'on ne peut développer ici attestent un autre modèle de rationalité et de réflexivité où le dialectique et le topique s'unissent et impliquent le contrôle permanent et l'intervention d'agents ou sujets sociaux actifs. La philosophie de la praxis se comprend alors comme une grammaire qui permet de passer d'un régime de langage à un autre, d'une pratique et de son contenu à une autre, en recueillant à chaque fois le sens pertinent. En ce cas, la métaphysique du sujet central disparaît. Sans fétichisme du paradigme de la communication, elle ne se réduit pas au paradigme de la production, mais développe un paradigme original politico-langagier transformationnel qui ne fait l'impasse ni sur les rapports de force ni sur les rapports de sens. Les remarques de Gramsci sur la constitution des grammaires normatives-historiques dans leur rapport aux grammaires spontanées ne peuvent être réduites au modèle de l'unification totalisante qui caractérise la théorie du parti et de l'organisation. L'unification linguistique est toujours *in fieri* et ouverte sur une pluralité interne qu'atteste la permanence de la question de la traduction. Elle ne peut se limiter cependant à la dissémination des grammaires spontanées, elle exige des grammaires normatives qui sont aussi historiques, qui imposent la référence à un cadre mondial dans le maintien des singularités langagières, et qui surtout ne se développent que par des innovations fondées sur un bon individualisme, l'individualisme non possessif, mais expressif. « Les grammaires normatives écrites tendent

à embrasser tout un territoire national et tout le “ volume linguistique ” pour créer un conformisme linguistique national unitaire qui par ailleurs pose sur un plan plus élevé “ l’individualisme ” expressif, parce qu’il crée un squelette plus robuste et plus homogène à l’organisme linguistique national dont tout individu est le reflet et l’interprète (Système Taylor et autodidactisme) » (Q. C. 2343). « La grammaire historique ne peut pas ne pas être “ comparative ” : expression qui, analysée à fond, indique la conscience intime que le fait linguistique, comme tout autre fait historique, ne peut pas avoir de frontières nationales strictement définies, mais que l’histoire est toujours “ histoire mondiale ” et que les histoires particulières ne vivent seulement que dans le cadre de l’histoire mondiale » (*Ibid.*).

Au fond, Gramsci affronte une antinomie qui est encore la nôtre. L’universalisation économique demeure coercitive et corporative, et l’échec du mouvement ouvrier et la victoire de l’économie-monde capitaliste nous laissent face à des Etats-Nations qui ne peuvent produire qu’un conformisme passif et à une politique où la perspective d’une technique civile fondée sur un fort contenu éthico-politique recule devant une technologie sociale, économique-corporative, et ce alors que les processus d’unification linguistique par des grammaires historico-normatives maintiennent la possibilité d’une unification compatible avec le respect de la pluralité nationale, de la créativité individuelle et d’un cosmopolitisme moderne.

En guise de conclusion : philosophie et praxis

L’autoréflexivité de la philosophie de la praxis ne nous invite pas tant à l’abandonner qu’à lui donner une forme instruite de ses échecs et de ses limites. La saisie de la complexité du processus révolutionnaire passe par l’intelligence de ses reculs, de ses défaites, par l’incorporation des acquis réels de la pensée qui a entendu critiquer la philosophie de la praxis et qui s’est même incorporé pour la marginaliser les éléments vitaux pour elle. Aujourd’hui, où la révolution passive capitaliste a brisé au niveau mondial et national le lien entre mouvement social et théorie, celle-ci ne peut recommencer qu’en prolongeant le processus de l’autoréflexion que Gramsci a promu. Il s’agit de comprendre la série des formes théoriques de la pensée révolutionnaire, philosophie de la praxis comprise, dans leur rapport au mouvement historique, et ce de l’intérieur de notre conjoncture où le lien entre théorie et mouvement est rompu. Cette rupture n’est pas nécessairement l’effet d’une autodis-

solution de la théorie et de son corrélat réel, le mouvement historique. L'immense effort de Gramsci est à reprendre en tenant compte de sa leçon de méthode : comprendre comment la philosophie de la praxis a été retraduite théoriquement par les meilleurs de ses adversaires, comment elle a été amputée de son sens critique, de sa valeur instrumentale qui en définitive est sa valeur révolutionnaire par les élites politiques qui en avaient la charge, comment, redevenue orthodoxie, elle a été incapable d'analyser les rapports de force, et d'anticiper les problèmes de l'hégémonie, comment a pu se produire le processus historique qui semble nous reconduire au point dont nous sommes partis, celui de la désagrégation politique des masses politiques, aujourd'hui aggravée par la tendance à la désassimilation qui frappe les groupes subalternes de l'économie-monde les plus faibles et les plus dominés

L'autoréflexion de la philosophie de la praxis nous concerne donc en ce qu'elle s'ouvre au cœur de l'échec du communisme historique sur les questions que celui-ci laisse pendantes et qui sont les questions où notre arrogante modernité rencontre une fois encore sa limite : quel avenir est réservé aux classes subalternes ? Que peut leur dire la philosophie qui, en sa grande majorité, les a abandonnées après avoir contribué à les décapiter intellectuellement et politiquement et qui est passée du côté des vainqueurs du jour en s'illusionnant de la découverte d'universels fictifs ? De quelle manière redonner la parole à ces classes de manière qu'elles puissent s'approprier et produire aussi les savoirs nécessaires à leur mise en action, à leur praxis ? Poser ces questions est tout simplement recommencer à renouer le lien entre philosophie et praxis, à poursuivre malgré la rupture historique de 1989 le travail de l'autoréflexion propre à la philosophie de la praxis.